DIE GESCHICHTE JESU AUF GRUND FREIER GESCHICHTLICHE R...

Ludwig Noack

NOACK.

Die Geschichte Jesu.

Die

Geschichte Jesu

auf Grund

freier geschichtlicher Untersuchungen

über

das Evangelium und die Evangelien.

Dargestellt von

Dr. Ludwig Noack,

ordentlichem Honorarprofessor und erstem Bibliothekar an der Ludwigs-Universität zu Giessen.

Zweite Ausgabe.

Mannheim.
Verlag von J. Schneider.
1876.

Vorwort.

Des Verfassers vier Bücher evangeliengeschichtlicher Untersuchungen waren 1870—71 in einem für ihr Bekanntwerden und ihre Verbreitung in weitesten Kreisen wenig günstigen Zeitpunkt erschienen, während das allgemeine Interesse fast ausschliesslich von den weltbewegenden politischen und vaterländischen Ereignissen in Anspruch genommen war. Aus ihrer fünfjährigen Grabesruhe wagen sie sich hiermit, zu Einem Bande vereinigt, nochmals an die Oeffentlichkeit hervor, in der Hoffnung, sich bei uneingenommenen Lesern von unbestochenem Urtheil neue Freunde zu gewinnen und altverjährten Vorurtheilen und landläufigen Irrthümern noch manche Handbreit Boden zu entziehen.

Dass die Ergebnisse dieser Untersuchungen in schroffem Widerspruch mit den bislang über den Gegenstand des Werkes verbreiteten Meinungen stehen, hatte sich der Verfasser von vornherein ebensowenig verhehlt, als den Umstand, dass er von Seiten aller innerkirchlichen Parteien für seine Arbeit nur ein einmüthig verwerfendes Urtheil zu erwarten habe, welches sich in einigen tonangebenden Blättern durch ausdrückliche Verurtheilung, überwiegend jedoch durch bequemere Nichtbeachtung des vom Verfasser Geleisteten kundgegeben hat. Indessen ist während dieser

fünf Jahre von theologischer Seite selbst nicht blos Nichts zur Widerlegung und Entkräftung der grundlegenden Ergebnisse dieser Arbeit geschehen, sondern es ist auch überhaupt seitdem die Evangelienkritik von ihren berufenen Vertretern um keines Nagels Breite vorwärts gebracht worden. Die Acten liegen heute noch geradeso wie damals, als der unberufene Verfasser seinen Stein in den Garten der innerkirchlichen Evangelienkritik geworfen hat.

Das Werk war mit dem Anspruche hervorgetreten, an der Hand der vom Verfasser nachgewiesenen ältesten evangelischen Quellenschriften zum ersten Male den thatsächlichen Kern der Geschichte Jesu an's Licht zu stellen und darauf dasjenige folgen zu lassen, was bei den jüngeren evangelischen Nachzüglern im Verlauf des ersten Jahrhunderts nach Jesu Tode aus dessen wirklichem Lebens- und Charakterbilde geworden war.

Die innerkirchlichen Geschichtsschreiber Jesu haben sich selber die Thüre zur wirklichen Geschichte verrammelt, weil sie dieselbe nicht finden wollen, nicht finden dürfen, wenn sie ja Theologen bleiben wollen. Aber auch Strauss und Renan haben die Aufgabe nicht gelöst, auf dem Wege einer rein geschichtlichen Untersuchung die alte Frage „Was dünket euch von Christus?“ zum endlichen Austrag zu bringen. Beide sind von theologischen und kirchlichen Voraussetzungen abhängig geblieben und über den gläubigen Vorbehalt, dass bei einer Darstellung des Lebens- und Charakterbildes Jesu irgendwie doch immer das christliche Bekenntniss massgebend bleiben müsse, nicht hinausgekommen.

Allerdings hat durch Strauss seit 1835 die Welt zuerst erfahren, dass die evangelische Geschichte in ihrer kirchlich überlieferten Gestalt eine Legende ist, die sich

um die Person Jesu schon bald nach seinem Abtreten vom Schauplatze gesponnen hat. Aber wir wollen mehr wissen. Wir wollen zugleich erfahren, was dieser Legende geschichtlich Wahres, wirklich Geschehenes zu Grunde liegt. Wir wollen dahinterkommen, wie es um diesen Mann selber steht, an dessen Namen die Entstehung des Christenthums geknüpft ist und welchen Anstoss und Anlass seine Persönlichkeit zu der um ihn gesponnenen Legende gegeben hat. Kurz, wir wollen ohne alle vorgefasste Meinungen die Wurzel des weltgeschichtlichen Lebensbaumes, den wir Christenthum nennen, ebenso kennen lernen, wie wir etwa den Ursprung der indischen Buddhareligion oder des Islam nicht aus religiösem, sondern lediglich aus culturgeschichtlichem Interesse erforschen.

Darum hat der Verfasser die Aufgabe nicht mehr aus theologischem, noch überhaupt gläubigem Gesichtspunkt in Angriff genommen, sondern sich lediglich auf den Standpunkt des unbefangenen, unbestochenen Geschichts- und Culturforschers gestellt, welcher in Jesus ein psychologisches Problem zu lösen und zugleich zu ermitteln hat, was ursprünglich hinter seiner Geschichte steckt. Da er ursprünglich von der Theologie ausgegangen war und ein Jahrzehend lang auch als Schriftsteller unter deren Fahnen gestanden hatte, ist er in der Lage gewesen, sich in die für jede Darstellung einer Geschichte Jesu unerlässlichen, dornigten und verwickelten Quellenuntersuchungen, die seit Jahrzehnten unter dem Namen der Evangelienkritik aufgetreten sind, selbständig forschend einzulassen und das verworrene Gestrüpp der in unsern vier kirchlichen Evangelien niedergelegten Schichten urchristlicher Ueberlieferungen zu durchdringen.

Er glaubt diesen Wald glücklich gelichtet zu haben,

sodass die im Dickicht verborgene Quelle zu Tage tritt, aus welcher der weltgeschichtlich gewordene Strom der christlichen Legende seinen Ausgang genommen hat. Es ist auf diesem Wege ein Evangelienergebniss gewonnen worden, welches geeignet erscheint, allem bisher ungeschlichteten evangelienkritischen Streit ein Ende zu machen und für Solche wenigstens, welche sich den kirchlichen Ueberlieferungen gegenüber ein unbefangenes geschichtliches Urtheil zu bewahren gewillt und befähigt sind, die Evangelienfrage endgültig zu erledigen.

Das wissenschaftliche Material der grundlegenden historisch-kritischen Untersuchungen ist von der Darstellung der Ergebnisse selbst ganz getrennt und in das dritte und vierte Buch des Werkes verwiesen worden. Dagegen sollte in den beiden ersten Büchern desselben der Leser an keiner störenden Spur gewahr werden, was von der gelehrten Forschung im Schutt- und Trümmerfelde der evangelischen Ueberlieferung zu bewältigen war, um hier die wirkliche Geschichte Jesu allgemein verständlich an's Licht zu stellen und zugleich an der Hand der zeitgeschichtlichen Verbindungsfäden übersichtlich und klar den Gang der Veränderungen darzulegen, welche die Auffassung der Person Jesu im Verlauf des ersten Jahrhunderts erfahren hat, um sein Charakterbild dem Geschmacke der damaligen Zeitbedürfnisse mundgerecht zu machen.

Der Verfasser ist sich bewusst, seine Arbeit mit jener strengen und rücksichtslosen Wahrheitsliebe unternommen und ausgeführt zu haben, die Nichts verhüllt und Nichts bemäntelt und die Folgerungen fliessen lässt, wie sie eben fliessen. Es ist nicht seine Schuld, wenn bei Solchen, welche (mit Lessing zu reden) die Wahrheit lieber unter allerlei Larven und Schminken an den Mann ge-

bracht wissen wollen, die vom Verfasser gewonnene nacktgeschichtliche Wahrheit als unliebsam und unbequem bei Seite geschoben wird. Aus dem weltgeschichtlich gewordenen Galiläer das für alle Zeiten gültige Musterbild eines Grössten und Besten aller Aufklärer und Sittenverbesserer zu machen, heisst den geschichtlichen Urkunden geradezu in's Gesicht schlagen und beweist einen eben so hohen Grad von Unverstand als Unredlichkeit.

Nicht darum handelt es sich, was die Welt auf ihrem heutigen Bildungsstandpunkt von den christlichen Ueberlieferungen noch brauchen kann, sich mit allerlei Taschenspielerkünsten willkürlich zurecht zulegen, sondern den geschichtlichen Thatsachen mit Geistesklarheit und Gemüthsruhe in's Angesicht zu blicken. Jesus wollte als leibhaftiger Gottessohn auf Erden gelten, und der Täufer Johannes half ihm dazu, diesen Anspruch vor der Menge in Scene zu setzen. Der Urheber des Wortes: „Ich bin die Wahrheit" wollte als der Unfehlbare gelten und als solcher die Meinung der Menge unter seine Fahne zwingen, und wer sich dessen weigerte, den wies er unduldsam, unerbittlich von sich. Er wollte durch seine von vornherein beabsichtigte Selbstopferung am Passahfeste sich die Märtyrerkrone auf's Haupt setzen, und dazu half ihm derselbe Busenjünger, welcher seinem Meister ein treues Denkmal im ältesten Evangelium setzte und welchen späterer Missverstand als Verräther brandmarkte.

Die Ausbreitung des blinden Glaubens an den Mann, der seinen verstiegenen Anspruch auf göttliche Unfehlbarkeit durch freiwilligen Tod zu besiegeln dachte, hat auf viele Jahrhunderte hinaus der Weltgeschichte einen Ruck gegeben, unter dessen Nachwirkungen auch der Culturkampf unsers Jahrhunderts noch steht. „Die Unfehlbarkeit

des römischen Kirchenhauptes ist der einstweilige natürliche Schlusspunkt in der Entwicklungsgeschichte des Glaubens,“ sowie die beanspruchte Unfehlbarkeit des Anwarts der Gottessohnschaft (diess dürfen wir den Worten Fr. von Hellwald's ergänzend hiezu fügen) der geschichtliche Ausgangspunkt des christlichen Glaubens gewesen ist. Vom heutigen Zweifel an der Unfehlbarkeit des Papstes ist aber der Schritt nicht mehr weit zum Zweifel an der Unfehlbarkeit seines vermeintlichen Vollmachtgebers. Und der Morgen des Tages, da diese Einsicht durchdringen und praktische Folgen gewinnen wird, dämmert uns bereits. „In dem grossen Kampfe zwischen Glauben und Wissen, der mit desto grösserer Heftigkeit entbrennen wird, als das positive Wissen die Axt an den Baum des Glaubens legt, wird (dies unterliegt keinem Zweifel) Sieg und Recht behalten — der Stärkere.“ (v. Hellwald, Culturgeschichte, S. 792.)

Giessen, im März 1876.

Die

Geschichte Jesu.

Erstes Buch.

Inhalt.

Einleitung.

Der evangelische Wunderbaum und die Axt an seiner Wurzel.

Seite 1—104.

Erstes Buch.

Das hohe Lied vom barmherzigen Samariter.

Seite 105—251.

I. Der himmlische Reisepfennig des Gottessohnes.

Seite 107—160.

Seite

II. Der Sohn der Hoffnung und seine Botschaft an die Welt.

Seite 161—217.

III. Des Nazoräers letzter Wille und die Taufe zum Tode.

Seite 218—251.

Einleitung.

Einleitung.

Der evangelische Wunderbaum und die Axt an seiner Wurzel.

Der Irrweg nach Golgatha. Der evangelische Wunderbaum und die natürliche Geschichte des Profeten von Nazareth. Der schwäbische Kritiker und das fünfte Evangelium des Franzosen. Gläubiger Vorbehalt und kritisches Spiegelgefecht auf dem gemeinsamen Nothplatze theologischer Geschichtschreibung. Die Evangelien-Palimpseste und der unbestochene Geschichtschreiber. Der wahre evangelische Gewährsmann der Divina commedia.

In der galiläischen Landschaft des Hohenliedes das Kreuz auf Golgatha zu finden, soll sich der Leser dieses Buches anschicken, um als ein umgekehrter Kreuzfahrer ohne Muschelhut und Pilgerstab einem Führer zu folgen, welcher ihm die im Wege liegenden Reisebilder nicht nach der landläufigen Schablone bibelgelehrter Vorurtheile auslegen, sondern rundweg die Zumuthung stellen wird, die Gespenster der alten Zeit bei Seite zu lassen und vor keinem Götzenbild die Kniee am Weg zu beugen.

Dass das Hohelied vom Erdenwallen des Gottessohnes als hoffnungsvolle Botschaft in Galiläa wenigstens begann, weiss alle Welt. Dass aber auch das weltgeschichtlich gewordene Trauerspiel am Kreuze auf den galiläischen Bergen des alten Jôsêfssegens endigte, diess soll dem Leser erst aus dem Nachweise klar werden, dass der nach gemeiner Meinung auf dem Felsen von

Jerusalem endigende Schmerzensweg des Nazôräers nur ein Irrweg war, auf den sich erst ein halbes Jahrhundert nach Jerusalems Zerstörung die christliche Welt hineintäuschen liess. Nicht genug indessen, dass wir uns das wirkliche Golgatha der Weltgeschichte am rechten Platz erst suchen müssen. Es sollen sich überhaupt aus den Nebeln der evangelischen Geschichte uns erst die richtigen Gefilde entschleiern, auf welchen während der beiden letzten Regierungsjahre des Kaisers Tiberius (35—37 n. Chr.) der Volksgeist Israëls seiner weltgeschichtlich gewordenen Lieder letztes und höchstes abgespielt hat. Es soll uns zugleich aus dem Abgrund jener fernen Zeiten, in denen sich die wundersame Geschichte ereignete, in ihren wirklichen Zügen auch die persönliche Gestalt des Mannes entgegentreten, welcher dieses hochgebühnten Liedes Ausgangs- und Zielpunkt war.

Nach jener Seite hin will der Verfasser als Cicerone dienen, um den gelehrten wie ungelehrten Waller von der falschen Wegspur der durch Wahn oder Täuschung mit dem Stempel der Heiligkeit versehenen Oertlichkeiten fern zu halten, die nicht besser verbürgt sind, als die Träume des ewigen Juden von Judäa und Jeruschalaim. Also wenigstens die Karte von Galiläa wird der Pilgersmann, der sich uns von hier ab als seinem Führer anvertrauen will, nicht wohl entbehren können, um für den umgekehrten Kreuzweg nach Golgatha vom Fusse des schneeweissen Alten vom Berge bis zum einstmaligen Palmenparke von Jericho-Tarichea die Wiegenlandschaft des Jordan und seines Tiberetischen See's in möglichst treuem Nachbilde vor Augen zu haben. Denn sie ist der Schauplatz jener wundersamen Geschichte, aus welcher so vielen Millionen von Gläubigen ein Himmel von Trost und Seeligkeit zulächelte, während dieser geträumte Himmel längst wie ein Alp auf das Gehirn Solcher drückt, die auf Grund eines nüchternen Natur- und Geschichtsverständnisses aus den Paradiesen der

Täuschung in ein auf Erden erreichbares Land des Lichtes und der Wahrheit vordringen möchten.

Auf der richtig zu stellenden Wegspur dieses Schauplatzes gilt es zugleich, den ursprünglichen Text jener uns Heutige so fremdartig anklingenden Melodie aufzufinden, welche durch achtzehn Jahrhunderte als das Lebenslied der christlichen Welt erklungen ist. Was kann der Dolmetscher dieses aus späterer Ueberschreibung erst herzustellenden Textes dazu, wenn sich von den Lauten des alten Liedes der Hörer nicht mehr in der ihm von seinen Jugendtagen her vertrauten Weise angespielt findet? Wie niederschlagend aber für fromme Gewöhnung diese Entdeckung auch sein mag, so lockend wird für schlichten Wahrheitsinn die Aussicht erscheinen müssen, dass an die Stelle eines in seiner Nebelhülle verschwimmenden Schwebebildes, wie es der feingeschnittene Rabenkiel des Franzosen *(Renan)* für den Abbé und die Courtisane, die derbe schwäbisehe *Strauss*-Feder für den Hausbedarf neuzeitlicher Lichtfreunde zurecht zu machen suchten, endlich die wirkliche Gestalt des weltgeschichtlichen Nazoräers und seiner Geschichte treten soll.

Drum verschwöre nur nicht zu frühe, spröder Leser, den Scheffel Salz, den dein Führer mit dir geniessen möchte. Denn gesteh's nur, ein geheimnissvolles Band bleibt doch bestehen, welches auch den störrigsten und voreingenommensten Leser an einen Verfasser knüpft, dem es in seiner Burg nur allerwege um die Sache wirklich ernst ist! Dieses Band ist die Liebe zur Wahrheit. Und wenn auch knirrschend wirst du dem Führer folgen müssen, der mit diesem Bande auch die Wünschelruthe frommer Einbildungen und Herzensbedürfnisse in Zwang nimmt. Sind heutzutage die Nachtreter der hohnlachenden Frage des Pilatus „was ist Wahrheit?" nicht einzig und nicht einmal vorzugsweise der Wahrheit Spott; so muss es sich ja zeigen, ob du die Wahrheit

unter Larven und Flittern oder in ihrem wirklichen Feierkleide liebst, ob sie dir die geschminkte Dirne oder die keusche Braut ist! Hast du sie aber als dein Weib erkannt, vielleicht findet sich's dann, dass dir weder vor Weh das Herz bricht, noch vor Schrecken du den Kopf verlierst, wenn du von der Räthselgestalt des weltgeschichtlichen Galiläers endlich den geheimnissvollen Schleier fallen siehst, der keineswegs erst durch die Evangelisten, die uns denselben übermacht haben, sondern vom Herrn selber gewebt war, dessen Bild sich dahinter verbirgt.

Seit der verkappte Junker von der Wartburg die Evangelien „so brav verdeutscht" hatte, waren die Hauptstücke jener wundersamen Geschichte von dem ins Fleisch gekommenen und ans Kreuz gehängten Gottessohne dem evangelisch-protestantischen Christenvolke schon zwei Jahrhunderte lang im regelmässigen Festkreise der Kirche von Weihnachten bis Pfingsten und durch die lange Sommerreihe der Trinitatis-Sonntage hindurch Jahr ein Jahr aus vorgeführt worden, ehe man sich anschickte, den Inhalt dieser evangelischen Ueberlieferung in die regelrechte Form einer Lebensbeschreibung Jesu zu bringen und damit den Merkwürdigsten aller derer, die je auf Erden wandelten, in der Ehrenhalle weltgeschichtlicher Persönlichkeiten an den ihm zugehörigen hochgebühnten Platz zu stellen. Die Versuche, ein sogenanntes „Leben Jesu" zu schreiben, gehören erst dem letztabgelaufenen Jahrhundert an. Sie sind erst so alt, wie die Geschichte der Chemie als Wissenschaft, die den alchymistischen Künsten ein Ende machte. Und gerade die Anwendung des Verfahrens der Scheidekunst auf die allgemeine Geschichtswissenschaft, in der das „Leben Jesu" seine Stelle haben soll, hat erst in unserem Zeitalter eine kritische Zersetzung der evangelischen Geschichte angebahnt, wodurch neuerdings gerade die Möglichkeit einer wissenschaft-

lichen Darstellung des „Lebens Jesu" auf das Entschiedenste in Frage gestellt worden ist.

Die kurze Geschichte dieser angeblichen Wissenschaft ist ebenso einfach und übersichtlich, als ihre Ergebnisse klar und greifbar. Die geheimnissvoll übernatürliche Geschichte einer angeblich übermenschlischen Persönlichkeit wurde alsbald zu einer verständlichen Reihe natürlich-menschlicher Vorgänge herabgeschraubt, deren Löwenantheil sodann im Schmelztigel der „kritischen Bearbeitung" in's Mythische verdampfen sollte. Da die Zwingschrauben einer in's Natürliche gekünstelten Auslegung des wundersamen Hohenliedes vom Gottessohn auf Erden ebensowenig haften wollten, wie die grausamen Daumschrauben, die man dem „Herrn" anlegte; so sollte sich die Welt das vom himmlischen Glorienscheine umflossene Hochbild mit seiner geheimnissvollen vergilbten Um- und Unterschrift kurzer Hand im Leimwasser der Aufklärung zu einer frommen Legende verdünnen lassen, deren mythische Seifenblasen gerade eben noch als leichte Nebelwölkchen über den Fluren schwebten, als der gallische Hahn durch den Mund *Renan's* das Morgenroth eines neuen weltgeschichtlichen Tages verkündigte, an welchem die achtzehnhundertjährige Geschichte endlich zum Austrag kommen zu sollen scheint.

Noch beim Ausgange des vorigen Jahrhunderts war die öffentliche Andacht voll tiefernsten Erstaunens dem erhabenen freihängenden Wunderbaue des im Himmel geplanten und auf Erden gebühnten Welterlöserlebens zugewandt, als die aufgeklärten Nachfolger Lessing's und Herder's mit theilweiser Heiterkeit in gespannter Neugier schon der „natürlichen Geschichte des grossen Profeten von Nazareth" lauschten, welcher als ein Kind der Liebe den freigewählten menschenfreundlichen Beruf eines galiläischen Wanderarztes und Sittenpredigers bis zum Scheintode am Kreuze erfüllt hätte, um unter den pflegenden Händen von Brüdern des Essener-Ordens in

verborgener Zurückgezogenheit allmählich hinzusiechen und anstatt in den Himmel vielmehr in die Grube zu fahren, woher keine Wiederkehr möglich ist.

Der schlecht verhehlte Groll der gläubigen Welt über diesen abentheuerlichen evangelischen Roman Venturini's (1800) flüchtete sich nur um so eifriger unter die frommen Flügel des gelehrten Züricher Antistes J. F. Hess, welcher in seiner „Lebensgeschichte Jesu" (1768) aus den bunten Steinchen der einzelnen evangelischen Erzählungen ein farbiges Mosaik zum Fussboden-Schmucke eines christlichen Tusculums zusammen gesetzt hatte, wo sich sogar katholische Prälaten aus der Schule Wessenbergs mit ihrem protestantischen Wirth in platonischer Liebe zu versöhnlich-kirchlichen Gesprächen einfinden durften.

Schreiber und Leser dieser Lebensgeschichte fanden kein Bedenken dabei, eine von geheimnissvollem Offenbarungsdunkel eingehüllte und ganz und gar mit übernatürlichen Ereignissen durchwebte Lebensgeschichte mitten in der vom naturgesetzlichen Banne eingeschlossenen Welt am hellen Tageslichte der Weltgeschichte sich abwickeln zu sehen. Mit harmloser Gläubigkeit verhielt man sich gegenüber einer fortlaufenden Reihe von ausserordentlichen, aus übernatürlichen Ursachen herrühenden und für den menschlichen Verstand schlechthin unerklärlichen Begebenheiten, welche die Geschichte des gottgesandten Welterlösers von seiner Krippe an, ja über dieselbe rückwärts hinaus, und weiterhin durch eine unbekannte Jugendzeit hindurch auf der kurzen Strecke seines öffentlichen Erdenwandels umgeben sollten. In der gänzlichen Verrückung aller sonst für jede Menschengeschichte gültigen natürlichen Eckpfeiler und Grenzmarken erblickte man kurzer Hand die unvermeidlich natürlichste Ausnahme vom Weltlaufe. Das Wunder aller Wunder, dass ein leibhaftiger Sohn Gottes auf ausserordentliche Weise in die Welt eingeführt wird und auf ebenso übernatürlich geheimnissvollem Wege aus derselben scheidet: diess

erschien dem von keinem Zweifel getrübten gläubigen Auge als das Allernatürlichste und Selbstverständlichste von der Welt. Von unumgänglicher Nothwendigkeit wären solche ausserordentliche Veranstaltungen für das Heil der sündigen Menschheit geboten gewesen, ohne dass man gleichwohl dahinter käme, wie denn dadurch eigentlich die Rettung bewirkt sein sollte. Die Geburt des längst mit Sehnsucht erwarteten Erlösers aus dem Schooss einer Jungfrau, ohne Mitwirkung eines irdischen Vaters, hätte in jenem Bereiche, wo der Wille als Macht gelte, nicht die geringste Schwierigkeit gehabt. Und wie sollten aus den vorgestellten überirdischen Räumen, die längst für alle Welt durch unsichtbare Schaaren himmlischer Heerschaaren bevölkert waren, nicht ein Paar Engel zur Verfügung stehen, wenn es galt, den Hirten auf dem Felde die wirklich erfolgte Geburt des Gottessohnes kund zu thun! Wie könnte dem allmächtigen Herrn dieser Heerschaaren beim Griffe in die blaue Unendlichkeit ein Stern, ein Meteor gefehlt haben, um den aus fernem Morgenlande herbeigewanderten müssigen Weisen oder geschäftigen Magiern den Weg zu dem unbekannten Hause zu zeigen, wo sie huldigend dem neugebornen göttlichen Kinde aufwarten konnten! Wie hätte nicht das früh bedrohte Leben dieses göttlichen Sprossen durch eine besondere Traumveranstaltung wunderbarlich gerettet werden müssen, damit der zum Wohlgefallen Gottes und der Menschen auf natürliche Weise Herangewachsene, nachdem er Alles vollbracht und erfüllt hatte, was im himmlischen Rathschlusse über ihn beschlossen war, als ein bis zum Tod am Kreuze gehorsamster Diener des Höchsten lebendig wieder aus dem Grabe hervorgehen und schliesslich, wie er leibte und lebte, gleichwohl vogelleicht in den Himmel, dieses unermessliche Ueberall und Nirgends, emporgehoben werden konnte, woher er gekommen wäre! Das erdrückende Gewicht der Bedenken, welche sich dem gesunden

Menschenverstande Angesichts solcher Zumuthungen aufdrängen, ist für die gläubige Einbildung, die das Alles denkbar und möglich findet, einfach nicht vorhanden.

Man findet es endlich im Banne dieses Vorstellungskreises auch ganz in der Ordnung, dass während der kurzen Spanne des Lebensausschnittes, den die öffentliche Wirksamkeit des so einzig in seiner Art über der übrigen Menschheit schwebenden Gottgeborenen ausfüllte, den Zeitgenossen dieser wunderbaren Geschichte das Bild eines ebenso weisen als mächtigen Zauberers entgegentreten musste, der durch Worte und Thaten nur mmer seine übernatürliche Ausstattung und himmlische Vollmacht beurkunde, und gleichviel ob vor einer staunenden oder einer stumpfen Welt seine göttliche Sendung bestätige. Was vor grauen Jahren in sinnbildlichbedeutsamer Rede ein alter Jsraêlsprofet von der glücklichen Zeit eines künftigen Königs geweissagt hatte, dass dann die Augen der Blinden sich öffnen, die Ohren der Tauben sich aufthun, dass der Lahme dem Hirsche gleich hüpfen, die Zunge des Stummen jubeln solle: das Alles sollte in übervoll gesteigertem Maase vom letzten und grössten Jsraêlsprofeten, der zugleich mehr als bloss Profet gewesen, während seines Erdenwirkens wunderkräftig in Erfüllung gebracht worden sein. Bald mit, bald ohne angewandte Mittel durch blosses Allmachtswort oder durch blosse Berührung, ja selbst durch wunderbare Wirkung in die Ferne wären von dem göttlichen Wander- und Wunderheilande allerlei Krankheiten und Gebreste geheilt, ja sogar die Nervenzufälle sogenannter Besessener, Tob- und Fallsüchtiger mühelos beseitigt worden. Dann und wann hätte der Gottgesandte sogar Todte, theils aus Mitleid mit ihren Angehörigen, theils aus persönlicher Freundschaft für den Verstorbenen, ins Leben zurückgerufen, damit die Welt einstweilen ahnen möchte, dass Er derjenige sei, auf dessen Machtruf dereinst alle Todte zuhauf aus den Gräbern hervorgehen

sollten, um sich zur Heerschau des jüngsten Gerichts in Reih' und Glied auf die Füsse zu stellen.

Da indessen dieses glänzende Schauspiel erst in ferner Zukunft aufgeführt werden sollte, so musste die Wundermacht des weisesten aller Zauberer einstweilen an der todten Natur sich bewähren. Im Sturm auf dem See sind Wind und Wellen dem bändigenden Willen des galiläischen Wundermannes gehorsam, dem es zugleich ein Leichtes ist, gelegentlich selber über die Wellen dahinzuschreiten, als wäre es über eine Schaubühne. Aus Wasser vermag Er bei fröhlicher Hochzeitsfeier, sogar halb wider Willen, in einem Augenblicke für die Gäste Wein zu schaffen, als diese bereits der Verfassung nahe waren, Wasser vom Wein nicht mehr genau unterscheiden zu können. So ist es Ihm auch ein Geringes, wenige Brote und Fische unter seinen Segenshänden so ausserordentlich sich mehren zu lassen, dass grosse Haufen Volkes davon satt werden können! Ist es zu verwundern, wenn schliesslich in die gute oder üble Laune des Zaubermannes auch die Thier- und Pflanzenwelt sich schicken muss? Des Gottessohnes Wünschelruthe schafft dem nach der Angel schnappenden Fisch ein Geldstück, dessen zufällig gerade Freund Petrus benöthigt war, unversehens in's Maul, und dann wiederum verflucht der Stellvertreter des Allbarmherzigen auf Erden einen Feigenbaum, woran der Hungernde, der keine Steine auf des Teufels Geheiss in Brod verwandeln mochte, gerade nicht die erwünschten Früchte fand, und am andern Morgen gewahrt der mit seinem Meister an demselben Platze vorübergehende Jünger, dass der verfluchte Baum wirklich über Nacht verdorret ist!

Lass dich's nicht anfechten, wundergläubige Seele, dass den langen Zug von guten und wohlgeziemenden Handlungen der Menschenfreundlichkeit und Wohlthätigkeit, die der evangelische Zaubermeister vollbracht haben soll, ein des erhabenen Gottgesandten wenig würdiges

Strafwunder beschlossen hätte, das vor den Thoren von Jerusalem über einen Baum verhängt worden wäre, an welchem zur Osterzeit natürlicher Weise gar keine Früchte vorauszusetzen waren! Weitentfernt, in der Verfluchung dieses fruchtleeren Feigenbaumes eine Jesu unwürdige Handlung zu finden, bedurften unsere frommen Väter hier so wenig, wie bei irgend einem andern Gliede in der langen Kette evangelischer Wunder, irgend welcher künstlich ausgeklügelter natürlicher Erklärungsmittel. Je ungereimter für den irdischen Sinn ein solches Geschehen erschien, desto mehr Ehre erwiesen sie durch ein schlichtes Fürwahrhalten desselben ihrem Herrn und Gott. Je grösser die Niederlage des beschränkten Unterthanen-Verstandes war, desto glänzender zeigte sich der Sieg des vor der göttlichen Macht in Ehrfurcht auflebenden Glaubens. Die zur andern Natur gewordene unterwürfige Unmündigkeit des Geistes fühlte den Druck von Fuss-Schellen nicht, die dem übermüthigen Weisen dieser Welt als entehrende Zeichen feiger Unterwerfung des freien Denkens unter die Willkürherrschaft einer ihm angemutheten himmlischen Bevormundung galten. Nur in dem einen Punkte besass der evangeliengläubige Standpunkt gegen die altkirchliche Vorstellung so viel biegsame Geschmeidigkeit, dass man in der Erzählung von der Versuchung Jesu den herkömmlichen Satan aus einem ungeschlachten Sohn der Hölle in einen menschlich gestalteten Widersacher oder Versucher sich umkleiden liess, damit man sich mit dem leibhaftigen Teufel zugleich den Zweifel vom Leibe halte, als ob es bei der Entstehung der Evangelien anders zugegangen sein könnte, als es die in der himmlischen Schreibstube des heiligen Geistes angeblich beliebte Ordnung zu heischen schien.

Mit dieser letztern hatte sich nämlich die Aufklärung des vorigen Jahrhunderts kurzer Hand dahin abgefunden, dass man die geheimen Absichten des heiligen Geistes

im Leben Jesu aus dem Spiele liess und die Evangelisten für das, was sie selbsthandelnd geschrieben hatten, auch selber verantwortlich machte. Was diese Schriftführer des Himmelreiches in der evangelischen Vorgeschichte mit der durch die überschattende Gotteskraft bewerkstelligten Mutterschaft der Maria verblümter Weise hätten andeuten wollen, sollte nach der Meinung des Chorführers der „denkgläubigen“ Schriftgelehrten darauf hinauslaufen, dass bei der jungfräulichen Mutter Jesu ein unbekannter Eingetretener zugleich den anmeldenden Engel und den heiligen Geist gespielt hätte, ohne dass damit der Weisheit oder der Würde des letztern irgend zu nahe getreten worden wäre. Den leibhaftigen Gottessohn des Apostels Paulus liess Doctor *Paulus* einfach über die Klinge springen, um ihn mit Ablehnung aller übernatürlichen Hülfsquellen lediglich als Menschen auf sich selber zu stellen und den Gottessohn nur in der verwaschenen moralischen Bedeutung des Wortes als einen Solchen gelten zu lassen, welcher durch Vernunft und Sittenpredigt Mensch im vollsten und schönsten Sinne des Wortes gewesen und in redlichem Bemühen um die Pflanzung edler geistig-sittlicher Keime ein Erlöser der Menschen und Begründer jenes geistig-sittlichen Reiches geworden sei, das ja durch die Jahrhunderte hindurch unsichtbar in allen Herzen seine Kraft bewährt habe.

Bedurfte es für den, der sich von dieser sittlichen Kraft des Evangeliums erfüllt weiss, der evangelischen Wunder nicht mehr, um die evangelische Wahrheit einzusehen; so erschien es auch als eine nutzlose Untersuchung, ob und wie weit etwa für die Entstehungszeit des Christenthums dergleichen Abweichungen vom naturgesetzlichen Laufe der Begebenheiten nöthig oder nützlich gewesen seien. Genug (dachte Lessing) dass zwischen erzählten und selbsterlebten Wundern ein grosser Unterschied ist und dass nur mit eignen Augen gesehene

und geprüfte Wunder als wohlverbürgte würden gelten können. Erlebe man ja (fügt Lichtenberg hinzu) noch alle Tage, dass Leute ein Vergnügen darin finden, etwas zu glauben, was sie nicht untersucht haben; so würde Mancher, der sich jetzt für die Wahrheit der evangelischen Wundererzählungen todt schlagen liesse, in dem Augenblicke, da sie vor sich gingen, ein kaltblütiger Zuschauer geblieben sein!

Kann es nun für den gesunden Menschenverstand im Leben Jesu ebenso wenig, wie sonst auf dem Boden beglaubigter Geschichte, anders als in alle Wege nur natürlich zugegangen sein; so schien sich für den „denkgläubigen" Evangelien-Erklärer die Aufgabe so zu stellen, dass er in den evangelischen Wunderberichten den ursprünglichen natürlichen Hergängen auf die Spur kommen müsse. Und ebendiess war seit dem Anfang unsers Jahrhunderts das Augenmerk jenes Meisters der natürlichen Wunder-Erklärung, welchem unsere aufgeklärten Vorfahren beifällig ihren Dank dafür zujauchzten, dass er sie von der Last der kirchlich überlieferten Ansicht von Christus befreit habe, ohne den moralischen Einfluss des Christenthums Preis zu geben.

Wenn die Evangelisten in manchen ihrer Wundererzählungen die Möglichkeit natürlicher Vorgänge offen lassen, so meinte der „denkgläubige" Ausleger in andern Fällen, wo sie augenscheinlich wirkliche Wunder zu erzählen beabsichtigen oder die betheiligten Personen übernatürliche Hergänge gesehen haben wollen, die Schuld nur kurzer Hand auf den Irrthum ihres beschränkten Urtheils schieben zu dürfen. Wie viel Ausleger-Willkür und spitzfindige Künstelei hierbei aufgewandt werden musste, und wie armselig und ungereimt oftmals ein auch nur halbwegs natürlicher Erfolg sich ausnehmen mochte; so durfte doch schlechterdings ein Heraustreten aus dem ursachlich bedingten Zusammenhange des äussern oder innern, seelischen Geschehens nirgends zugestanden

werden. Sehen wir doch an der Darstellung des vierten Evangelisten zufällig einmal ganz deutlich, wie das angebliche Wunder des Seewandelns sich einfach, wie *Paulus* geistreich bemerkt, als ein bloss philologisches Wunder der Ausleger, d. h. dahin aufklärt, dass Jesus nicht über den See, sondern am Ufer um die nördliche Spitze herumgegangen war, um den landenden Jüngern wieder zu begegnen, während es ihnen im Morgennebel so vorkam, als ob er über's Wasser gewandelt wäre! Was steht dann im Wege, statt einer wunderkräftigen Stillung des Sturmes nur die tröstliche Voraussage seines baldigen Endes ebenso anzuerkennen, wie sich das am unfruchtbaren Feigenbaume vollzogene Strafwunder kurzer Hand in eine blosse Voraussage seines nahen Absterbens umsetzen liess? Oder wäre es denn so schwer, sich irgendwie vorzustellen, wie bei der Hochzeit von Kana in den grossen steinernen Krügen ohne Zauberei die drei Ohm Wein als heitere Ueberraschung und freundschaftliche Hochzeitsgabe dargeboten wurden? Und warum sollte nicht gelegentlich Jesus durch Mittheilung seiner eignen Reisevorräthe allen übrigen Anwesenden mit gutem Beispiele vorangegangen sein können, um die wunderbare Speisung der vier- oder fünftausend Mann als ein freiwilliges Zuschussmahl oder Picknick erscheinen zu lassen?

Unter den Händen eines so auskunftreichen Evangelienerklärers war dann nicht bloss die Jaeiros-Tochter nebst dem Jüngling von Nain ganz natürlich nur scheintodt gewesen, sondern auch Lazarus wurde nur aus dem Grabe herausgeholt, nicht aber vom Tode erweckt, da wir ja bei der jüdischen Unsitte des frühen Begrabens nicht die geringste Sicherheit haben, dass auf dem Bett im Hause des Jaeiros oder auf der Bahre vor den Thoren von Nain, ja selbst in der Familiengruft von Bethanien die todtgeglaubte Person auch eine wirklich gestorbene war! Wer wollte unter solchen Umständen

mit den Wirrköpfen von Evangelisten desshalb hadern, dass sich nach ihrer Darstellung bei allen diesen Gelegenheiten Jesus nicht als ein Solcher benimmt, der einen blossen Scheintod entdeckt?

Wer mit derartigen Nothhülfen dem einfachen Wortlaut und Sachverstande der evangelischen Erzähler im Interesse der Aufklärung zu entrinnen meinte, konnte auch bei den Heilungswundern Jesu nicht in Verlegenheit sein. Die Blutflüssige von Caesarea Philippi genas durch die landesbekannte Heilwurzel, die im Weichbilde des alten Filistergottes Beelzebub wuchs. Bei den angeblichen Heilungen der Aussätzigen wird mit Lukas (17, 14 f.) das plötzliche Reinmachen in Abrede gestellt oder eine bereits stattgehabte Heilung durch ein blosses Reinsprechen schliesslich nur bestätigt. Die angeblichen Heilungen in die Ferne werden ohne Weiteres in die Nähe gerückt. Gelähmte werden durch eindringliche Zusprache Jesu nur von ihrer melancholischen Einbildung geheilt, und auf den wahnwitzigen Einfall des besessenen Gadareners wäre Jesus nur eingegangen, um den Rasenden von seiner Narrheit ebenfalls durch psychische Behandlung zu befreien. Ein verstellter Kranker, der viele Jahre lang beim Heilbade von Bezetha (Bethesda) auf Kosten mitleidiger Seelen sein Handwerk getrieben, wird nur entlarvt und polizeilich heimgesucht! Kurz, wer's nur jetzt noch vermöchte, die Schaaren jener von Jesus einst geheilten Blinden und Lahmen, Tauben und Stummen, Aussätzigen und Besessenen zu einer Heerschau auf lichtfreundlichem elysäischem Felde dem Doctor *Paulus* in's Verhör zu stellen, würde den evangelischen Wunderdoctor federleicht über die Klinge springen sehen, um dem menschenfreundlichen sokratischen Weisen als einem galiläischen Wanderarzt und Landrabbinen über die Jahrhunderte hinaus die vertrauliche Bruderhand reichen zu können.

Dass sich die nüchternen Führer des Zeitalters der Aufklärung ihren galiläischen Sokrates als Religions- und Sittenverbesserer gerade so gescheidt, als sie selber waren, und nur knapp ein wenig besser ausmalten, als sie zu sein glaubten: diess lag ganz in ihrer Art und in der selbstgenügsamen Weise jener Zeit. Aber der Thaten- und Leidensauszug dieses aufgeklärten Lebens Jesu sank wenigstens nicht zu einem blossen Spiel herab, das die Vorsehung mit dem Menschengeschlechte spielte. Denn wie ernst und würdevoll bei der kirchlich-gläubigen Auffassung des Lebens Jesu die Haltung des Heilsträgers auch erscheint, er spielt doch immer nur eine geliehene Rolle. Die bewegenden Mächte, von welchen die Schachzüge des vom Himmel herabgekommenen Königs der Wahrheit bis zum Siegesmatt des Gekreuzigten im Evangelium fortgeschoben werden, sind dem Boden der natürlichen Lebens- und Gemüthswelt vollständig entrückt. Der König, dessen irdisches Matt durch ein letztes himmlisches Schach zum Siege umschlägt, bleibt als willig hingegebenes Werkzeug jenseitiger Zwecke nur ein Automat in der Hand der Vorsehung. In der „denkgläubigen" Auffassung des Lebens Jesu ist diess anders. Hier wurzelt der Nazarener im festen Grunde der irdischen Menschengeschichte. Er wächst aus dem triebkräftigen Boden des galiläischen Volkslebens unter den nachweisbaren Einflüssen seiner Umgebung hervor. Er spielt seine natürlich-menschliche Rolle ohne Anlehen und Hülfen vom Himmel. Das musste diesen Standpunkt allen Solchen empfehlen, die sich durch das wissenschaftliche Gewissen nicht minder, wie durch das Urtheil des schlichten Menschenverstandes gedrungen fanden, in der Weltgeschichte aller Wege nur natürlich-bedingte geistig-sittliche Verhältnisse als wirksam anzuerkennen, alle himmlischen Hebel aber bei Seite zu setzen.

Der altberühmte Heidelberger Gottesgelehrte hatte sein von allem Uebernatürlichen und Wunderhaften ausgeklärtes „Leben Jesu“ als das zusammenfassende Ergebniss seiner hausbackenen Evangelien-Erklärung gerade in demselben Jahre (1828) vom Stapel laufen lassen, als der greise Züricher Antistes mit dem Bewusstsein ins Grab stieg, durch seine vollgläubig-weihevolle Geschichte des Welterlösers vielen Tausenden ein Führer zu den Triften des Heils geworden zu sein. Auf den lichtfreundlichen Höhen, über welche der „denkgläubige“ Meister der natürlichen Wunder-Erklärung seine Heerde führte, wehten zwar kühlere Lebenshauche, als auf den saftigen Weidegründen jenes kaum vom leisesten Zweifel angewehten frommen Wunderglaubens, der sich von den Hochalpen des Denkens in scheuer Entfernung hält. Aber wenigstens in Hinsicht auf rechtschaffene Früchte für's Leben durften sich diejenigen, welche sich in treuer Nachfolge des Weisen von Nazareth nur nüchtern an den durch die Zeit abgeklärten Geist der Wahrheit hielten, getrost mit jenen frommen Sonntagskindern messen, welche für ihr irdisches Tagewerk die Salbung mit dem vom fleichgewordenen Gottessohne persönlich ausgespendeten heiligen Geiste nicht meinten entbehren zu können. Und so würden vollgläubige und aufgeklärte Bekenner Jesu vermuthlich noch lange friedlich oder misstrauisch in ihren Kreisen sich nebeneinander bewegt haben, ohne sich des jüngsten Tages zu versehen, wenn sie nicht aus den schwäbischen Bergen durch ein Feuerzeichen beunruhigt worden wären, das den Erschreckten wie eine in das gemeinsame Heiligthum geschleuderte Brandfackel vorkam.

Man hätte erwarten dürfen, dass in den Augen jener Nüchternen, die aus den Sittensprüchen und Gleichnissreden ihres Weisen von Nazareth ihren Hausbedarf für die Regelung des Lebens vom Rocken span-

nen und mit einem Christus ohne himmlischen Heiligenschein zugleich ein Leben Jesu ohne erborgten Wunderglanz besassen, die evangelischen Geschichtsschreiber auch nicht ein Jota vor den Profangeschichtschreibern voraus hatten, welche uns den in Sage und Fabel gehüllten Ursprung Roms oder das wundervolle Wanderleben eines Apollonius von Tyana schildern. Wem die Erzählung eines Livius von der Liebe des Kriegsgottes zur keuchen Vestalin und von der Wiege des Romulus im Schilfe des Tiberflusses nicht die Ueberzeugung beibrachte, dass dergleichen der Entstehung Roms wirklich vorausgegangen sei; welchen Grund könnte ein solcher nüchterner Leser noch haben, das Vorbereitungsgeschäft des Engels und des heiligen Geistes für die Bettung des Messias in der Krippe von Bethlehem mit gläubigern Augen anzusehen, diese nicht kurzer Hand ins Reich der Dichtung und Fabel zu weisen? Bei wem durch die Biographie des Philostratus nicht der Glaube an die göttliche Abkunft und Himmelfahrt des neupythagoräischen Wundermannes von Tyana gewirkt wurde, was sollte solchen Zweifler veranlassen, beim galiläischen Wundermanne eine Ausnahme von der allgemeinen Geschichtsregel zu machen und die wundersame Mähre vom Erdenwandel des Gottessohnes für etwas anders als einen biographischen Roman über den Urheber des Christenthums anzusehen?

So etwa dachte der junge Doctor im Tübinger Stift, welcher die Welt im Jahr 1835 mit seiner „mythischen Ansicht" vom Leben Jesu überraschte. Der Zufall, um es kurz zu nennen, wäre bei der Entstehung des Christenthums geradeso, wie bei der Gründung Roms, zum Dichter geworden und hätte auf die Bildebene des weltgeschichtlichen Schauplatzes eine Kette von Ereignissen hingezaubert, die sich von den absichtlichen Erfindungen der dichtenden Einbildungskraft nicht unterscheiden liessen. Nur aber mit dem Unterschiede,

dass nicht ebenso, wie Romulus und Remus, der Stifter des Christenthums als geschichtlich-wirkliche Person verschwinden sollte, sondern dass ähnlich, wie bei dem historischen Romane des Philostratus, dort ein Mann Namens Jesus, der wirklich gelebt hat, den geschichtlichen Ausgangspunkt für die Dichtung bildete. Und man hätte nur noch die fruchtbare Quelle aufzufinden, aus welcher die Gebilde abzuleiten wären, womit die Persönlichkeit dieses Mannes umsponnen wurde, dessen wirkliche Geschichte sich mit wenig Worten erzählen liess.

Aus Nazareth, wo seine Eltern gelebt und wo er in der Umgebung der galiläischen Berge aufgewachsen wäre, hätte sich Jesus als der Sohn des Zimmermanns Josef und der Mariam zur Zeit des Kaisers Tiberius, ungefähr in seinem dreissigsten Lebensjahre, in das judäische Land an den Jordanfluss begeben, wo sich seit Kurzem ein sonderbarer Heiliger Namens Johannes aufhielt, welcher in der Weise des althebräischen Profeten Elias seine Zeitgenossen zur Busse aufgerufen hätte, weil das Reich Gottes nahe sei. Und jeder Adamssohn, der die Beschneidung empfangen hatte, sollte zum Beweise, dass ihm des Busspredigers Mahnung und Zukunftsverheissung einleuchtete und zu Herzen ging, vor dessen Augen in die kühle Fluth des altheiligen Landesstromes steigen, um die Taufe zu empfangen. Auch der junge Nazarener hätte sich willig dieser Forderung unterzogen, dabei aber noch etwas anders, als blosse Bussregungen in sich verspürt. Nachdem der freimüthige Täufer Johannes durch seinen Unstern bald vom Schauplatze abgerufen worden war, empfand der junge Galiläer den lebhaften Drang, nun seinerseits als Verkündiger und, wenn es Gottes Wille wäre, als Führer jenes Himmelreiches aufzutreten, dessen Herrlichkeiten jedem Sohne Abrahams und Jaqôbs längst durch den Mund der alten Profeten bezeugt und urkundlich verbrieft

galten. Eine Zeit lang wäre der Nachfolger des Johannes im jüdischen Lande galiläischen Antheils als Volkslehrer und Sittenprediger umhergezogen. Er hätte die Heuchelei und Werkheiligkeit der herrschenden jüdischen Religionsparteien ebenso freimüthig bekämpft, wie sein Vorläufer, zugleich aber mit grösserem Erfolg als dieser die heildürstende hungernde Welt zu jenem Himmelreiche eingeladen, als dessen gesalbter König (Messias) selber gelten zu wollen er nicht undeutlich zu verstehen gab. Ob es aber mehr dieser letztere Umstand, als der rücksichtslose Freimuth des kühnen Weltverbesserers war, was den Neid und Hass der Pharisäer und Schriftgelehrten gegen Jesus aufregte; genug, der beim römischen Landpfleger Pilatus verklagte Galiläer endete während seines Aufenthaltes in Jerusalem am Paschah-Feste als ein Opfer des Hasses der Pharisäer am Kreuze. Bei seinen Anhängern aber begründete sich aus dem nachhaltigen Eindrucke seiner Persönlichkeit und Lehr-Wirksamkeit die Ueberzeugung, dass er geistig unter ihnen fortlebe und in den Himmel erhoben worden sei. Er galt sofort im Kreis dieser Anhänger als Jesus der Christos oder Messias.

Diese Thatsachen waren für *Strauss* als das „einfache historische Gerüst des „Lebens Jesu“ übrig geblieben, nachdem der übernatürliche Lebensanfang, die wunderhaft ausgeschmückte Lebensmitte und der ebenso wunderbare Lebensausgang der evangelischen Geschichte als ein Gewebe frommer Dichtungen vom dürftigen Wahrheitskerne losgelöst worden war. Erst der unter den Anhängern des Gekreuzigten lebendig fortwirkende Glaube an die Messias-Würde ihres Meisters soll den Saft geliefert haben, aus welchem die dichtende Einbildungskraft als heilige Kreuzspinne die Fäden zog, um jenes geschichtliche Gerüst mit den sinnvollen Gewinden frommer Dichtungen zu umspinnen, zu welchen das alte Testament aus Gesetz und Profeten den Aufzug lieferte.

Man sah in Jesus nicht bloss den Gesalbten des Herrn, von welchem die Profeten geredet hatten; man erblickte in ihm zugleich jenen wahren Profeten, von welchem es (5 Mosis 18, 18. Joh. 6, 14) heisst, dass ihn Jahweh aus seinem Volke erwecken und seine Worte in dessen Mund geben wolle. Als der Israêls-Profeten letzter und grösster musste Jesus in seinem Leben und in seinen Thaten Alles nicht etwa blos vereinigt, sondern noch überboten haben, was die Profeten des alten Bundes gethan und erlebt hatten. Als Erneuerer und Vollender des göttlichen Gesetzes durfte Jesus hinter dem ersten Gesetzgeber Israêl's in keinem Stücke zurückbleiben; es musste an ihm Alles in Erfüllung gegangen sein, was sich in der Weissagung der Profeten an die Vorstellung vom Gesalbten Jahweh's knüpfte und was sie sich zu allen Zeiten von demselben versehen hatten.

So dachte, so rechnete man (meint *Strauss*) im Kreis der gläubigen Verehrer Jesu; so sah man den Gekreuzigten auf allen seinen Lebenswegen, in allem seinem Reden und Thun nur immer im Spiegel dieser vergangenen Volksgeschichte, die in den heiligen Büchern des alten Testaments vor Augen lag. Durch Wunderthaten war das Leben Moseh's nicht minder, wie des grossen Israêlsprofeten Elias verherrlicht worden; wie durfte Jesus hinter diesen seinen Vorläufern zurückstehen! Und bildete sich auch sonst am hellen Tageslicht der Geschichte um bedeutende Persönlichkeiten, an deren Auftreten und Wirken sich tief eingreifende Umwälzungen knüpften, frühzeitig ein Kreis von sagenhafter Ausschmückung des geschichtlich Thatsächlichen; so wurde ähnlich auch bei dem merkwürdigen Galiläer hier ein bestimmter Vorfall, dort eine Rede oder Handlung der Ausgangspunkt für Dichtungen oder Sagen, wodurch das Geschichtliche in eine übernatürliche Beleuchtung gestellt oder mit wunderbaren Zügen ausgestattet wurde. Keine Art von betrügerischer Absicht

oder schlauer Erdichtung hätte dabei stattgefunden. Unbewusst vielmehr und absichtslos wären die landläufigen frommen Vorstellungen nicht durch einen Einzelnen, sondern durch das gemeinsame Thun Aller zusammen, auch nicht mit Einem Male, sondern allmälig und unvermerkt in die Gestalt von Erzählungen eingekleidet und im zweiten und dritten Munde erweitert und ausgeschmückt worden. Erst die später erfolgte schriftliche Aufzeichnung hätte das fernere Wachsthum der Sage geschlossen.

Von diesem Gesichtspunkt aus hatte *Strauss* die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu, die Geschichte seines öffentlichen Wirkens, die Berichte über sein Leiden und seinen Tod betrachtet. Die überschwängliche Vorstellung von Jesus und das wunderhafte Bild von seinen Thaten, wie es uns in den Evangelien entgegentritt, soll erst nach seinem Tode im Schoosse seiner Gemeinde allmählich entstanden sein. Auf Grund dieser Evangeliendarstellung hätte dann die Kirche in Jesus den Gottmenschen, d. h. eine Persönlichkeit erblickt, in welcher göttliche und menschliche Eigenschaften und Thätigkeiten so mit einander verschmolzen worden wären, dass das göttliche Wesen zugleich als menschliches geleibt und gelebt hätte. Eine solche Vorstellung widersprach aber gleicher Maassen der sonstigen geschichtlichen Erfahrung, wie den Gesetzen des Denkens und einer natürlich-geschichtlichen Lebensentwickelung. Wie mochte sich der Sohn der Aufklärung aus dieser Klemme retten? Durch die *Hegel*'sche Philosophie schien ein glücklicher Ausweg gegeben zu sein. Als ein Sohn der Aufklärung des vorigen Jahrhunderts hatte Hegel der Welt eine Art philosophischer Religion dargeboten, die durch den Schein des Christlichen dem Volke unanstössig sein und dagegen der denkenden und wissenschaftlich gebildeten Welt Ersatz für das Christenthum bieten sollte, dessen Wesen und Kern im gebildeten

Bewusstsein des Zeitalters abhanden gekommen war. Der neuweltliche „Meister derer, welche wissen", war wenigstens so ehrlich, als den Kern des Christenthums den Gedanken der Gottessohnschaft Jesu anzusehen und in dem sokratischen Weisen von Nazareth nur einen ärmlichen Nothhelfer der Aufklärer zu erblicken, der im fortgeschrittenen Bewustsein der Zeit nicht länger vorhalten könne. Gerade vor dem Gottessohne und menschgewordenen Gotte des alten Glaubens hatte der gesunde Menschenverstand des Dr. *Paulus* stille gestanden. Durch die *Hegel*'sche Spiegelfechterei war derselbe wieder in Gang gebracht worden. An die Stelle eines einzelnen und einzigen Gottmenschen, mit welchem der Philosoph des neunzehnten Jahrhunderts Nichts anzufangen wusste, sollte die Jdee der Gottmenschheit treten, die biegsam und dehnbar genug war, um den Altgläubigen eine Nase zu drehen. Die Idee der Einheit des Göttlichen und Menschlichen sollte gewissermassen die Rolle der Hefe übernehmen, mittelst deren sich der irdische Teig des diesseitigen Gottesreiches heben sollte, um ein gutes hausbackenes geistig-sittliches Lebensbrod zu werden.

In dieser Idee von der Einheit des Göttlichen und Menschlichen sah der schwäbische Jünger *Hegel*'s das Rettungsboot, welches aus dem kritischen Schiffbruche des Lebens Jesu wenigstens einen idealen Christus an's Land brächte. Statt in Jesus als einzelner und in ihrer Art einziger Persönlichkeit die Vereinigung göttlicher und menschlicher Eigenschaften verwirklicht zu sehen, was für das folgerichtige Denken einen sich selbst aufhebenden Widerspruch enthält, sollte wenigstens die über der wirklichen Menschenwelt und ihrer Geschichte schwebende Idee eines solchen Menschen in der Meinung gerettet werden, dass mit deren verständiger Ausbeutung der Kern des Christus-Glaubens in seiner Fruchtbarkeit nicht beeinträchtigt würde. Der Gedanke der menschlichen Gattung sollte zugleich mit der Vorstellung voll-

endeter Menschlichkeit als der in Wahrheit menschgewordene Gott gelten. Durch das Band des Gedankens sollte die Zersplitterung des allgemein menschlichen Lebens- und Geistesgehaltes zusammengehalten werden. Die Idee der menschlichen Gattung sollte als der Sterbende zugleich der ewig Auferstehende sein, und das soll sich alle Tage fortwährend im einzelnen wirklichen Menschen wiederholen. In der Idee des Menschen soll sich das Göttliche und Menschliche ewig in einander verschlingen. Nicht zwar so, als ob nun die Menschheit als unterschiedslose Masse, nach allen ihren Gliedern und Theilen, also jeder Paul und Peter, in gleicher Einheit mit dem Göttlichen sich befände. Vielmehr liege bei jedem Einzelnen die göttliche Ausstattung nur zu Grunde, gleichviel ob er die Braut heimführe oder nicht! Zu ihrer vollen Wirksamkeit komme die göttliche Begabung nur auf einzelnen bevorzugten Punkten des menschlichen Gattungsschauplatzes, um von diesem aus auch bei allen Uebrigen sich möglichst ins Leben zu rufen. Nur auf den Höhen der Menschheit ständen als Genien oder geistlich sittliche Helden jene Geister, welche bleibend und schöpferisch auf die übrige Menschheit eingewirkt haben, während sich die Menge überwiegend als bewundernder Zuschauer, im besten Falle als schwacher Nachahmer und Nachtreter verhalten mag.

Vor den Augen dieser Armen im Geiste sollte nun Jesus in dem Reiche jener Genien der Menscheit eine bevorzugte — und warum nicht die höchste? — Stelle einnehmen. Aus der einsamen Höhe seiner angeblichen Einzigkeit befreit, so meinte *Strauss*, werde Christus mit einem Kranze von Heiligen umgeben, nur dass diese freilich nicht lauter kirchliche Heilige seien. Sondern wie sich in der Hauscapelle des Kaisers Alexander Severus neben den Standbildern Christi auch das des Abraham und Orpheus befand, so gehe die Richtung der Zeit dahin, die Offenbarung Gottes in allen den

Geistern zu verehren, welche auf grössere oder kleinere Kreise ihrer Mit- und Nachwelt bestimmend eingewirkt haben. Aber aus der Reihe dieser Genien tritt der Mann, dem die religlös-sittliche Vollendung als Ziel seines Lebens vorschwebte, zur grossen Masse der Menschen darum in ein besonders enges Verhältniss, weil dem Menschengeiste die treibende Macht der Einbildungskraft ewig das Urbild eines Menschen vorgaukelt, wie er sein soll. Und wenn auch nicht als ein für alle Mal fertiges und abgeschlossenes, sondern als ein fortwährend sich läuterndes und mit dem Fortschritte der Menschengeschichte sich auch selber stets erweiterndes und fortbildendes Musterbild, so mag dieses doch im Weisen von Nazareth gleichwohl seinen ewigen Träger haben und die jeweilige Gegenwart durch einen unzerreissbaren Faden unverrückt mit dem weltgeschichtlichen Galiläer verknüpft bleiben. Denn zu derjenigen Gestalt, in welcher dieses Menschheits-Urbild jetzt in uns lebt und wirkt, hätte der „historische Christus" oder der Jesus der Geschichte durch Lehre und Leben trotz aller Lücken, Trübungen und Einseitigkeiten immerhin einen so erheblichen Beitrag geliefert, dass er unter den Fortbildnern des Menschheits-Ideales zwar weder als der Erste, noch als der Letzte, doch aber stets in erster Linie stehen müsse und dass sich an das in diesem Betracht von Jesus Dargebotene oder Geleistete auch alle künftige Fortbildungen auf's Beste anlehnen.

An diesen „idealen Christus" also soll sich fernerhin die Welt in der Ueberzeugung klammern, dass darin das unvergänglich Wahre im Christenthume enthalten sei. Die „mythische Ansicht" vom Leben Jesu und der „ideale Christus", diess waren die neuen Stichworte, welche durch *Strauss* auf die Bahn gebracht, ein Viertel-Jahrhundert lang im Munde der aufgeklärten Bekenner Jesu blieben, um in den Bethäusern der deutsch-katholischen Gemeinden wie bei den Sprechern der protestan-

tischen Lichtfreunde einen gemeinsamen Nothplatz neben der Kirche zu finden und uns endlich sogar als ein neues Evangelium aus dem katholischen Frankreich über den Rhein entgegen zu klingen. Wie eine neue Mode wurde von Paris her die schwäbische Kunde eingeführt, dass man sich nicht ferner von einer Legende irre führen lasse, die den grössten Sterblichen zu einem Gotte gemacht habe, um zugleich die Welt durch die leidenschaftliche Erregung einer Schwärmerin mit einem aus dem Grabe Auferstandenen zu beschenken. Man dürfe die erhabene Person, welche noch heute jeden Tag das Geschick der Welt leite, wohl göttlich in dem Sinne nennen, dass er sein Geschlecht den grössten Schritt zum Göttlichen habe thun lassen und in aller Zukunft von keinem Grössern übertroffen werden möge. Man möge selbst zugestehen, dass er weder von Sünde noch von Irrthum freigewesen sei und dass seine Jünger in blinder Anhänglichkeit uns viele von seinen Fehlern verhehlt haben werden; so habe er sich trotzdem aus der gleichförmigen Masse gewöhnlicher Menschen wie die höchste der Säulen erhoben. Im Genius des unsterblichen Galiläers habe sich Alles verdichtet, was es Gutes und Erhabenes in der menschlichen Natur gebe.

War diess im Wesentlichen dasselbe Modell, wonach sich der schwäbische Kritiker des Lebens Jesu den „historischen Christus" zugeschnitten hatte, so brachte der Franzose die Mumie des galiläischen Landrabbinen nur in lebensvollerer Haltung, im strahlenden Glanze des Weltbeglückungsstrebens und im rührenden Scheine des Dulderschicksales auf die Bühne. Hatte der Gallische Hahn zu einer neuen Verleugnung des Herrn oder zu einer Ehrenrettung desselben vor den Ohren des Christvergessenen Jahrhunderts gekräht? Suchen wir die Antwort auf diese Frage!

Im Jahre 1862 war erst leise, dann immer bestimmter durch die Tagesblätter die Kunde über den

Rhein gedrungen, dass der Pariser Akademiker *Ernst Renan* im Stillen Anstalten mache, Frankreichs *David Friedrich Strauss* zu werden, oder auch etwas mehr! Als Leiter einer fanzösischen Unternehmung zur Durchforschung des alten Fönikiens hatte derselbe auch die benachtbarten galiläischen Berge, wie die dürren und trostlosen Umgebungen von Jerusalem besucht. Er hatte in die fönikischen Thäler des Libanon die Ueberzeugung mitgenommen, dass wenigstens Jerusalem, wo einst das verstockte jüdische Pharisäerthum seinen Sitz hatte, nimmer die weltgeschichtliche Revolution hätte hervorbringen können, die der kühne Galiläer vollbracht habe. Auf seinen Streifzügen nach den Umgebungen des wunderschönen galiläischen Meeres, die der Schauplatz der evangelischen Geschichte gewesen sind, nahm diese selbst für den leichterregbaren Geist des Franzosen einen lebendigen Körper an. Es ging ihm eine Ahnung von der Uebereinstimmung des Lebens Jesu mit der Landschaft auf, die der wundersamen Geschichte als Rahmen diente. Wie eine Eingebung vom Genius des Landes war ihm ein neues „fünftes Evangelium" vor die Augen des Geistes getreten.

Er hatte sich sagen müssen, dass durch alle Bemühungen deutscher Forscher auf das Geheimniss des Lebens Jesu selbst kein neues Licht gefallen sei. Die Frage: „Was dünket euch um Christus?" war ihrer Lösung um Nichts näher gerückt. Der Pariser Akademiker, dessen Geist von protestantischem Prüfungsgeist einen Hauch verspürte, hatte sich von den Ergebnissen deutscher Evangelienforschung soviel angeeignet, dass ihm aus der Geschichtserzählung des nach Markus genannten Evangeliums in Verbindung mit den Spruch- und Redesammlungen des Matthäus ein zwar zerrissenes, aber noch lesbares Evangelium entgegentrat, dessen Lücken sich ihm theils aus der Arbeit des dritten Evangelisten, theils aus den noch kostbareren Zügen,

die das vierte Evangelium darbot, zu einem lebensvollen Bilde zu ergänzen schienen. In einem Maronitendorfe im Libanon hatte er mit flüchtigen Pinselstrichen sein „fünftes Evangelium“ entworfen, um nach seiner Heimkehr in die Weltstadt an der Seine den Entwurf zu vollenden und aus dem Thalmud und den Kirchenvätern seiner Darstellung nur das wissenschaftliche Fussgestell zu geben, sonst aber aus den Schranken der Schule heraustretend die gelehrten Eingeweide nur kaum nebenher sehen zu lassen.

Das Buch erschien (1863) und wurde in Frankreich wirklich wie ein neues Evangelium verschlungen. Es überschreitet den Rhein, dringt über die Alpen, über die Pyrenäen, über den Kanal. Es wird von französischen Bischöfen verdammt, vom Papst unter die verbotenen Bücher einregistrirt, aber für die nach dem Verbotenen nur um so lüsternere Lesewelt gut oder schlecht in alle gebildeten Sprachen übersetzt, um bevor es noch den Jahrestag seines Erscheinens erlebt hatte, in der Hand jedes Gelehrten, in jedem öffentlichen Lesezimmer, in jeder Leihbibliothek sich vorzufinden, auf keinem Näh- und Theetsche zu fehlen, in jeder Werkstube einen Platz zu haben und heimlich von jedem Schullehrer und Küster gelesen zu werden. Wir fragen verwundert, was dem „Leben Jesu“ von *Renan*, welches zu der durch *Strauss* auf die Bahn gebrachten „mythischen Ansicht“ sachlich kaum etwas Neues hinzufügte, zu einem so beispiellosen Erfolge verhalf.

Das heutige Gebirgsstädtchen El-Nâsirah gilt schon viele Jahrhunderte lang für den Platz, wo die Wiege Jesu gestanden hätte. In den reizenden Umgebungen dieses Ortes hatte der fönikische Alterthumsforscher einige köstliche Tage verbracht und die schmachtende Anmuth der schönen Galiläerinnen lebhaft und tief empfunden. Von dem Druck erleichtert, der mitten in der Verödung des heiligen Landes durch die Türken-

herrschaft dem fremden Besucher auf der Seele lastet, hatte dort *Renan* zwar eine flüchtige Ahnung seiner „vielleicht frivolen Bestimmung“ verspürt, war aber zugleich glücklich über jeden Zweifel hinausgehoben worden, ob die dort so entzückend sich eröffnende Aussicht in das grüne, wasserreiche Hügelland auch wirklich der Gesichtskreis war, welcher dem jungen weltgeschichtlich gewordenen Galiläer Jahre lang die Welt darstellte und die Wiege seiner Träume von höchstem Glück auf Erden gewesen sei. Auf der Hochebene von El-Nâsirah ward der Zauberspiegel aufgerichtet, worin der gewandte Franzose die Ursprünge des Christenthums erschaute.

In der galiläischen Heimath des Hohenliedes und der Gesänge des Vielgeliebten hätte sich damals, wenn wir dem Zauberdeuter glauben dürfen, das Leben des Volkes zu jenen überirdischen Träumereien vergeistigt, worin sich Himmel und Erde, Geist und Stoff mit einander verschmolzen, um uns die Entstehung des Christenthums als eine köstliche Idylle hinzustellen, hinter welcher sich das Schicksalsbild der Menschheit als erhabenes Ideal eines Himmelreiches auf Erden bewegt hätte. Die lebhafte Einbildungskraft der genügsamen und leicht zu befriedigenden, nur aber viel Wein trinkenden Galiläer hätte es zuerst gewagt, sich einen volksthümlichen Messias bei Hochzeitsmahlen vorzustellen, der sein Gefolge wie einen Zug von Brautführern betrachtet und die Buhlerin wie den ehrlichen Zakchäus zu seinen Festen gerufen hätte. Dass die Arbeit unnütz sei, diess wäre ein wesentlich galiläisches Gefühl gewesen. Denn in diesem Lande, das von Milch und Honig strömte, habe man nicht für den andern Tag zu sorgen nöthig gehabt. In diesen galiläischen Bergen, wo die kühnsten Räuber Jahr aus Jahr ein ihr Wesen trieben und das Eigenthum als Diebstahl galt, hätte man heute nicht gefragt, woher man morgen

Speise und Trank nehmen möchte. Armuth sei dort als ein Gut erschienen, Bettelhaftigkeit für eine Tugend geachtet worden.

Ein irdisches Paradies lachte bei den Ufern des Jordan. Wie ein beständiges Zauberleben seien die Tage der schlichten Fischer am wunderschönen See Genêzareth dahin geflossen. Wenn sie sich auf den sanften Wellen des Sees schaukelten oder des Nachts an seinen lieblichen Ufern schliefen oder beim Sternenglanz und Mondschein unter tiefblauem Sommerhimmel selige Nächte verbrachten: da hätten die einfachen Seelen dieser grossen Kinder, die nur von Worten und Träumen lebten, schon ganz den Wohlgeruch aus einer andern Welt empfunden und einen wirklichen Vorschmack vom Reiche Gottes genossen. O glücklich! ruft der Mann aus, der dieses merkwürdige Land mit leiblichen Augen sah, ja glücklich! wer diese unvergleichliche Täuschung auch nur einen Augenblick theilen könnte! Wie lang dauerte diese Trunkenheit? Man weiss es nicht! Mass doch Keiner die Länge der Zeit, und eine Woche war ein Jahrhundert!

Von diesem schönen Traume, möchte uns der Franzose einreden, habe die Menschheit seitdem geträumt. Noch heute, nach so vielen Jahrhunderten, bestehe unser Trost darin, den schwachen Duft dieses Traumes nachzugeniessen und aus dergleichen Utopien der Landsleute Jesu das Stück Wahrheit heraus zu finden, das darin verborgen gewesen. Eine Botschaft des Heils für die Armen, für die vom obern Strome des Volkslebens Ausgeworfenen, für die von der herrschenden Gesellschaft Verstossenen sei das Evangelium vom Himmelreiche nach der Meinung des jungen social-demokratischen Juden bestimmt gewesen, der für Sünder und Gefallene, für Zöllner und Huren ein Herz gehabt habe!

Zur Höhe dieser galiläischen Idylle des menschenfreundlichen Nazareners habe sich freilich die eigene Familie desselben nicht aufzuschwingen vermocht. Wollte doch die Sage wissen, Jesus sei von seinen Angehörigen fast mit Gewalt zur Busse und Sinnesänderung durch die Taufe im Jordan getrieben worden! Die Seinigen schlugen es ihm rundweg ab, an seine volksthümliche Sendung zu glauben. Und auch in seiner Vaterstadt Nazareth mochte man sich nicht entschliessen, einen Gesalbten Gottes oder einen Sohn Davids in dem jungen Manne anzuerkennen, dessen Brüder, Schwestern und Schwäger man täglich auf den Strassen sah und dessen Familie in der „weissen Stadt auf dem Berge" wenig Ansehen genoss. Ja, wenn uns Lukas recht berichtet hat, machte man sogar dort beim ersten öffentlichen Auftreten des neuen Volksprofeten den Versuch, ihn von einem beim Städtchen gelegenen Kegelfelsen, dem noch heute sogenannten Sturzberge, herabzustürzen. Wie wenig sich Jesus dadurch auch entmuthigen liess, so war diese Erfahrung doch der Grund, dass er das beim galiläischen See gelegene Naûmsdorf (Kafarnaûm) gleichsam zu seiner zweiten Vaterstadt erhob und von hier aus in der Ufergegend dieses reizenden Landsee's sein Glück mit besserem Erfolge versuchte.

Den schnöden Nazarenern zum Trotz war ein Rabbi mehr im Lande, und zwar der allerliebenswürdigste. Die ehrlichen Galiläer fanden, dass er gut sprach und dass seine Gründe für das, was er ihnen zu sagen hatte, überzeugend waren. Die Stimme des jungen Zimmermannes gewann bei seinem öffentlichen Auftreten plötzlich einen ausserordentlich milden Charakter. Ein unendlicher Reiz entströmte seiner Person, und wer ihn früher gesehen hatte, erkannte ihn jetzt kaum wieder. Sein liebenswürdiges Wesen und sein ohne Zweifel anziehendes Gesicht schufen einen Zauberkreis um ihn, dem sich nur schwer Jemand entziehen konnte. Dem

unendlichen Reize seiner Person, seinem eindringlichen Worte, seinen beredten Blicken verdankte er unter der jungen Bevölkerung des Landes, welche die Pedanterie der Gelehrten noch nicht ausgetrocknet hatte, die zahlreichen Eroberungen, denen gelegentlich zugleich der unschuldige Kunstgriff zu Statten kam, dass er sich stellte, als wisse er von demjenigen, den er gewinnen wollte, etwas Geheimes, oder dass er denselben an einen seinem Herzen theuren Umstand erinnerte.

Mit seinen Träumen von absolutem Glücke im Kopfe zog der Held auf einem Maulthiere, das sich eben nur im „fünften Evangelium" des Franzosen findet, im Gefolge seiner zu Fuss gehenden Jünger durch das fröhliche Galiläerland. Der Vielgeliebte kommt in ein Dorf oder Städtchen. Mit Kind und Kegel versammelt sich die neugierige Bewohnerschaft um den Unvergleichlichen. Er leidet es durchaus nicht, dass seine neidischen Jünger die jubelnden Kinder anfahren, die der Meister küsst und herzt. Wie ermuthigt diess die Mütter! Sie bringen ihre Säuglinge, damit er sie anrühre. Man bringt ganze Haufen von Kranken und Schwachen herbei, dass er sie heile.

Aber „warum hat unser hochgelobter Herr und Heiland nicht geheirathet?" Diese wichtige Frage hatte unsern altgläubigen Vätern viel Kopfbrechens verursacht. Beim fünften Evangelisten ist die Sache ganz klar. *Renan's* junger Zimmermann verheirathet sich nicht, um seine ganze Macht zu lieben auf dasjenige zu übertragen, was er als seinen himmlischen Beruf ansieht. Die ganze natürliche Zärtlichkeit seines Herzens verwandelt sich in einen seiner Person entströmenden allgemeinen Liebreiz. Die unendliche Sanftmuth seines Wesens setzt sich in eine Art allgemeiner Eifersucht für alle die schönen Geschöpfe um, die seinem himmlichen Vater dienen konnten. Unter diesen zarten Seelen musste der Wortführer des galiläischen Himmelreiches vor Allem Eroberungen

machen, und sie liebten auch wahrscheinlich mehr Ihn, als sein Werk. Aber was verschlägt diess? Wenn sie nur überhaupt liebten!

Zarte Frauenhände giessen dem Meister huldigend Oel auf's Haupt oder salben dem Boten des himmlischen Friedens verehrungsvoll die Füsse. Und dieser nimmt diejenigen, die ihn ehren wollen, gegen alle Verunglimpfungen der neidischen Jünger in Schutz. Auch schwache oder schuldige Frauen, die von so viel persönlichem Liebreiz überrascht, zum ersten Male die Anziehungskraft der Tugend fühlten, in Folge ihrer Fehltritte aber zur Demuth geneigt waren, näherten sich ihm als reuevolle Büsserinnen ganz offen und hingen um so leidenschaftlicher an ihm, als sich der junge Meister in diesen freien und vertraulichen, aber ganz moralischen Beziehungen zu Frauen von zweideutiger Aufführung ganz unbefangen bewegte. Einige dieser Frauen waren reich und versetzten den Gegenstand ihrer Verehrung durch ihre Habe in die Lage, bequem leben zu können, ohne sein Handwerk als Zimmermann oder Tischler ferner ausüben zu müssen.

Das Frauengefolge begleitet ihn bei seinen Wanderungen auf Schritt und Tritt, auch wo sie in den vier alten Evangelien nicht ausdrücklich erwähnt werden. Sie machen sich gegenseitig das Vergnügen streitig, ihn bei seinen Vorträgen zu hören und wo er zur Herberge war, der Reihe nach zu pflegen. Die treueste dieser ergebenen Freundinnen Jesu, Maria Magdalena, tritt uns als eine ganz besonders aufgeregte Person entgegen, deren leidenschaftliches Gebahren am Grabe des Meisters dem Scharfblicke des fünften Evangelisten ein ganz besonders inniges Verhältniss zu verrathen scheint. Zugleich aber sollen wir es damit verträglich finden, dass der Meister in der Nacht des Seelenkampfes neben den Wasserbächen, Weinbergen und Feigenbäumen seiner

Heimath auch der schmachtenden Augen anderer galiläischen Mädchen gedacht habe!

Das Gefolge seiner Verehrerinnen hatte ihn auch bei seinem messianischen Einzuge in der heiligen Stadt der Juden begleitet, ja sie blieben ihm bis zum Kreuze sogar treuer, als die galiläischen Fischer. Auch Frau Pilata tritt schliesslich bei unserm Franzosen in den Reigen der Anhängerinnen des Nazareners. Sie mochte denselben von irgend einem Fenster des Palastes aus gesehen haben. Sie sah ihn vielleicht in ihren Träumen wieder, und das Blut dieses schönen jungen Mannes, das vergossen werden sollte, verursachte ihr Alpdrücken. Wusste sie doch ohne Zweifel von ihrem Manne, dass die von dem sanften und idyllischen Galiläer beabsichtigte radikale Umwälzung mit zügellosen Volksaufständen und tollkühner Erhebung wider die Herodianischen Vierfürsten oder gar gegen die Römischen Adler Nichts zu schaffen hatte, dass es vielmehr dem unschädlichen Schwärmer nur um eine übersinnliche Umwälzung im Reiche der Gedanken und Träume galt.

Ob dabei ursprünglich auf gläubige Heidinnen mitgerechnet war oder nicht, was kümmerte sie diess? Steht es doch in *Renan's* Augen fest, dass Jesus die Heiden von der Theilnahme an seinem Gottesreiche wenigstens nicht geradezu ausschloss und dass uns der menschenfreundliche Galiläer ein oder zwei Mal auch in wohlwollenden Beziehungen zu Ungläubigen überrascht. Und obwohl er als treuer Sohn seiner Zeit mit seinen Anschauungen aus dem Judenthume hervor- und mit seinem Wirken über den jüdischen Kreis nicht eigentlich hinaus gegangen war, so hätte er gleichwohl seinem Volk und seinem Jahrhundert entgegengewirkt und den vollständigen Bruch mit dem Judenthume dargestellt. Denn keine Religion der Priester und äusserlichen Gebräuche, sondern eine Religion des Herzens sei sein Augenmerk gewesen. Der Gedanke, dass Gott im Geist und in der Wahrheit an-

zubeten sei, wäre der Blitzstrahl eines neuen Geistes in dunkler Nacht gewesen, und an dem Tage, da Jesus mit diesem Worte beim Jacobsbrunnen von Sychem den Kern seiner Lehre von der Allvaterschaft Gottes ausgesprochen, wäre er in Wahrheit Gottes Sohn gewesen, in dem Sinne nämlich, in welchem wir Heutige diesen Ausdruck verstehen. Habe immerhin jenes Wort achtzehn Jahrhunderte gebraucht, bevor nur ein unendlich kleiner Theil der Menschheit sich daran gewöhnt hätte, wie sollte dieser Blitz nicht einst heller Tag werden?

Denn dieser Tag hatte bereits begonnen, als *Renan* sich so äusserte. Von katholischer Seite bei den Deutsch-Katholiken, von protestantischer Seite bei den Lichtfreunden. Und der schwäbische Kritiker des Lebens Jesu, der sich nicht undeutlich als den geistigen Vater und Führer dieser freireligiösen Bewegung in Deutschland ansieht, hat in der neuen volksthümlichen Bearbeitung seines Lebenswerkes dem Franzosen mit Freuden und Anerkennung, wenn auch nicht ohne Einschränkung und Bedenken, über den Rhein die Hand gereicht. Wie sollte der deutsche Gelehrte das Geschick nicht bewundern, womit der linksrheinische Nachbar, dem Kenner wie dem Liebhaber zu gleichem Danke, die wirre Masse deutscher Forschungs-Ergebnisse mit Fleisch und Farbe zu umkleiden und statt eines Schattens aus dem Grabe vielmehr einen leibhaftigen Menschen inmitten seiner zeitgeschichtlichen Umgebung und vor einem lebendigen landschaftlichen Hintergrund vorzuführen verstand! Gleichwohl will der gewandte Pinsel, womit sich der Franzose bei seinen Landsleuten einen Hauptstein im Brett gewann, dem nüchternen deutschen Kritiker eher als ein Fehler, denn als ein Vorzug des Renan'schen Buches erscheinen!

Ob das lebenswarme und lebensfrische Bild des denkwürdigen Galiläers, womit der bei *Strauss* leer gebliebene Rahmen der Geschichte Jesu überm Rhein wieder ausgefüllt wurde, auch ein lebensw a h r e s Bild sei, darüber konnte

unter Tausenden kaum Ein Leser urtheilen, der die Mittel besass, am französischen Lebensbilde Jesu falsche Züge herauszufinden. Und dazu hatten wenigstens diejenigen nicht das Zeug, welche spöttisch erklärten, dass sie dem neuen „fünften Evangelium" die ältern Evangelien der Kirche vorzögen. Für die grosse Menge Solcher, welche sich in der Wirrsal der überlieferten evangelischen Geschichte bisher vergebens zurecht zu finden versucht hatten, durfte *Renan* billig als der glückliche Führer zu einem willkommenen Nothplatze gelten, wohin sich aufgeklärte katholische Christusverehrer vor der Sturmfluth des Zeitgeistes flüchten mochten, welche den trotz aller aufgerufenen Nothhelfer immer bedenklicher wankenden Felsen Petri mit fortzureissen droht. Ob dieser Nothplatz noch Raum genug oder festen Grund für den Tempelbau einer Religion der Zukunft enthalte, worin der „ideale Christus" als Tempelbild aufgestellt werden könne; ob der Tempel selber, zu dem der Deutsche den Riss, der Franzose die Füllung lieferte, nicht einem Fuchsbau gleiche, den Herr Reinecke-Renard aufgeführt hätte: zu dieser bedenklichen Doppelfrage verstieg man sich wenigstens in Frankreich nicht. Nur in deutsch-lutherischen Kreisen wollten polternde Altgläubige im Buche *Renan's* eine reine Schwindelei erblicken, wodurch die aufgeklärten Zeitgenossen am Narrenseil und die Ehrlichen hinter's Licht geführt werden sollten.

In der That durchzieht das französische Leben Jesu ein eigenthümliches Etwas, wodurch sich hinter dem Ernste *Renan's* der Schalk zu verrathen scheint. Zwar verschwindet auch bei *Renan* das übernatürliche Zwielicht, worin der vor- und rückwärts verlängerte Schatten des unvergleichlichen Galiläers in der evangelischen Vor- und Nachgeschichte erscheint. Erzählungen von etwas Uebernatürlichem werden vom Landsmanne Voltaire's und der Encyclopädisten schlechterdings nicht

als wirkliche Geschichte anerkannt, sondern höchstens als fromme, sinnvolle Legende verrechnet oder geradezu für absichtliche Erdichtung erklärt.

Die Ausstellung des evangelischen Wundergewandes überlässt *Renan* willig den heiligen Vätern von Trier, nicht darum zwar, weil Wunder überhaupt unmöglich seien, sondern weil bis jetzt kein Wunder durch Zeugenverhör als solches festgestellt sei. Aber er sieht ein, dass sich nicht alle Wunderheilungen und Teufelsbeschwörungen, welche die evangelische Legende einstimmig von Jesus erzählt, auf Krankenheilungen zurückführen und damit als ursprünglich natürliche Hergänge fassen lassen. Er meint, zur Zeit Jesu hätten allerdings Wunder als unerlässliche Merkmale des profetischen Berufes gegolten und die Fähigkeit, Wunder zu thun, sei damals als eine von Gott dem Menschen verliehene natürliche Gabe angesehen worden. In Uebereinstimmung mit seinem Zeitalter habe Jesus selber nicht allein an die Möglichkeit des Wunders geglaubt, sondern auch nicht die geringste Ahnung von einer durch Gesetze geregelten Naturordnung gehabt. Er sei vielmehr überzeugt gewesen, dass der Mensch mit Glaube und Gebet alle Macht über die Natur besitze.

Nur aber wäre Jesus, wie *Renan* will, erst spät und mit Widerstreben ein Wunderthäter geworden. Seine Wunderthaten seien eine Gewaltthat gewesen, die sein Jahrhundert an ihm verübt hätte, ein Zugeständniss, das er seinen Zeitgenossen gemacht habe. Und oftmals scheine er mit einer Art übler Laune die von ihm verlangten Wunder verrichtet zu haben. Der Franzose verlangt zugleich das Eingeständniss, dass im Leben Jesu gewisse Handlungen eine grosse Rolle spielten, die heutzutage als Zeichen von Betrug oder Blödsinn betrachtet würden. Gleichviel nun, wohin ihm der Anspruch Jesu an die Gottessohnschaft fallen mag; er nimmt keinen Anstand, im eigentlichen Glanzwunder der evangelischen

Geschichte, der Auferweckung des Lazarus, die Handlung eines Taschenspielers oder Schwindlers zu erblicken, welcher sich durch die Familie von Bethanien habe bestimmen lassen, ein zweideutiges Mittel für seinen Zweck zu benutzen und die Aufdeckung eines Scheintodes für eine Todtenerweckung auszugeben. Es sei nur ein Glück, dass der Wunderthäter in Jesus den redlichen Sittenlehrer nicht verdrängt habe! Der Wunderthäter und Teufelsbeschwörer seien gefallen, aber der religiöse Weltverbesserer werde ewig leben! Die Geschichte, behauptet der Pariser Akademiker, sei unmöglich, wenn man nicht offen zugestehe, dass es für die Aufrichtigkeit mehrere Maasstäbe gebe. Und wer die Menschheit bei ihren Einbildungen fasse und auf sie einzuwirken suche, solle nicht Tadel finden dürfen! Die grosse Zweideutigkeit, welche die Kraft Jesu ausgemacht hätte, sollte nach seinem Tode sein Reich aufrichten. Es gebe keine grosse Schöpfung, die nicht auf einer Legende beruhe; aber der einzige Schuldige in solchem Falle sei die Menschheit, die habe betrogen sein wollen!

Zum Schwindler wäre also, ohne Nachtheil für die geschichtliche Betrachtung, noch der Betrüger gekommen! Denn der Schwärmer in Jesus steht dem französischen Lebensbeschreiber vor Allem fest. Er bezweifelt nicht, dass der unvergleichliche Galiläer selbst den kühnen Griff über die Wolken hinaus sich hatte zu Schulden kommen lassen, woran unser aufgeklärtes Zeitalter so grossen Anstoss nimmt und der deutsche Kritiker durchaus nicht glauben will. Ein Mensch mit gesundem Kopf und Herzen, meint *Strauss*, könne sich nicht für ein übermenschliches Wesen gehalten, noch von seinem vorirdischen Dasein gesprochen haben. Wer so von sich geredet, wie der vierte Evangelist Jesum reden lässt, und Solches von sich gehalten habe, den müssten wir kurz und bündig für einen Narren erklären! Und

wie sollte ein solcher die weltgeschichtlichen Wirkungen hervorgebracht haben, die sich an Jesus knüpfen!

Wie viel unbefangener, welterfahrener und geschichtskundiger, als der schwäbische Gelehrte, urtheilt hier der geistreiche Weltmann! Anfangs zwar, gesteht er zu, hätte sich Jesus mit dem bescheidenen Titel Rabbi begnügt. Nach den bei der galiläischen Jugend und Frauenwelt gemachten Eroberungen habe ihm jedoch selbst der Titel eines Profeten und Gesandten Gottes nicht mehr genügt. Der Weihrauch der Menge wäre ihm zu Kopf gestiegen, ohne dass das galiläische Himmelreich und die Moralpredigt dabei gelitten hätte. Er legt sich den Rang eines übernatürlichen Wesens bei. Mit kühnem Sprung überschreitet er den für die Durchschnittsmenschen unüberschreitbaren Abgrund, den die Beschränktheit menschlicher Fähigkeit zwischen Gott und Menschen schafft. Er meint zu Gott in einem höhern und innigern Verhältniss zu stehen, als andere Menschen. Er betrachtet sich als mit Gott auf dem Fuss eines Sohnes zum Vater stehend, und die Leidenschaft, womit er von dieser Vorstellung besessen war, musste ihm jeden Zweifel benehmen, ob es damit auch richtig stehe! Eine Weile ging Alles gut und er befand sich ganz wohl dabei. Erst nach und nach empfand er den Zwang einer Rolle, die täglich grössere Ansprüche machte und täglich schwerer zu behaupten war. Beim Grabe des Lazarus mochte es ihm schon etwas bange geworden sein. Darum musste ihm der Tod als willkommener Befreier von der Nothwendigkeit erscheinen, die Last seiner Göttlichkeit bis zum sechzigsten oder siebenzigsten Lebensjahre zu tragen. Und der Tod ist ja gut für diejenigen, welche für die Zukunft arbeiten. Erst der Tod vervollkommnet auch den vollkommensten Menschen; er macht ihn für diejenigen, die ihn liebten, fehlerfrei!

So wäre ja der Franzose mit seiner feinen Rabenfeder wirklich der Mann der radicalen Kritik, von welcher der gut konstitutionelle Schwabe in den Märztagen des Jahres 1848 meinte, dass sie Miene gemacht habe, hinter den Vorhang der Evangelien zu blicken und den Herrn selber für die Proben jüdischer Befangenheit und schwärmerischer Hoffnungen einstehen zu lassen, die ihm die Evangelisten in den Mund legen? Denn soll Jesus dafür selber verantwortlich sein, wozu ihm die Last seiner selbstbeanspruchten Göttlichkeit licht- und menschenfreundlichst in der Meinung abnehmen, als sei diese Last für gesunde Schultern zu viel? Gesund und krank, sagt *Renan*, sind Beziehungsbegriffe. Ein Zustand, worin man Dinge sagt oder thut, deren man sich nicht bewusst ist, und worin sich Gedanken kundgeben, die der Wille nicht regelt, setzt freilich im neunzehnten Jahrhundert einen Menschen der Gefahr aus, als ein Irrsinniger aufgehoben zu werden. Aber ehemals nannte man diess Weissagung und Eingebung. Und sind nicht die herrlichsten Dinge in der Welt im Fieberzustande geschaffen worden?

Strauss wundert sich, dass die Mystification am Grabe des Lazarus dem feinen Kopfe des Franzosen nicht die Augen darüber geöffnet habe, dass ein Evangelium, das von Jesus solche Dinge erzählte, unmöglich von einem Jünger desselben geschrieben sein könne. Wenn aber diese Auffassung Jesu als der Hauptfehler gelten soll, wovon der Schwabe hofft, dass *Renan* sein „Leben Jesu" noch befreien werde; so mag leicht der Pariser Schalk seinerseits der derben Straussfeder spotten, die seinem unvergleichlichen Galiläer das Concept zu verbessern sich erdreiste. Schon die feine Ironie, von welcher wir *Renan's* Schilderung des fahrenden jungen Galiläers durchzogen sahen, muss dem Leser die Vermuthung wach rufen, dass dem fünften Evangelisten bei diesen Randverzierungen seines Bildes ein Hauch

vom Geiste des Cervantes die Feder geführt habe. Und dürfte gar aus der Wuth der Gegner *Renan's* ein Rückschluss gezogen werden, so hätten die neuzeitlichen Dunkelmänner in dem so geschickt angelegten neuen evangelischen Romane wohl zwischen den Zeilen die Nebenabsicht des Schreibers entdeckt, die Welt von einem Wahne zu heilen, für den auch die freieste deutsche Kritik des Lebens Jesu noch hartnäckig einsteht. Der Franzose hätte dann seinen Landsleuten das Lebensbild des Nazareners nur darum mit so frischen Farben gemalt, damit demselben die Enkel Voltaire's und des Barons Holbach um so zärtlicher den Abschiedskuss auf die Lippen drücken könnten, wie bei uns vorlängst die Herrn Fouqué und Tieck den Gestalten des mittelalterlichen Ritter- und Minnethums thaten. Die verhängnissvolle letzte Frage, welcher die gut konstitutionelle deutsche Evangelienkritik noch immer vorsichtigst auszuweichen bemüht war, wie es nämlich um den Herrn selber stehe und ob er ferner an der Spitze unsers innern Lebens zu belassen sei, diese Frage wäre auf den Champs élysées zu Paris bei der Herrschau über die Geister der evangelischen Geschichte nur darum als Parole ausgegeben worden, damit sie beim Wittern der Morgenluft eines neuen weltgeschichtlichen Tages leise im Hahnenrufe des Entscheiders verklinge!

Hatte aber *Renan* wirklich die Absicht, mit seinem Buche zugleich der Welt an den Puls zu fühlen, ob ihre Liebe noch so heiss sei, dass sie fernerhin noch mit der Wahrheit unter Larven und Schminke vorlieb nehmen möge; so that er diess wenigstens mit der feinen Lebensart eines Weltmannes so unverfänglich, wie nur immer der empfindsame Yorick der Pariser Ladenymphe. Indem der Franzose seine erklärte Feindschaft wider diejenigen, die *Strauss* Pfaffen nennt, wie einst Erasmus durch seinen Reichthum an Geist und Gelehrsamkeit zu verdecken weiss, den kernhaften Ernst eines Reuchlin

aber dem schwäbischen Mitbewerber um die Palme neidlos überlässt, würde dem Franzosen wie dem Deutschen wohl nur der Feuergeist und herzhafte Muth eines Hutten gefehlt haben, um jenes „*perrumpendum est tandem*, *perrumpendum est!*“ wahr zu machen, welches den unbestochenen Geschichtschreiber in alle Wege an die Pflicht mahnt, durch Zertrümmerung der Götzenbilder das Heiligthum der Geschichte zu reinigen.

Es ist wahr, der vollen Lösung der Frage „Was dünket euch von Christus?“ steht *Renan* einen Schritt näher, als *Strauss*. Aber zum vollen Bruch mit der geschminkten Geschichte und zum Durchbruch der ganzen geschichtlichen Wahrheit konnte es bei dem Einen wie bei dem Andern schon darum nicht kommen, weil Beide trotz des Unterschiedes ihrer kritischen Grundlage für die Geschichte sachlich noch auf dem Evangeliengerüste der kirchlichen Ueberlieferung ohne jegliche Ahnung stehen, wo die eigentliche „pia mater“ aller der Täuschungen wurzelt, in welchen sich die christliche Welt seit achtzehn Jahrhunderten wiegt. Beide vielberufene Lebensbeschreiber Jesu behandeln die kritischen Vorfragen für eine wirkliche Geschichte Jesu doch immer nur wie Anwälte von Parteien, nicht mit der voraussetzungslosen Unbefangenheit von Unbetheiligten, denen der schiedsrichterliche Austrag eines anscheinend endlosen Streites obliegt.

Die Geschichte dieses Streites, welchem durch beide Männer die lebendigste Theilnahme der Zeitgenossen zugewandt worden ist, hatte in den Tagen Lessings mit einer oberflächlichen Zurechtlegung der Geschichte Jesu auf Grund der vier kirchlichen Evangelien begonnen, deren Aechtheit damals von der Kritik noch nicht angefochten wurde. Wie konnte jedoch auf kirchengläubigem Boden dem geschichtlichen Geschehen sein Recht werden, wenn mit der zeitlich-irdischen Wirklichkeit eine dem menschlichen Erkennen unzugängliche über-

irdische Welt haltlos zusammenrann? Die Aufklärung hatte darauf den Versuch gemacht, den gesammten Inhalt der evangelischen Ueberlieferung als wirkliche, nur aber durchweg natürliche und menschliche Geschichte zu verstehen. Aber der rationalistischen Auffassung des Lebens Jesu fehlte die Fähigkeit, in prüfender Sichtung des geschichtlich Ueberlieferten, Spreu und Mutterkorn vom Waizen zu unterscheiden. Einen dürftigeren oder farbigeren Geschichtsfaden aus dem verworrenen Gewinde evangelischer Legenden hervorzuziehen, darauf war zuletzt die mythische Auffassung ausgegangen. Sie führte den evangelischen Erzählungen gegenüber mit fester Hand die Sonde der Kritik, hielt es aber für keinen Raub an der Wahrheit, sich den Helden der Evangelien nach dem Vorgange jener Aufklärer in neuzeitlichem Geschmacke einzukleiden, damit er auf der heutigen Bühne der Welt mit Anstand erscheinen könne.

Diess war der Verlauf, den die Geschichte der neuen Wissenschaft, die sich „Leben Jesu" nannte, genommen hat. Nur aber ist dieser Verlauf nicht der Art gewesen, als ob mit jedem nächsten Standpunkt der Auffassung die frühern Versuche beseitigt worden wären und deren Vertreter sofort vor dem Nachgekommenen als dem Sieger die Waffen gestreckt hätten. Auf dem Kampfplatze der Erfahrungswissenschaften mag diess die Regel sein; die Theologie hat diese Regel niemals anerkannt. Auf dem wirren Tummelplatze bibelgelehrter Streitigkeiten wollen zwar stets die Letzten als die Ersten an wissenschaftlichem Rang gelten; aber die zuerst Dagewesenen verzichten darum ihrerseits noch lange nicht auf die Ehre, als die Letzten das Feld zu behaupten. Als überwunden gesteht sich Keiner ein, der zur theologischen Fahne schwört. Ist der alte Standpunkt nicht mehr vollständig zu behaupten, so wird das Besitzesrecht mit Zugeständnissen erkauft. Die früher Dagewesenen theilen sich in das Gebiet, das der neue

Eroberer nicht für sich beansprucht, und die ursprünglichen Grenzen werden durch Enclaven verschoben. Die kirchengläubige Auffassung des Lebens Jesu kann sich der natürlichen Erklärung des Wunderhaften nicht mehr durchaus entschlagen und muss sich an einzelnen Punkten sogar die mythische Besatzung des zuletzt Gekommenen als unvermeidlich gefallen lassen. Nur nach der Rheingränze blickt ängstlieh der deutsche *Hase.* Ist er auch zu alt, um noch Junge werfen zu können, so macht er doch sein Männchen, putzt sich den Bart und lugt scheu nach der Gränzmarke, ob der Erbfeind sich ruhig verhält. Wie übel würde es dem deutschen Protestantismus anstehen, den Mann des katholischen Frankreichs als Sieger auf den Schild zu heben!

Die deutschen Freunde der Strauss'schen Kritik bleiben der Meinung, dass der deutschen Wissenschaft durch den vielbewunderten Franzosen die Palme einer wirklichen Geschichte Jesu nicht entrissen worden. Was noch nicht ist, kann noch werden! Sie soll, so hofft man, durch eine glückliche Vereinigung Renan'scher und Strauss'scher Eigenschaften zu Stande kommen. Und der Eifer, womit seit dem Erscheinen des fünften Evangeliums deutsche Evangelien-Forscher sich bemüht haben, ihr Licht auf den Scheffel zu stellen, würde schon ein gutes Gelingen verheissen können, wenn nur dieser Eifer nicht ein ganz besonderes Häkchen hätte!

Alle Winkel in den Vorrathskammern des Alterthums hat man nach Andeutungen durchsucht, die irgendwie zur Aufklärung oder Erläuterung der Verhältnisse dienen konnten, unter welchen Jesus auf die Bühne trat. Und soll ja jede Charakteristik einer bedeutenden, weltgeschichtlichen Persönlichkeit zugleich ein Gemälde der ganzen Zeit entrollen, welcher dieser Mann angehörte; so hätte der Geschichtschreiber Jesu die Aufgabe, den innern Zusammenhang dieser Persönlichkeit und ihrer Lebensthat mit den Bildungsverhältnissen des

Zeitalters zu erforschen, die Geschichte Jesu als Bruchstück des breitern geschichtlichen Lebens darzulegen, in dessen Zusammenhang jener durch sein Geschick gestellt war. So wurde denn mit der Rührigkeit von Schatzgräbern der Boden der Zeitgeschichte durchwühlt, um über die öffentlichen und gesellschaftlichen Zustände in jenem Winkel des römischen Weltreiches Licht zu verbreiten, wo einst der Juden-König der Wahrheit dem römischen Landpfleger Pilatus gegenüberstand. Es erschien den Schatzgräbern wie eine besondere Gunst des Himmels, dass uns die griechischen Geschichtswerke des Josefus erhalten worden seien, um die durch ihn geschilderten Zustände der jüdisch-römischen Welt aus den Anschauungen der Evangelisten ergänzen, die Erzählungen der letztern im Zusammenhange der von jenem gezeichneten geschichtlichen Zeitverhältnisse verstehen, den blässern Hintergrund der Geschichte Jesu mit den satteren Farben ausfüllen zu können, welche ein Schriftsleller an die Hand gab, der — wenn die Ueberlieferung richtig ist — im gemeinsamen Todesjahre Jesu und des Kaisers Tiberius das Licht der Welt erblickt hätte.

Mit unermüdlichem Ameiseneifer wurde der ganze Hausrath solcher zeitgeschichtlichen Beziehungen des Lebens Jesu zusammengetragen. Nichts wurde versäumt, um über Glauben und Meinen, Thun und Sitten des jüdischen Volkes, über Synagogen- und Rabbinenwesen, über das Treiben an den Höfen der kleinen Herodianischen Fürsten und über die Wirthschaft der römischen Landpfleger, wie über das zeitweilige Eingreifen der syrischen Statthalter, über Hohepriester und Zollbeamte, über jüdische Tempeldiener und galiläische Fischer alle erwünschte Aufklärung zu verschaffen. Und doch wollte alles dieses Licht nicht als geheimnissvoll bedeutsames Flämmchen leuchten, um den

Platz zu bezeichnen, wo der Schatz liegt, der gehoben werden sollte!

Was trägt die Schuld, dass der glänzende Aufwand gelehrter Mittel, womit die Neutestamentliche Zeitgeschichte durchforscht worden ist, zu dem, was wirklich erreicht ward, im ungünstigsten Verhältnisse steht? Woran liegt es, dass die reichste Ausbeute für das Neben- und Aussenwerk des Lebens Jesu doch bislang für das Geschichtsräthsel selbst, um dessen Lösung es gilt, keinen eigentlichen Gewinn brachte? Naturwissenschaft, Philologie und Alterthumswissenschaft, historische Geographie und Reiseforschung, und leider auch Philosophie wurden von der theologischen Geschichtsforschung zur Hülfe und Beisteuer für die Geschichte Jesu aufgerufen. Müsste nur nicht gesagt werden, dass die eine dieser Nothhelferinnen gar zu oberflächlich, die andere nicht gründlicher, die dritte leichtgläubig und kritiklos, die vierte nicht in ihrem schlagenden Herzen erfasst und alle diese Hülfswissenschaften nur mit der Hast eines Diebs benutzt worden sind, der sich mit dem Nachschlüssel in den Tempel einschleicht, in dessen innerster Zelle das Bildniss steht, dessen verwitterte Züge man lesen möchte, eines zugleich vom bösen Gewissen verfolgten Diebs, der von den Tempelschätzen nur aufrafft, was ihm am Wege liegt, auf welchem er nicht zu Hause ist!

Nur der Wunderbegriff ist es, der sich an der Hand der Naturwissenschaft auflösen sollte, um der Anerkennung Platz zu machen, dass Alles in der Welt in beharrlichem Wechsel durch eine Kette von Ursachen und Wirkungen zusammenhänge, welche keine Unterbrechung durch Fäden dulde, die von oben langen. Und die Welt des Lebens kennt freilich keine Aufhebung der Schwerkraft in einem Leibe von Fleisch und Blut, in Folge deren dessen Träger über Meereswogen dahinschritte, wie Poseidon in der Griechenfabel.

Von der Wiederbelebung eines seit vier Tagen im Grabe liegenden Leibes, der bereits zu verwesen begonnen hat, mag heutzutage kaum mehr ein Kind faseln. Und dass Jemand mit Uebergehung der Arbeit, die das Korn und der Fisch erst durchmachen muss, um als Brot und essbarer Fisch verspeist zu werden, Brote und gebratene Fische aus Nichts schaffen könne, dergleichen kommt kaum noch in der abentheuerlichsten Märchenwelt vor. Aber was will es heissen, dieses A B C der Naturwissenschaft mit angstgrollendem Aufklärungseifer gegen wundersüchtigen Blödsinn noch alle Tage wiederzukauen, ohne gewahr zu werden, dass man über dem Mückenseihen evangelischer Wunder anthropologische Kameele verschluckt? Denn diess ist doch ohne Frage der Fall, wenn für das Verständniss der Persönlichkeit Jesu die lezte und höchste der Naturwissenschaften, die Wissenschaft von der Menschennatur in ihren dunkeln Tiefen, fort und fort unbefragt, das innere Triebwerk des menschlichen Geistes- und Gemüthslebens unberücksichtigt, das vielbewährte Verfahren des Scheidekünstlers, durch vorgelegte Fragen die Natur zum Sprechen zu bringen, beim Menschen Jesus ganz unbenutzt bleibt!

Wie stark darum auch die theologische Geschichtschreibung weiterhin auf die Hülfe pochen mag, welche sie von der Philosophie empfange; so wird diese Nothhelferin doch nur so lange willkommen geheissen, als sie sich den Naturprocess des erfahrungsmässigen Erkennens auszufegen herbeilässt, damit das angeblich übersinnliche Denken die leeren Räume über der Erfahrungswelt bewohnen könne. Zur Religionsphilosophie aufgeputzt sollte die gefällige Dienstmagd des Kirchenglaubens am angeblichen Wesen der Religion, am Thermometer eines uranfänglichen religiösen Grundgefühles die Grundthatsache des Christenthums vergleichend messen, um letzteres zur absoluten Religion hinaufzuschwindeln. Aber dieses angeblich philosophische Verfahren in der

Religionsgeschichte, welches Begriffsschatten für Geschichtsknoten nimmt und mit Ideen statt mit Erfahrungskernen rechnet, möchte wohl ein Menschenalter hindurch ausreichen, um die Kluft zu verdecken, die der Zweifel am Glauben zwischen dem überlieferten Inhalte des Christenthums und den Ergebnissen des sich fort und fort aus der Erfahrungsquelle bereichernden und verjüngenden Denkens aufgerissen hatte. Vor diesem aber hält eine Begriffs-Spiegelfechterei nicht länger Stand, welche den Unsinn flüssig und klar zu machen und zu einem dehnbaren Teig zu bilden sucht, der zu jedem andern Zwecke, nur nicht der Wahrheit dient. Auf das Entschiedenste hält sich die theologische Geschichtschreibung jene rechte Philosophie vom Leibe, die in pflichttreuer Nachfolge Kants auch das Gespensterreich der landläufigen gelehrten Uebersinnlichkeitsforschung befehdet und klaren, unbestochenen Blickes einer in das Wesen dringenden Erkenntniss nachstrebt, vor welcher auch frommer Wahn und weltgeschichtlicher Irrthum weichen müssen. Mit der Chemie der Küche und des Kellers leutselig befreundet, meidet die Theologie wie die Pest jene geistige Scheidekunst des verständigen Denkens, welches den Glauben durch Zersetzung in seine Bestandtheile, wie durch Aufzeigen seiner psychologischen Lebensbedingungen auflöst und auf die Erklärung auch weltherrschender Einbildungen ausgeht, gleichviel ob ihre Wurzel vom Sinai stammt oder auf Golgatha gründet.

Eine erbgesessene Hausgenossin hat der Geschichtschreiber Jesu allerdings an der Philologie zur Helferin. In der Neutestamentlichen Philologie bewegt er sich auf einheimischem Boden. Das Recht und die Pflicht, die Neutestamentlichen Schriftsteller nicht als willenlose Werkzeuge des über Wolken thronenden heiligen Geistes, sondern als freiherrliche menschliche Schriftsteller zu behandeln, hat uns längst ebenderselbe Geist freier Forschung errungen, der einst zu Wittenberg aufloderte

und auf der Wartburg glühte, um in Wolfenbüttel gründlicher durchzubrechen und die Evangelienkritik herauszugebären. Nach langem unsichern Umhertappen an der Hand mangelhafter kritischer Gesichtspunkte hat sich aus der sorgfältigsten Vergleichung ältester Handschriften und frühester kirchenväterlicher Zeugen mit überwiegender Sicherheit in der neuentdeckten sinaitischen Bibelhandschrift die älteste Textgestalt der Neutestamentlichen Bücher zur Anerkennung gebracht. Auf diesem gesicherten Boden konnte die philologische Kritik überlieferter Schriftwerke auch jene höhere und höchste Thätigkeit entfalten, wodurch die schriftstellerische Eigenthümlichkeit der einzelnen Verfasser und das bestimmte Gepräge jedes Schriftwerkes nach Inhalt und Form zum Ausgangspunkt genommen wird, um auf seinen Ursprung, auf die Zeit und Veranlassung seiner Abfassung zu schliessen. Und die Leistungen, welche eine freie Schriftforschung in diesem Betracht an einzelnen Büchern des Neuen Testaments bereits vollbracht hat, dürfen sich den auf dem Gebiete der klassischen Philologie erzielten ähnlichen Erfolgen ebenbürtig an die Seite stellen. Auch an den vier Führern, welche wir von der Kirche für die Herstellung einer Geschichte Jesu überkommen haben, hat sich die höhere Kritik diese Aufgabe gestellt, das eigenthümliche Gefüge jedes einzelnen Evangeliums für sich zum Gegenstande der Untersuchung zu machen, um jedem seine bestimmte Stelle in der Reihe schriftstellerischer Erzeugnisse des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters anzuweisen. Ein besonnenes Fortschreiten auf dem als richtig erkannten Wege würde früher oder später sichere Erfolge erzielen müssen. Wäre nur nicht gerade die Evangelienkritik während der letztvergangenen dreissig Jahre zu einem Tummelplatze theologischer Leidenschaften geworden, auf welchem sich das literarische Faustrecht erst jeden Tag von Neuem mit den Waffen in der Hand den Platz sichern zu müssen

meinte, der nur beansprucht und eingenommen wurde, um die Gegner kurzer Hand standrechtlich zu behandeln und damit beim unbefangenen Zuschauer sicherlich nicht den Eindruck hervorzubringen, dass man im Besitz einer Macht sei, durch welche der Inhaber seines Sieges gewiss und froh werden mag.

Ueber diesen wilden Katzbalgereien im Gebiete der Evangelienkritik hat aber die theologische Geschichtsforschung überdiess das kritische Augenmerk für die Feststellung des geschichtlich - geographischen Rahmens der evangelischen Ueberlieferung ganz aus dem Gesicht verloren. Den Streitern um die Erstgeburts- und Glaubwürdigkeitsansprüche der Evangelien war bislang der örtliche und landschaftliche Hintergrund der Geschichte Jesu als eitel Neben- und Aussenwerk erschienen. Und konnte dieses freilich der Geschichtschreiber Jesu nicht wohl entbehren, so durfte er ja, meinte man, nur flugs wie ein Dieb in der Nacht aus der seit einigen Jahrzehnten stark ins Kraut geschossenen Literatur der Palästina-Reisen die Notizen über solche heutige Oertlichkeiten aufraffen, welche in der landläufigen Ueberlieferung als die durch des Herrn Fuss-Spur geheiligten Plätze gelten.

Man ahnte nicht, dass auch zur Feststellung der Oertlichkeiten, die Jesus bei seinem ersten öffentlichen Auftreten und auf seinen Wanderzügen bis zum Opfertod auf Golgatha berührt hatte, in kaum geringerem Maasse, als bei der Evangelienfrage selbst, eine Kritik der Ueberlieferung erfordert wird, wie sie selbst von den wissenschaftlichen Stimmführern unter unsern Palästina-Reisenden nur ungenügend ausgeübt worden ist. Man liess sich nicht träumen, dass unsere bisherigen Karten vom heiligen Lande, wie es zur Zeit Jesu und der Apostel gewesen wäre, keinen grössern Werth haben, als die landläufigen Musterbilder eines Menschen oder Ehemanns oder einer Jungfrau, wie sie sein sollen. Ein

Phantasiebild wurde leichtgläubig für ein wirkliches Bild hingenommen.

Wie glücklich sind wir, redet man sich ein, dass uns noch heute die griechischen Namen von Sychem-Neapolis und von Samaria-Sebaste in arabischer Zunge als Nâbulus und Sebastîeh oder Asbasteh entgegenklingen! Als ob nach einer so langen Reihe ereignissreicher Jahrhunderte und auf einem von so vielen Völkerwanderungen und staatlichen Umwälzungen heimgesuchten Boden der blosse Name für die Richtigkeit der Plätze entscheiden könnte, wenn dazu die aus dem Alterthum in Betreff der fraglichen Oertlichkeiten überlieferten Umstände nicht stimmen! Wohl uns vielmehr, wenn wir im Auge behalten, dass von lateinischen Mönchen wie von ihren arabischen Nachfolgern seit der Kaiserin Helena bis zum Jahrhundert der Kreuzzüge nicht bloss viel vergessen, sondern auch Vieles verrückt und verkehrt worden ist, was im Volksmunde sich getreulich fort und fort erhalten und bis auf die Gegenwart gerettet hat! Die geharnischte Pilgerfahrt von Eden durch die Gaue des Libanon und Antilibanon zur Landschaft des Hohenliedes war von uns darum so gründlich vorzunehmen, um den Leser auf den richtigen Schauplatz der Geschichte Jesu stellen zu können, damit er nicht länger wie ein Dieb an der Hand seiner theologischen Führer nach der Zelle tappe, in welcher das heilige Tempelbild des Christenthums aufgestellt ist.

War die heilige Stadt (El-Qods) zwar ungeheuerlich genug, aber wirklich erst seit den Tagen des grossen Schriftfälschers Ezrâ in die Ehre eingetreten, fernerhin die Stadt Davids mit dem angeblichen Tempel Salomons vorzustellen; so wissen wir freilich sicher, dass die von Titus zerstörte Stadt mit dem Herodianischen Tempel, worin einst Jesus seine Geissel schwang, am heutigen Platze lag. Aber bei seiner Rundschau vom Oelberg, las dem höchsten nachbarlichen Punkte von Jerusalem,

muss sich immerhin der vom kritischen Pass-Amte beglaubigte Pilger erst von dem falschen geographisch-geschichtlichen Horizonte befreien, der ihn durch Schuld mönchischer Landes-Unkenntniss und gelehrten Missverstandes der alten biblischen Geschichte gen Westen von El-Qods (Jerusalem) die Filister-Marken und den Schauplatz des fröhlichen Helden Simsôn, und auf dem nördlich angrenzenden Hochlande die alte Mutterstadt des Zehnstämmereiches zeigt, gen Osten dagegen ihn über wildzerrissene Gebirgsschluchten hinaus beim Felsenkessel des todten Meeres nach der angeblichen Oase von Jericho und südwärts beim vermeintlichen Rahel-Grabe vorüber nach den heutigen Gebirgen von Hebrôn weist.

Hierher aber ward die Ruhestätte der Erzväter thatsächlich erst verlegt, nachdem die richtige galiläische Wegspur der alten Riesenmutter ebenso verloren gegangen war, wie der Platz von Jericho im Weichbilde von Tarichea am Südwest-Ende des galiläischen Meeres. Nicht bei der Einmündung des Jordan in sein Riesengrab, sondern bei der Leddân-Quelle seines obern Stromlaufes wird der Pilger im heiligen Lande fernerhin die Stätte suchen, wo nach der Sage der heilige Geist in Gestalt einer Taube vom Himmel fuhr, um im judäischen Viertel der hellenisch gebildeten Galiläer-Landschaft für die ersten Jünger Jesu den Anspruch zu bezeugen, den der merkwürdige Galiläer in geistiger Nachfolge des alten Empedokles auf die Würde der Gottheit erhob. Und musste sogar für ein gläubiges Hasenauge die befremdliche Nähe eines gegrabenen Jaqôbs-Brunnens in allernächster Nähe von wasserreichen Quellen den von den Gläubigen aller drei Weltregionen anerkannten angeblichen Sychar-Platz bei der heutigen Nâbulus gleichwohl verdächtig machen; so werden fernerhin auf der Wegspur anderer Ueberlieferungen die Palästina-Pilger vielmehr im Weichbilde der Bergstadt

Safed auf den weltgeschichtlichen Platz der alten Doppel-Stadt Sychem - Samaria geführt, an welchen von den Tagen der Söhne Hemôrs bis zur Samariterin des vierten Evangeliums eine so reiche Kette geschichtlicher Erinnerungen geknüpft ist. Und dieser stolze Leuchtthurm der Tiberetischen Landschaft wird uns den richtigen Augpunkt für den landschaftlichen Gesichtskreis abgeben, von welchem die Geschichte Jesu bis zum Sonnenuntergang auf Golgatha umrahmt ist.

Der Weg, welcher einzuschlagen ist, um zur wirklichen Geschichte Jesu zu gelangen und den Schlüssel zum Verständniss dieser Persönlichkeit, wie der von ihr ausgegangenen Wirkungen zu finden, führt in der That durch alle jene vier oder fünf Welttheile der Wissenschaft, aus welchen sich die bisherige Geschichtschreibung Jesu glaubte Zufuhr holen zu dürfen. Wäre nur diese Beisteuer redlich und gewissenhaft benutzt und nicht geflissentlich unwirksam gemacht oder hinterhältlich in ihrem Zuflusse gehemmt worden!

Gewiss ist es eine schöne Sache um eine redlich bescheidene Geschichtsforschung, die für geschichtlich wahr nur dasjenige nimmt, was urkundlich erwiesen werden kann, und die nicht mehr zu wissen vorgibt, als sie durch sorgfältige Prüfung aller Umstände zu ermitteln vermochte. Reicht aber diese Einschränkung aus? Gehört zur redlichen Bescheidenheit nicht auch diess, dass man das geschichtlich Thatsächliche nicht anders als in demjenigen Lichte auffasst, in welchem es ursprünglich stand, als es lebendige Gegenwart war? Darf es noch geschichtliche Bescheidenheit heissen, wenn man durch eine falsche Beleuchtung den rein geschichtlichen Gesichtspunkt verrückt? Und gibt es nicht auch ein aus Furcht und Nebenrücksichten stammendes Bescheidenthun, welches seine Hintergründe hat, nicht Alles für wahr anzunehmen, was sich gleichwohl geschichtlich feststellen lässt, und sich unter dem Maasse

des wirklichen Wissens nur desshalb zu halten, um nicht eigene Blössen zu verrathen?

Der kirchengläubige Geschichtschreiber des Lebens Jesu bleibt einem Pristerstande verhaftet, der in Nahrung und Geltung vom unangefochtenen Fortbestande des überlieferten Glaubens abhängig ist. Darum muss das Lebensbild Jesu den Heiligenschein behalten, worin der menschgewordene und gekreuzigte Gott auf dem Altare der Kirche steht. Die fromme Gewöhnung der Väter, sich den Herrn nur auf dem Berge der Verklärung vorzustellen, wirkte unvermerkt auch noch beim denkgläubigen Aufklärer fort, der das kirchliche Wunderbild auf das bescheidenere Fussgestell eines sokratischen Weisen herabsetzte. Denn die natürliche Ausdeutung der Geschichte des grossen Profeten von Nazareth wird wenigstens mit dem Vorbehalte unternommen, dass dabei etwas herausspringen müsse, was wenigstens noch mit einem dünnen Faden die Neuzeit immerfort an die Ereignisse knüpfe, die in den Tagen des Pontius Pilatus an den Ufern des Jordan vor sich gingen. Und wie das neue Stichwort der „mythischen" Auffassung des Lebens Jesu an der Gestalt des Herrn, wie sie im Tempel der Aufklärung stand, wesentlich nichts geändert hat; so bleibt auch die Voraussetzung stehen, dass hinter dem farbenreichen Mantel verherrlichenden Dichtungen der Galiläer vom Jahr 37 doch immer als eine Persönlichkeit dastehen müsse, welche dem geläuterten Geschmack und sittlichen Urtheile des neunzehnten Jahrhunderts als ein fortbildsames sittliches Hochbild erscheine.

Nur dem Grundbuchstaben jeder biographischen Geschichtschreibung ist mit der Forderung Genüge geschehen, dass einem himmlischen Wunderbilde gegenüber in der Person und Geschichte Jesu vielmehr das natürlich-Menschliche zu alleiniger Geltung kommen müsse. Man weiss nun zwar in dieser Forderung die Aufgabe eingeschlossen, nun auch in die innere Geschichte

der biographischen Persönlichkeit einzudringen, den Inhalt ihres Vorstellungslebens und die Triebfedern ihres Handelns zu erforschen. Indem man sich aber hierzu anschickt, wird stillschweigend die Voraussetzung untergeschoben, als sei das natürlich-Menschliche gleichbedeutend mit dem rein-Menschlichen im Sinne eines vollkommen-Menschlichen. Man lässt sich durch die Thatsache nicht stören, dass die Welt- und Menschengeschichte ebensowenig einen reinen und vollkommenen Menschen, als einen übernatürlichen Menschen kennt und dass sie es nicht mit dem schattenhaft abgezogenen, gespenstischen Wesen eines Menschen, sondern in alle Wege nur mit eigenartig bestimmten, durch ihr besonderes Geistesgepräge und ihre persönliche Haltung unterschiedenen beschränkten Menschen zu thun hat.

Einen solchen wagt nun zwar der kritisch theologische Geschichtschreiber im Stifter des Christenthums willig anzuerkennen, dessen von Haus aus schöne, ungebrochene, sorglos heitere Natur selbstverständlich einzelne sittliche Schwankungen und Fehler, sowie die Nothwendigkeit fortdauernder Selbstüberwindung und Entsagung nicht ausschlösse. Nur aber mit dem Vorbehalte, dass nichts krankhaft Verzerrtes, nichts geistig Ungesundes, nichts traumhaft Verschobenes, kurz dass im Menschen Jesus keine Menschlichkeiten vorkommen, die den Mann von klarem und gesundem Verstand beeinträchtigen könnten!

Dass auch ein solcher „verlaufener Theologe", als welcher *Strauss* der verbissenen Zunft gilt, die Geschichte Jesu wahrheitstreu zu schreiben im Stande sei, wird auf kirchengläubiger Seite nicht in Abrede gestellt. Es wird unbedenklich die Möglichkeit zugestanden, dass ein ausserhalb des Christenthums genommener Standpunkt dem Geschichtschreiber Jesu sogar eine grössere Wahrscheinlichkeit darbiete, sich bei seinem Geschäfte nicht von gläubigen Voraussetzungen beeinflussen zu lassen, welche die historische Treue beeinträchtigen und das

Urtheil des Forschers bestechen könnten. Es hat überdiess seine volle Richtigkeit mit der dabei gleichwohl als unerlässlich zu stellenden Bedingung, dass dann Christus, auch wenn er im eignen Glauben des Geschichtsschreibers nicht lebendig ist, doch wenigstens in der Vorstellung desselben eine gegenwärtige Gestalt gewonnen haben müsse, wenn anders das Leben Jesu wahrhaft begriffen werden solle. Liefe nur nicht bei dieser Forderung zugleich eine Zweideutigkeit mit unter und schliche sich nur nicht eine Täuschung mit herein, die sich der Glaube vormacht!

Gerade ein „verlaufener Theologe," der mit seinem eigenen religiösen Interesse am Christenthume unbetheiligt wäre, würde als Geschichtschreiber Jesu vor dem zünftig eingepfergten Thologen den Vorzug haben, dass ihm der christliche Glaube doch als eigner Standpunkt früherer Lebensentwicklung nicht fremd, sondern wenigstens in persönlicher Erinnerung gegenwärtig ist. Mit seiner jetzigen Ueberzeugung aus dem Glauben herausgewachsen, würde der einstmals Gläubige wenigstens die dem Juden oder Heiden, dem Braminen oder Türken fehlende Bürgschaft bieten, dass er aus eigner Lebenserfahrung weiss, um wass es sich beim Christusglauben handelt. Er würde nicht zu der Befürchtung Anlass geben, dass er den Kern des Christenthums missverstehe und dessen Grundwesen verkenne. Ja, es könnte sogar der Fall eintreten, dass er die eigentliche Grundthatsache des Christenthums gegen unredliche innerchristliche Standpunkte in Schutz zu nehmen, gegen afterkritische Entstellung sicher zu stellen in der Lage wäre. Auf jedem innerchristlichen Standpunkte wird eine Darstellung des Lebens Jesu, wenn nicht als eine Leistung der sich rechtfertigenden oder ihre eignen Anfänge begründenden Kirche, voraussichtlich doch mindestens als ein wissenschaftlicher Versuch erscheinen, dem Standpunkte deutschkatholischer oder freireligiöser Auffassung

des Christenthums gerecht zu werden. Einem Geschichtschreiber dagegen, der sich sonst im Besitze der erforderlichen wissenschaftlichen Hülfsmittel befindet, würde ein ausserhalb des Christenthums genommener Standpunkt die nöthige Unbefangenheit gewähren, vor Allem die Wurzel des Christenthums selbst gewissenhafter zu prüfen, als jene unredlichen theologischen Afterkritiker, welche diese weltgeschichtliche Wurzel unermüdlich mit Axtschlägen behandeln und dabei versichern, es gelte ihnen darum, das „Christenthum in seiner Reinheit" endlich an's Licht zu bringen.

Wie laut auch und wie unermüdlich aus dem Heerlager der kritisch-theologischen Schule die unbestechliche Gewissenhaftigkeit von *Strauss* gepriesen zu werden pflegt, so erweckt doch dieser auch in der neuesten Vollendung seines wissenschaftlichen Lebenswerkes keine besonders hohe Meinung von dem Grad und Maasse der Unbefangenheit, womit er Geschichtschreibung über das Leben Jesu treibt. Jener furchtsam vermittelnde Theologe in Saal-Athen, welcher auch einem ausserhalb des Christenthums stehenden Geschichtschreiber Jesu die Möglichkeit des Gelingens seiner Arbeit zugesteht, ist in diesem Betracht weit weniger befangen, als der berühmte kritische Schwabe, welcher in demjenigen einen Stumpfsinnigen sieht, dem es einfallen würde, bei der Entscheidung der Frage, wie es bei der Entstehung des Christenthums zugegangen sein möchte, nur ebenso historisch interessirt zu sein, wie bei der Lebensgeschichte der alten Könige von Babel und Ninive oder von Memfis und Theben.

Da sich unsere Leser aus dem Werke „Von Eden nach Golgatha" überzeugen konnten, wie wichtig sogar die Geschichte von Ninive und Babel nicht minder, wie von Theben und Memfis für das richtige Verständniss des geschichtlich-geographischen Grundgerüstes der Evangelisten ist; so dürfen wir auch die Gefahr, in

dem grossen, von der lieben Sonne beschienenen, wandelnden Irrenhause der Welt für stumpfsinnig zu gelten, unsererseits nicht scheuen, um für den Satz einzustehen, dass gerade durch die von *Strauss* verschmähte Ermittelung jener längst vergangenen Geschichte, wenn wir nur erst wirklich dahin gelangt sein werden, dem menschlichen Geiste auch erst die recht wirksame Hülfe zu gründlichster Befreiung von dem immer drückender gewordenen Glaubensjoche gereicht werde, welches bislang noch mit dem Ansehen einer weltherrschenden Macht bekleidet ist.

Wie stark aber auch die Kirche an dem Ergebnisse einer wirklichen Geschichte Jesu betheiligt sein mag, und wie lebhaft der hohe Rath christlicher Staatsmänner mit oder ohne Pilatus sich dafür interessiren mag, dass der weltgeschichtliche Galiläer, sei's als Gottessohn oder auch nur als Sitten verbessernder Land-Rabbi, fort und fort an der Spitze des Unterthanenverstandes stehe; so hat darum doch der Geschichtschreiber Jesu weder die Rolle eines Cajetan noch eines Macchiavelli. Die Herstellung jener vergangenen Geschichte, die mit einem Traume begann und auf Golgatha endete, hat nur Einen Auftraggeber, die allgemeine Geschichtswissenschaft, und sie erhält ihre Vollmacht und Beglaubigung weder von der Kirche noch von der Majestät des sich christlich nennenden Staates, sondern allein von der nach Wahrheit forschenden Wissenschaft. Die Hauptschuld aber, dass diese Geschichte noch nicht spruchreif ermittelt ist, fällt weder auf die grosse Zeitferne, durch welche wir Heutige vom Gegenstande derselben getrennt sind, noch auf das Sagengewand, worin uns dieser überliefert ist, sondern auf den bislang stets vom Glauben bestochenen trüben Blick derer, welche die Geschichte Jesu immer nur in der Meinung zu schreiben unternahmen, dass derselbe wirklich das gewesen sein müsse, wofür er sich hielt.

Nehmen wir an, der Geschichtsforscher der Ursprünge des Christenthums sei ein Mann, welcher mit der prüfenden Sorgfalt eines Untersuchungsrichters und mit der nüchternen Ruhe eines am Streite der Parteien wie am Gegenstande dieses Streites gleichermaassen Unbetheiligten an seine Arbeit geht. Er sehe einstweilen davon ab, die Wurzel dieses weltgeschichtlichen Lebensbaumes zu prüfen, den wir Christenthum nennen. Aber er habe den Gang verfolgt, den die Ausbreitung des Christenthums während der ersten Jahrhunderte seines Bestehens genommen hat, bis es als Staatsreligion im römischen Reiche anerkannt wurde und in jedem Winkel desselben das Heidenthum allmählich fallen, die heidnische Philosophie in die Hallen der Kirche flüchten sah. Er habe die Spur der Fäden verfolgt, womit das Christenthum der römischen Kirche während der Jahrhunderte des Mittelalters sich in das Leben barbarischer Völker einspann. Er habe entdeckt, wie sich im Gährungsdunkel des Aberglaubens das Christenthum ebenso vom Geiste des wiedererweckten Alterthumes wie von der ursprünglichen Volkskraft der germanischen Stämme die Fackel lieh, um in einem Theile der christlichen Welt eine Umwälzung des Glaubens und der Sitte anzubahnen, die ganz Europa durchzuckte. Er habe dann gefunden, wie zwar die neue und die alte Form des Christenthums auch in unserm Jahrhundert noch neben einander feindselig oder friedfertig Bestand haben, wie aber der protestantische Kirchenglaube dem katholischen Bekenntnisse in eben dem Maasse wieder näher gerückt ist, als sich der aus dem Protestantismus geborene freie Untersuchungsgeist von den Grundlagen des Christenthums entfernt hat. Der Geschichtsforscher habe endlich die Ueberzeugung gewonnen, dass in dem treibenden und fortgeschrittenen Geiste der Neuzeit, der aus dem Schoosse der völkerthümlichen Entwicke-

lung hervorgetreten war und sich mit den wachsenden Errungenschaften der Wissenschaften von der Natur und vom Menschen innigst verschmolzen hat, die ursprüngliche Lebensader des Christenthums nicht mehr wirksam ist.

Was wird unser Geschichtschreiber thun, nachdem er diese Einsicht gewonnen hat? Wenn er kein falscher Zurechtmacher, sondern ein ehrlicher Erforscher der Geschichte ist, so wird er sich sagen, der Lebensbaum des Christenthums habe seine weltgeschichtliche Bestimmung erfüllt und sei nun alt geworden und im Absterben begriffen, immer aber noch eine ehrwürdige Erscheinung, die auch da und dort noch Blüthen treibt und Früchte bringt, die Der und Jener schmackhaft findet, der Andere als ihm nicht zuträglich verschmäht. Und dieser Andere wird vielleicht der Meinung sein, in seiner Fremdartigkeit behalte der alte knorrige Baum das Recht der Bewunderung nur so lange, als die Axt nicht an die Wurzel des Baumes gelegt werde, um deren Gesundheit zu prüfen.

Unser Geschichtschreiber indessen, der nicht als Weltherrscher oder Weltrichter Bestehendes unter das Fallbeil zu bringen hat, wird die Axt vielmehr dem Zeitgotte als seine Hippe überlassen und das, was das Gleichniss besagen will, die Prüfung der Wurzel einer weltgeschichtlichen Erscheinung, auf anderm Wege zu erreichen suchen. Gerade die Geschichte aber, mit deren Erforschung unser Mann sich befasst hat, gab ihm auf jedem Blatte ihres grossen Buches die Lehre, dass Etwas Jahrhunderte lang als *fable convenue* gelten und im Wechsel von Wirkungen und Gegenwirkungen den Rang einer geschichtlichen Macht einnehmen kann, um sich dennoch schliesslich als ein Irrthum vom Anfang seines Auftretens her auszuweisen, wenn gleichwohl noch ganze Geschlechter mit gläubiger Begeisterung

davor knieen und in der guten Hoffnung leben, dass der weltgeschichtliche Irrthum mit der Ewigkeit um Dauer ringen dürfe.

Die Wurzel des Christenthums lässt sich ohne Axtschläge gegen den ehrwürdigen Baum prüfen, wenn der Geschichtschreiber findet, dass dasselbe — soll ja von seiner Macht und Kraft nach des Stifters Vorgange in Gleichnissen die Rede sein — vielmehr einem grossen Strome gleicht, in den während seines weltgeschichtlichen Laufes viele Tausend Bäche eingemündet sind, während die ursprüngliche und erste Quelle das Selbstbewusstsein Jesu gewesen ist.

Keiner der bisherigen Standpunkte des Lebens Jesu hat damit Ernst gemacht, aus dieser Quelle zu schöpfen. Auf kirchengläubiger Seite blieb es dabei, dass der Lebensbaum des Christenthums mit seiner Wurzel im Himmel gründe und aus überirdischer Quelle fort und fort seine Nahrung ziehe. Die Aufklärung hatte sich zwar, mit Verzicht auf den zum Himmel gekehrten Flug, auf den festen irdischen Boden gestellt; aber die Austerbank, woher sie ihren Bedarf holte, erwies sich über Nacht als eine Sandbank, auf welcher sich das Schifflein des „grossen Profeten von Nazareth" ohne die Aussicht festfuhr, hier auf jene lebensfrische Quelle zu stossen, aus welcher achtzehn Jahrhunderte lang die christliche Menschheit hätte gespeist werden mögen. Dem mythischen Hebel war es zwar gelungen, das im Suchen nach der idealen Auster festgefahrene Schifflein wieder flott zu machen; aber der angstgrollende heutige Aufklärer scheut sich noch, die schwanke Brücke zu betreten, die vom schmalen Festlande des äussern Lebens Jesu zu jener schwimmenden Insel führt, wo unterm Schatten eines ewig jungen Wunderbaumes der Zauberborn sprudelt, aus welchem der Gedanke der Gottesohnschaft empfangen und das Wort vom leibhaftig auf Erden wandelnden Gott jung geworden ist.

Wie sonderbar! Nach dieser diesseitigen Quelle des eigentlich Christlichen im Christenthum suchen Alle, die dasselbe in den Himmel hinaufzuschwindeln verschmähen, und trotzdem entzieht sich ihren Blicken der allbekannte natürliche Wunderbaum, der den Platz der Quelle unfehlbar verräth, von welcher seine Wurzeln genährt werden! Wie erklärt sich dieses Räthsel? Was ist Schuld, dass man nicht findet, was man so eifrig sucht? Fand man im Walde den rechten Baum darum nicht heraus, weil man ein falsches Bild von seinem Aussehen hatte? Und suchte man die Quelle desshalb nicht am rechten Platze, weil man über die Bodenbeschaffenheit eine falsche Vorstellung nicht los wurde?

Für den vollgläubigen Christen ist die Gottessohnschaft Jesu als Grundthatsache des Christenthums das Wunder aller Wunder. Er nimmt es hin, ohne daran zu mäkeln. Der natürliche Wundererklärer legt einen Sinn hinein, wie er ihn allein brauchen kann. Das Wunder aller Wunder wird zur sinnbildlichen Bezeichnung des Antheils verwässert, den Jesus am allgemeinen geistig-sittlichen Kindschaftsverhältniss aller Menschen zum himmlischen Vater gehabt habe. Das Wort der überlieferten evangelischen Legende wird ebenso gefälscht, wie der Stempel der mit dem Bilde Jesu versehenen Münze, damit dieselbe doch ferner bei der aufgeklärten Menschheit in Gang bleiben möchte. Und so überkam sie der mythische Bearbeiter, um uneingedenk des Dante'schen Weltgerichtes über die Falschmünzer, eine Taschenspielerei ins Werk zu setzen, die am hellen Tage der Wissenschaft mit der geschichtlichen Wahrheit ihr täuschendes Spiel trieb.

Freilich ist es gewiss, dass eine geschichtliche Betrachtung nur darauf ausgehen kann, das einfach menschliche Angesicht Jesu zu erkennen und die Spuren natürlich-menschlicher Entwickelung in der Lebensgeschichte desselben festzustellen. Folgt aber daraus,

dass mit einem auf Erden wandelnden Gottessohne eine geschichtliche Betrachtung nichts anfangen könne? dass für sie ein Jesus, der sich selber für den Gottessohn hielt, einfach nicht vorhanden sei? Machen wir uns die Spiegelfechterei klar, die hierbei zu Grunde liegt!

Nur mit Thatsachen hat die Geschichte und mit Feststellung von Thatsachen die Geschichtsforschung zu thun. Ein Gottessohn ist keine Thatsache, sondern nur eine Vorstellung gewisser Menschen. Zu dieser tritt die weitere Vorstellung hinzu, dass ein solcher vorgestellter Gottessohn gar leibhaftig auf Erden gewandelt hätte. Beide Vorstellungen verwachsen mit einander zu einer dritten Vorstellung, dass ein bestimmter, Jesus genannter Mensch ein solcher im Fleische wandelnder Gottessohn sei. Diese Meinung erst ist eine geschichtliche Thatsache; denn es ist gewiss, dass es Menschen gab und noch gibt, welche sich einredeten, dass der Jesus genannte Mensch, der vor 1800 Jahren lebte, wirklich Gottes Sohn gewesen sei. Noch im neunzehnten Jahrhundert gibt es eine grosse Anzahl Menschen, welche diese Meinung mit der Muttermilch einsaugen, um sie mit ins Grab zu nehmen. Und im ersten Jahrhundert liess sich für dieselbe Meinung Stefanus steinigen, der Apostel Paulus weltverachtend einen Narren schelten. Dass dagegen damals die überwiegende Mehrzahl Menschen jene Meinung nicht theilten, ist geschichtlich gewiss. Thatsache der Geschichte ist es ferner, dass es noch im neunzehnten Jahrhundert eine grosse Anzahl ungebildeter und dummer, wie denkender und wissenschaftlich gebildeter Menschen gibt, welche weder die Vorstellung von einem Gottessohne überhaupt, noch von einem solchen, der leibhaftig auf Erden wandle, für wahr halten. Denn wie? ruft der aufgeklärte Mann des gesunden Menschenverstandes, ich sollte zugestehen, dass Gott einen Sohn haben könne, warum nicht auch eine Tochter, die gleiches Wesen mit ihm wären? Ich sollte

etwas glauben, wogegen sich meine Vernunft sträubt? Ein solches Wesen kommt sonst in keiner Erfahrung vor; die ganze übrige Weltgeschichte kennt keinen solchen Menschen, wofür ich den Mann aus Nazareth halten soll. Und würde eine solche Vereinigung göttlicher und menschlicher Eigenschaften in einem menschlichen Wesen nicht den natürlichen Zusammenhang und die Grenzen eines wirklichen menschlichen Lebens ganz und gar aufheben, jede Stetigkeit menschlicher Entwickelung zu nichte machen?

Ganz gewiss, guter Freund! Darin sind wir völlig einverstanden. Aber wozu ereiferst du dich? Unterscheiden wir genau, um was es sich handelt! Wogegen sträubt sich unsere Vernunft? die Vernunft nämlich nicht des Stefanus und Paulus, sondern eines durch Philosophie und Naturwissenschaften, durch Geschichte und Erfahrung gebildeten Menschen im Zeitalter des überirdischen und unterseeischen Telegraphenverkehrs. Doch nicht dagegen, dass Stefanus und Paulus sich lieber steinigen und kreuzigen liessen, als von ihrer Meinung ablassen, Jesus sei wirklich jenes über- und widervernünftige Wesen! Sondern doch nur dagegen, dass wir Heutige die gleiche Meinung hegen sollen! Aber diess kommt hier gar nicht in Frage. Auch wohl nicht dagegen sträubt sich unsere Vernunft oder sonst was in uns, dass Jesus selber sich für jenes Wesen gehalten haben sollte? Denn was ginge das unsere Vernunft an, als ob sie hier hereinzureden hätte! Du zauderst gleichwohl; du denkst, das sei doch nur von Andern überliefert, dass Jesus selber geglaubt und gesagt habe, er sei Gottes Sohn, und es sei erst auszumachen, ob diese Ueberlieferung richtig sei.

Du hast Recht. Auch unter denjenigen aufgeklärten Menschen unseres Jahrhunderts, welche mit der Gottessohnschaft Jesu nichts anzufangen wissen, herrscht ein Streit über diesen Punkt. Die Einen sagen, erst nach Jesu Tode sei diese Vorstellung über ihn unter seinen

Anhängern aufgekommen. Die Andern behaupten, von Jesus selber sei die Ueberzeugung ausgesprochen worden, dass er der Sohn Gottes sei. Gerade die Ermittelung der wirklichen Geschichte Jesu soll diesen Streit schlichten; denn nur aus der Erforschung der evangelischen Quellen des Lebens Jesu kann es sich herausstellen, ob Jesus selber sich dafür hielt oder ob ihn erst hinterher seine Anhänger dafür ausgaben.

Gesetzt aber vorläufig, es sei historisch gewiss, dass sich Jesus selber für Gottes Sohn hielt, würde er damit sofort aufhören, ein Gegenstand biographischer Betrachtung zu sein? Gewiss nicht; sondern, wenn er anders wirklich gelebt hat, woran ja Niemand zweifelt, so ist auch das, was von seinem Leben überliefert wird, ein Gegenstand historischer Untersuchung, mag er nun von sich selber gehalten haben, was er wolle. Das ist klar. Unbedingt also muss jene Behauptung des kritischen Schwaben, dass ein Jesus, der sich für einen Sohn Gottes halte, für eine geschichtliche Betrachtung nicht vorhanden sei, entweder ins Blaue geredet sein oder einen andern Sinn haben. Dass Letzteres anzunehmen sei, liegt auf der Hand. Nicht dem Manne, der sich für einen Sohn Gottes hält, soll das Recht oder die Möglichkeit, ein Gegenstand biographischer Betrachtung zu sein, abgesprochen werden; sondern nur der Anspruch Jesu an die Gottessohnschaft soll als ungeschichtlich gelten. Es soll keine geschichtliche Thatsache sein, dass Jesus sich selber für etwas gehalten habe, was uns aufgeklärten Zeitgenossen von *David Friedrich Strauss* ein genügender Grund wäre, ihn nicht ferner an der Spitze unseres Glaubens zu belassen. Einen solchen Jesus kann man einfach im neunzehnten Jahrhundert nicht mehr brauchen. Darum wird jene hohe Meinung von seiner eignen Gottessohnschaft kurzer Hand von Ihm weggewälzt und seinen Anhängern aufgehalst. Diese überspannten Köpfe mögen sich's eingeredet haben, dass ihr Herr und Meister

von der Rechten Gottes herstamme, wenn nur Er selber nicht in solcher falschen Vorstellung befangen war, die nur leider! (so klagt der Aufklärer) die Grundthatsache des Christenthums, das A und O der christusgläubigen Welt geworden ist.

Gesetzt nun aber (und wir werden ja wohl dahinter kommen, ob es richtig steht), es sei unzweifelhaft historisch gewiss, dass Jesus wirklich der Mann war, der kurz und bündig, kühn und unbedenklich vor seine Zeitgenossen mit dem Anspruche trat, für den vom Himmel gekommenen und menschgewordenen Gottessohn zu gelten; so würde eine unbestochene und ehrliche Geschichtschreibung Jesu ganz davon absehen dürfen, was wir Heutige von solchem Anspruche halten. Wer sich darein nicht mehr zu finden weiss, zum Glauben an den Gottessohn sich nicht bekennen mag, nenne sich, wie er wolle, nur aber soll er sich nicht vorlügen, noch ein Christ zu sein!

Wir wissen freilich von diesem Anspruche Jesu nur durch Andere, nicht durch ihn selbst. Denn wir sind nicht so glücklich, eigne Schriften Jesu zu besitzen, worin er vor der Nachwelt ein solches Selbstbekenntniss abgelegt hätte, wie wir es in jenem merkwürdigen Lehrgedichte des weisen Empedokles von Agrigent besitzen, worin dieser seine Sicilischen Mitbürger geradezu mit den Worten anredet: „Ein unsterblicher Gott, kein sterblicher Mensch mehr komm' ich zu Euch, dass Männer und Frauen mich selig preisen und fragen, wie bleibendes Heil zu erlangen!" Wie merkwürdig, dass eben darauf auch unser viertes Evangelium ausgeht, worin Jesus als Herold seiner eignen Gottessohnschaft auftritt! Und beachten wir wohl, dass jenes zur Zeit Herodots und des jüdischen Gesetzeslehrers Ezrâ ein griechischer Weiser von sich sagen konnte, dessen Scharfsinn und tiefes Denken die Bewunderung seiner Zeitgenossen und der Nachlebenden erweckte! Was hätte darum ein halbes

Jahrtausend später, zu einer Zeit, da thatsächlich in Alexandrien griechische Juden die Schriften des Empedokles lasen und sich daran erbauten, im griechisch gebildeten Lande der Herodianer einen Galiläer abhalten können, die gleiche hohe Meinung von sich zu hegen, wie jener Agrigentiner, von dem die Sage geht, dass er sich opfermuthig in den Krater des Aetna gestürzt habe?

Freilich hat sich an den Namen des Empedokles keine neue Religion geknüpft, welche den Glauben desselben, dass er ein auf Erden wandelnder Gott sei, auf die Fahne ihres Bekenntnisses gestickt hätte. Vielleicht aber liegt gerade in dem Umstande, dass wir bei unserem Galiläer, statt dessen eigner urkundlicher Erklärungen, nur das Zeugniss seiner Anhänger über seine Gottessohnschaft besitzen, der Schlüssel zu der Thatsache, dass der Anspruch des Sohnes der Mirjam von glücklicherm Erfolge begleitet war, als der Anspruch des weisen Agrigentiners. Vielleicht auch finden wir in der besonderen Art jenes dem Galiläer zur Seite stehenden Zeugnisses neben andern hinzugetretenen zeitgeschichtlichen und volksthümlichen Umständen die völlig ausreichenden Gründe zur Erklärung des Erfolges, dass das Evangelium vom galiläischen Gottessohne eine weltgeschichtliche Rolle spielte, während die Meinung des weisen Empedokles in den uns überkommenen Bruchstücken seines Lehrgedichts vergraben blieb. Die Wirkungen, die Jesus auf einen Theil seiner Zeitgenossen und durch diese weiterhin auf die mehr und mehr sich erweiternden Kreise nachfolgender Geschlechter ausübte, hängen augenscheinlich an dem angeblichen Wunder, dass er der Gottessohn gewesen sei. Aber dieses vermeintliche Wunder ist nicht der Vater, sondern das Kind des Glaubens. Nicht von der Entscheidung, ob es auch wirklich damit richtig stehe, dass dieser leibhaftige Mensch dieses höhere Wesen gewesen, für welches er sich hielt, sind die Wirkungen bedingt, die er auf die Welt ausübte. Sondern nur der

unerschütterlich lebendige Glaube, dass er's sei, hat ebenso bei seinen Anhängern jenen Erfolg zu Stande gebracht, wie dieselbe unerschütterlich lebendige Ueberzeugung bei Jesus selber die Wirkung hatte, ihm die Kraft zur Durchführung seiner Rolle bis auf die Kreuzeshöhe zu leihen.

Doch gerade an die wichtigste Gewährschaft für die geschichtliche Thatsache, dass Jesus selbst mit dem Anspruch an die Gottessohnschaft auf die Bühne der Weltgeschichte trat, hat sich in unsern Tagen der hartnäckigste gelehrte Zweifel geheftet. Gerade an das Evangelium, welches die Grundthatsache des Christenthums am Lautesten und Entschiedensten verkündigt, hat das Pass-Amt der neuesten Evangelienkritik die Warnungstafel „Verbotener Weg!" für den Geschichtschreiber Jesu geheftet! Gerade dasjenige Gefilde der evangelischen Ueberlieferung, welches der christlichen Welt zu allen Zeiten wie ein lockender Zaubergarten erschienen war, soll jetzt wie Dante's Hölle jede Hoffnung ausschliessen, dass auf diesem Wege der Waller zum heiligen Tempelbilde gelange!

Auf die Annahme einer unbedingten Sicherheit der vier nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes benannten Führer, welche wir für die Herstellung einer Geschichte Jesu von der Mutter Kirche überkommen haben, hatte sich die unbefangen gläubige Auffassung der evangelischen Geschichte gegründet, indem sie daraus musivisch das Leben des Welterlösers zusammensetzte. Aus allen Vieren hatte auch die wunderfeindliche Denkgläubigkeit ihre natürliche Geschichte des grossen Profeten von Nazareth aufgebaut. Und selbst das „fünfte Evangelium" des Franzosen war recht eigentlich eine Auslese aus den vier Evangelien der Kirche. *Renan* ist eifrig bemüht, aus der Masse des gesammten evangelischen Erzählungsstoffes, nach Ausscheidung der legenden- und wunderhaften Bestandtheile, Alles zusammen-

zulesen, was für das musivische Bild benutzt werden konnte, welches seine Künstlerhand vom Leben Jesu zu entwerfen suchte. Für jeden Zug seines Bildes, für jede Einzelheit seiner Erzählung hat er einen Beleg aus der evangelischen Ueberlieferung zur Hand. Er sucht mit seltenem Geschicke hier die fehlenden Stücke durch glückliche Verknüpfung zu errathen, dort eine klaffende Lücke mit werthvollen gelegentlichen Andeutungen der Evangelisten auszufüllen.

In Betreff der drei ersten Evangelien steht der deutsche Kritiker des Lebens Jesu nicht an, das vom biographischen Künstler überm Rhein befolgte Verfahren zu billigen. Dass aber dieser mit der Mahlzeit nicht vorlieb nehmen will, die uns bei der auf diesem evangelischen Dreifuss ruhenden Tafel geboten wird, dass derselbe auch beim Seitentische des vierten Evangeliums zulangt, diess wird ihm von *Strauss* als Grundfehler angerechnet, der auf alle Fälle noch verbessert werden müsse. Den grössern Reichthum an evangelischem Geschichtsstoffe, womit das französische Leben Jesu über das dürftige Maass des *Strauss*'schen Geschichtsrahmens und seine spärliche Füllung hinaus ausgestattet erscheint, soll *Renan* nur seiner mangelhaften kritischen Grundlage verdankt haben. Dem Manne der deutschen Kritik will es als unzulässig erscheinen, die „köstlichen Mittheilungen" des vierten Evangelisten in das abweichende Erzählungsgerüst der drei ersten hineinzuarbeiten, wie diess auch von der kirchengläubigen und von der rationalistischen Darstellung des Lebens Jesu geschehen war. Es soll eine halbe und unentschiedene kritische Maassregel sein, die *Renan* mit einer namhaften Anzahl vermittelnder deutschen Theologen theilt, am Geschichtsgerüste und Erzählungsinhalt des vierten Evangeliums festzuhalten, dagegen die eigenthümlichen Reden, die der Vierte seinem Gottessohne in den Mund legt, als unglaubwürdig und unge-

schichtlich zu verwerfen, um in der „unübertroffenen Bergpredigt“ des Matthäus die einzig ächte Lehrart Jesu anzuerkennen und diese Sprüche und Gleichnissreden zur Füllung des Lebens Jesu zu verwerthen.

Es kann für die Wissenschaft kaum dornigere Pfade geben, als die verwickelten Untersuchungen, womit die vier kirchlichen Evangelien, an welchen seit Lessing's Tagen der Zahn des Zweifels unablässig genagt hat, seit einem Menschenalter von der deutschen Kritik umsponnen worden sind. Wie stark die sachlichen Abweichungen bei den einzelnen Evangelisten in die Augen fielen, wie widerspenstig sich die verschiedenen Erzählungen über einen und denselben Vorfall gegen einander zeigen mochten; es waren von den gelehrten Vertheidigern der Aechtheit und Glaubwürdigkeit des evangelischen Viergespannes stets neue Mittel und Wege ausgesonnen worden, um in dem engen Pferg einer musivischen Lebensgeschichte Jesu das Widereinanderlaufen der stössigen Böcke zu verhüten und eine Harmonie der Evangelien zu Stande zu bringen. Genug, wenn es nur nothdürftig gelang, dass die unverträglichen Böcke mit Köpfen und Hörnern nicht geradezu feindselig wider einander rannten, sondern sich unter den einverstandenen Schafen nur bloss etwas ungeduldig rieben und drängten! Man glaubte sich in den Tagen Lessings so gut, wie jetzt unter den Augen von Reimarus dem Zweiten, schon zufrieden geben zu dürfen, wenn nur wenigstens das Aergerniss nicht so schlimm wurde, dass es die Aufmerksamkeit der lauernden Gegner auf der äussersten theologischen Linken erregte, welche das mythische Fähnlein nur darum ergriffen zu haben schien, um es keck überm kritischen Todtenhügel des vierten Evangeliums aufzupflanzen. Vollgläubige wie vermittelnde Evangelienkritiker finden ein geschichtliches Verständniss Jesu unmöglich ohne die Hülfe der drei ersten Evangelien; aber sie wollen im vierten nicht die

Hand und das Herz des Busenjüngers aufge' en. Eine wirkliche Geschichte Jesu, die den vollen Herzschlag des natürlich-menschlichen Lebens nicht an eine zwischen Himmel und Erde schwebende Persönlichkeit aufgeben wolle, sei unmöglich aus dem vierten Evangelium zu gewinnen: so lautete das kritische Verdict der Gegner desselben.

In der That zeigt sich auf den ersten vergleichenden Blick eine auffallende Grundverschiedenheit zwischen der Geschichtsdarstellung der drei ersten und des vierten Evangeliums. Sie verhalten sich zu einander wie zwei besondere Evangelien-Arten.

Ohne in ihrer Erzählung eine bestimmte Zeitordnung zu befolgen, lassen jene sogenannten Synoptiker ihren Helden vorerst nur auf galiläischem Schauplatz auftreten und führen ihn erst zuletzt zum Todes-Paschah nach Jerusalem, so dass wir uns seine ganze öffentliche Wirksamkeit anscheinend nicht länger als ein Jahr dauernd vorzustellen haben. Beim Vierten wechselt wiederholt der Schauplatz, indem Jesus nach seinem ersten Auftreten in Galiläa mehrmals Festreisen nach Jerusalem unternimmt. Er wohnt sogleich Anfangs einem dortigen Paschahfeste bei und feiert nach einem zweiten Aufenthalt in Galiläa ein anderes (Laubhütten-)Fest in der Judäer-Hauptstadt. Nachdem er sodann das Paschah des zweiten Jahres in Galiläa zugebracht hat, findet er sich auf das Laubhüttenfest im Herbst und auf das Tempelweihfest im Winter wiederum in Jerusalem ein, um nach einem letzten Aufenthalte in den heimischen Bergen die Todesreise nach der heiligen Stadt anzutreten. Nach der Darstellung des Vierten wäre auf das „angenehme Jahr des Herrn“ voll Hoffnung und Siegesverkündigung, welches erst gegen das Ende hin auf einen unglücklichen Ausgang zu deuten schien, um die Zeit des zweiten Paschah ein Jahr des Kampfes gefolgt, welches mit dem Kreuze schloss.

Ueber die Schwierigkeit des in beiden Evangelienarten verschiedenen geographischen Geschichtsgerüstes hat sich die gläubige wie die vermittelnde Geschichtschreibung des Lebens Jesu, in Uebereinstimmung mit der alten Kirche, kurzer Hand mittelst der Voraussetzung hinwegsetzen zu dürfen gemeint, dass die vom vierten Evangelisten als angeblichem Augenzeugen gegebene Geschichtsdarstellung einfach als Ergänzung und beziehungsweise Berichtigung der synoptischen Erzählung der drei ersten Evangelisten zu nehmen sei. Die auffallende Verschiedenheit zwischen diesen und dem Vierten soll sich für die Lebensgeschichte Jesu dadurch zu einer willkommenen Uebereinstimmung auflösen, dass die Festreisen des Vierten als der chronologische Rahmen genommen werden, in welchen auch der von den drei ersten Evangelien ohne bestimmte Zeitordnung überlieferte Erzählungsstoff einfach einzugliedern wäre.

Angesichts der augenscheinlichen Gewaltsamkeit, womit diese Uebereinstimmung zwischen dem Geschichtsgerüste des vierten und der drei ersten Evangelien erzielt werden soll, hatten sich seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts erst leise, dann lauter einzelne kritische Stimmen erhoben, welche die Aechtheit des von der Kirche dem Apostel Johannes zugeschriebenen vierten Evangeliums bezweifelten und dasselbe vielmehr als ein jüngeres Erzeugniss aus der Mitte des zweiten christlichen Jahrhunderts aufgefasst wissen wollten. Diese Ansicht vom vierten Evangelium ist während der letztverflossenen Jahrzehnte durch die Tübinger theologische Schule und deren Nachfolger mit allen Mitteln gelehrter Forschung allseitig zu begründen und zum Abschluss zu führen versucht worden. Man fand die besagte Verschiedenheit des geschichtlichen Grundgerüstes in die Geschichte Jesu so tief einschneidend und einer ungezwungenen Ausgleichung so sehr widerstrebend, dass man sich kurzer Hand entschliessen zu müssen glaubte,

entweder mit Verzichtleistung auf die Geschichtsdarstellung der drei ersten Evangelien nur allein mit dem vierten zu gehen, oder aber das vierte Evangelium als eine für das Leben Jesu brauchbare Geschichtsquelle aufzugeben und sich lediglich an die drei ersten Evangelien zu halten, die man eben wegen ihrer grundwesentlichen Uebereinstimmung im evangelischen Geschichtsgerüste, wie im Tone und Lehrgehalte der Reden Jesu, die Synoptiker nannte.

Denn auch in Bezug auf die Reden Jesu schien es unzweifelhaft, dass man schlechterdigs zwischen den drei ersten und dem vierten Evangelisten eine Wahl treffen müsse. Bei diesem begegnen wir langgesponnenen dunkeln und in überschwänglichem Tone gehaltenen Lehrreden, bei jenen dagegen kurzen Sprüchen und sinnvollen Gleichnissreden, die auch für den gemeinen Mann verständlich erschienen. Und während den überwiegenden Inhalt dieser letztern einfach die geistig-sittlichen Lebensverhältnisse Aller bilden, handeln beim Vierten die Christusreden wie „hoch- und stillschwebende Monologe“ fast durchgängig nur in anspruchsvoller Selbstverherrlichung vom eignen Verhältniss des Redners zu Gott. Hat der Jesus der Geschichte so geredet, wie es in der Bergpredigt bei Matthäus der Fall ist, so konnte er nicht so gesprochen haben, wie ihn der Vierte reden lässt.

Auch hinsichtlich der Gestalt, wie sich in beiden Evangelienarten das Schicksal Jesu abwickelt, tritt ein für die geschichtliche Glaubwürdigkeit des Vierten anscheinend bedenklicher Unterschied hervor. Während die Synoptiker wenigstens für den Anfang der galiläischen Wirksamkeit Jesu den Eindruck eines heitern und hoffnungsvollen Auftretens geben, hat der Vierte sogleich von vornherein den sterbenden Messias im Auge. Der Schatten des aufgerichteten Kreuzes fällt bis in die Anfänge der öffentlichen Bahn Jesu zurück. Dass aber

der vom Himmel gekommene Gottessohn, welchem gleich bei seinem Auftreten auf der Bühne der Pass zur Heimreise ausgestellt worden ist, zwei Jahre lang den sterbenden Fechter habe spielen können, diess will den evangelischen Kunstrichtern der schwäbischen Schule ebensowenig in den Sinn, wie die Haltung des Herrn als Wunderthäter. Gerade das geistigste unter allen Evangelien zeigt sich in den Wundererzählungen als das grob-sinnlichste. Auf der einen Seite scheint der Verfasser das Wunder sinnbildlich zu fassen, um es geistig bedeutsamer zu machen; auf der andern Seite steigert er dasselbe über jedes Maass des Natürlichen hinaus zur grellsten Abentheuerlichkeit. Und wie der auf Erden wallende Gottessohn in gewichtigen Worten und hochgetragenen Gedanken alle Weisheit der Weisen übertrifft, so sehen wir ihn als Wunderwirker alle Kunst oder Macht eines Zauberers beispiellos überbieten.

So stand die kritische Forschung beim vierten Evangelium vor einem Wald der bedenklichsten Schwierigkeiten. Aber man fand Rath, wie man sich dieses evangelischen Zauberwaldes, der sich weder lichten noch durchdringen lassen wollte, auf eine bequeme Art entledigen könne. Das Leben eines jüngern Zeitgenossen Jesu, des berühmten Neupythagoräers Apollonius von Tyana, hatte zu Anfang des dritten Jahrhunderts durch einen gewissen Philostratus eine romanhaft-biographische Darstellung gefunden. In ähnlicher Weise soll das vierte Evangelium als ein biographischer Roman gelten, dessen Verfasser über ein Jahrhundert nach dem Tode Jesu die älteren evangelischen Nachrichten von dessen Leben und Thaten, in freiem Schalten mit dem überlieferten Stoffe, für den Zweck einer schriftstellerischen Dichtung verarbeitet hätte, welcher eine bestimmte Idee zu Grunde läge.

Es soll bei Unbefangenen als ausgemacht gelten, dass dieser evangelische Philostratus ein philosophisch

gebildeter Christ aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts gewesen, welcher aus dem philosophischen Vorstellungskreise des Alexandrinischen Juden Philôn den Gedanken von einem aus Gott hervorgegangenen zweiten göttlichen Wesen überkommen hätte, welches der Sohn oder das Wort (der Logos) Gottes genannt wurde. Diesen Gedanken hätte der vierte Evangelist auf den galiläischen Messias Jesus übertragen und dessen Lebensumstände zu einem Romane verarbeitet, worin der Satz durchgeführt wäre, dass dieses in Jesus fleischgewordene göttliche Schöpferwort nach siegreichem Kampfe mit dem Unglauben der Juden durch seinen Tod und seine Auferstehung sich schliesslich in seiner göttlichen Herrlichkeit geoffenbart hätte. Die auf diese Weise zur Verherrlichung des menschgewordenen Gottessohnes hinaufgeschraubte evangelische Geschichte könne als blosser Roman fernerhin keinen Anspruch mehr machen, als eine glaubwürdige Quellenschrift für die Geschichte Jesu zu gelten. Sie sei einfach für den Geschichtschreiber nicht mehr vorhanden, und der Christ des neunzehnten Jahrhunderts dürfe sich nur getrost das vierte Evangelium aus dem Sinne schlagen; die Kritik habe dasselbe abgethan.

Im Angesicht der romanhaften Darstellung der Lebensgeschichte des Apollonius von Tyana wäre nun allerdings ein halbes Jahrhundert vor Philostratus die Möglichkeit eines derartigen freien schriftstellerischen Schaltens mit den evangelischen Nachrichten über das Leben Jesu nicht zu bestreiten. Ueberdiess ist in unsern nach Matthäus und Lukas benannten Evangelien die Vorgeschichte des Lebens Jesu und bei allen drei Synoptikern die öffentliche Wirksamkeit Jesu ebenso romanhaft-wunderbar ausgestattet, um als Seitenstück und Beispiel einer solchen Schriftstellerei zu gelten, die um geschichtliche Wahrheit unbekümmert, mit dem überlieferten Geschichtsstoffe auf das Freieste

schaltet. In diesem Betracht also wäre gegen die Auffassung des vierten Evangeliums als eines biographischen Romans unbedingt nichts einzuwenden.

Nur Eins bleibt bei dieser Auffassung schlechterdings unerklärt. Man begreift nicht, wie der evangelische Philostratus bei seiner Herausgestaltung des Romangerüstes aus dem ihm angeblich vorliegenden Erzählungsstoffe der drei ersten Evangelisten gerade zur Erdichtung mehrmaliger Festreisen Jesu nach Jerusalem gekommen wäre, wodurch die einzige länger dauernde Wirksamkeit desselben in Galiläa durchbrochen und in verschiedene galiläische Aufenthaltszeiten zerlegt wurde. Denn dass dieses Fachwerk der Festreisen für den Romanzweck des neuen Evangelisten nothwendig gewesen wäre und wozu dasselbe hätte dienen sollen, ist aus dem vierten Evangelium nicht abzusehen. Gerade diese Umgestaltung des evangelischen Grundgerüstes wäre überdiess im Angesicht des Umstandes, dass der wirklichen Geschichte Jesu diese wiederholten Festreisen fremd gewesen, eine durch nichts begründete Gewaltsamkeit, von der man zugleich nicht begreift, wie ihr Urheber damit bei seinen mit dem wirklichen Rahmen der Geschichte Jesu vertrauten Zeitgenossen durchzudringen und Beifall zu finden hätte hoffen dürfen. Kurz, die Umgestaltung der evangelischen Scenerie durch den vierten Evangelisten bleibt vollständig ein Räthsel, zu dessen Erklärung die gelehrten Vertreter dieser kritischen Ansicht bis jetzt keine Hand gerührt haben.

Der Wucht dieses Räthsels gegenüber bleibt es ein Nothbehelf der ärmlichsten Art, wenn *Strauss* sich ein Herz fasst, die Frage so zu stellen, ob es wahrscheinlicher sei, dass Jesus nach dem Zeugnisse der drei ersten Evangelien zuerst längere Zeit ausschliesslich im galiläischen Norden gewirkt und sich erst zuletzt zu dem verhängnissvollen Zuge nach Jerusalem entschlossen habe, wodurch die Entscheidung schnell und mit einem

Male herbeigeführt worden wäre; oder aber, dass er nach der Darstellung des Vierten von Anfang an seine Wirksamkeit zwischen Galiläa und Judäa getheilt und in Jerusalem wiederholt bereits Anstoss erregt hätte, bis endlich bei diesem letzten Besuch in der heiligen Stadt die Sache zum Bruche gekommen wäre! Sei es doch, meint der herzhafte Schwabe, schlechterdings unbegreiflich, wie durch den mit der gewaltsamen Tempelreinigung gleich Anfangs gegebnen Anstoss der erste Aufenthalt Jesu in Jerusalem nicht auch sein letzter gewesen, wie das Lamm Gottes überhaupt aus der Höhle des auf's Aeusserste gereizten Löwen Jûdah wieder herausgekommen sei! Als ob die Verhältnisse in Jerusalem unter der Verwaltung des Pilatus der Art gewesen wären, dass man dort einen Galiläer, der mit der kirchlichen Gewalt in Conflict kam, aber als Unterthan des Herodes Antipas gar nicht unter der Macht des hohen Rathes der Siônsstadt stand, nur so kurzer Hand dadurch hätte unschädlich machen können, dass man ihn aufhing! Als ob nicht gerade dieses Erpichtsein des Galiläers auf Anerkennung in Jerusalem, diese Hartnäckigkeit, womit er sich immer wieder von Neuem darauf versteifte, gerade an Siôn seine Hoffnung zu knüpfen, die Eifersucht und Erbitterung der dort herrschenden Partei bis zu dem tödtlichen Hasse hätte steigern müssen, auf den der Galiläer seinen Plan gebaut hatte! Und als ob nicht endlich in der synoptischen Ueberlieferung selbst mit argloser Unbefangenheit eine Aeusserung Jesu gemeldet wäre, durch welche unbedingt und aller schwäbischen Taschenspielerkunst zum Trotze die mehrmaligen Festreisen Jesu nach Jerusalem eine Bestätigung erhalten!

„Jerusalem! (so lassen Matthäus und Lukas den Herrn sagen) Jerusalem! die du tödtest die Profeten und steinigst die zu dir gesandt sind, wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen, wie die Henne ihre

Küchlein unter ihre Flügel versammelt, und ihr habt nicht gewollt!" Hat diess Jesus gesprochen, so muss er ohne Frage öfter und längere Zeit in Jerusalem geweilt haben, als es nach den synoptischen Berichten der Fall ist. Wiewohl sich nun für eine Anknüpfung oder Einschaltung der verschiedenen Festreisen Jesu in der Darstellung des Matthäus und Markus so gut wie gar keine Möglichkeit darbietet, so hat doch die Noth und Verlegenheit auch hier, wie so oft, den Scharfsinn geweckt. Ein Landsmann Renan's hat jüngst bei Lukas die Spuren und Nähte entdeckt, wo die Festreisen des vierten Evangelisten ursprünglich eingegliedert sein mussten. Wie nun also? wenn uns etwa das bei den Geschichtsforschern des Urchristenthums vielberufene Evangelium Markiôns als Urschrift diese Spuren bestätigte! Und wie dann? wenn wir die künstlich zurecht gemachte Scenerie und das ungeschichtliche Geschichtsgerüst vielmehr bei den Synoptikern zu suchen und diese zu einer Vergewaltsamung der wirklichen Geschichte ihre nachweissbaren Gründe gehabt hätten? Welche Aussicht würde sich hiermit zur Lösung der so verwickelt gewordenen Evangelienfrage von einer Seite eröffnen, woher Niemand ein Licht erwartete!

Die guten Synoptiker sollen, dem vierten Evangelium gegenüber, sogar nach kirchengläubiger Ansicht unbedingt als die ältern und bei denjenigen Kritikern, welche den Vierten standrechtlich abgethan haben, als die alleinigen und unerschütterlichen Grundsäulen einer Geschichte Jesu gelten. Bei ihnen allein, sagen die Gegner des Vierten, sollen wir auf festem geschichtlichem Boden stehen. Bei diesem glücklichen Dreibund soll uns weder die mit unterlaufende unbewusste Dichtung und fromme Sage, noch nachweisbare absichtsvolle Erdichtung hindern dürfen, einen sicheren Geschichtskern zu ermitteln, welcher dem Aufbau eines Lebens Jesu zu Statten käme! Sie sind ihrer drei, wie mag der verschrobene Roman

des Vierten gegen die schlichte Einfalt jener aufkommen! Es leben die Synoptiker, die Retter der Ehre Jesu! Das war seit dreissig Jahren auf theologischem Felde der Schlachtruf, und der Kampf war ein heftiger, worin es galt, den Vierten zu Boden zu bringen.

Und es galt zugleich, über das Verwandtschaftsverhältniss der drei Verbündeten ebensogut, wie über ihre Verschiedenheiten klar zu werden. Denn obwohl sie in einem gleichartigen Vorstellungskreise sich bewegen und auch darin einig sind, dass Galiläa der eigentliche Hauptschauplatz der Thaten Jesu bleibt; so wird doch bei einzelnen Erzählungen ihre Zusammenstimmung dadurch räthselhaft, dass sich dieselbe sogar bis auf zufällige schriftstellerische Wortfügungen erstreckt, während sie doch andererseits in Thatsachen auseinander gehen und sich nicht selten geradezu widersprechen. Wie wichtig wäre es also, zu erfahren, wer von den Dreien der Aelteste sei, der zuerst schrieb und den etwa die Andern kannten und benutzten! Jeder musste mit den beiden Andern verglichen, jeder zugleich für sich in seiner Eigenart untersucht werden! Es musste womöglich ermittelt werden, wer dem Aeltesten der Zeit nach am Nächsten stehe, wer am Spätesten geschrieben habe!

Darüber sollte nicht bloss die vergleichende Prüfung des von Jedem der Drei verarbeiteten Erzählungsstoffes, sondern auch des von jedem überlieferten Lehrgehaltes entscheiden. Man hatte zu ermitteln, bei welchem von den Dreien die Reden Jesu im Ganzen und Einzelnen ein ursprünglicheres Gepräge trugen, bei welchem sich dagegen an den Kern, den man so glücklich war zu ahnen, spätere Zeitvorstellungen angesetzt und jüngere Bildungsverhältnisse geltend gemacht hätten. Kurz, man hatte das Verhältniss zu bestimmen, in welchem jeder Verfasser zu den judenchristlichen und paulinischen Lehrkreisen der urchristlichen Zeit stehe, ob und wie weit er einseitiger Parteimann bleibe oder zwischen den

Gegensätzen zu vermitteln, ihre Streitpunkte auszugleichen strebe. Man musste endlich auch darüber zur Klarheit kommen, ob jedes dieser Evangelien in seiner schriftstellerischen Eigenthümlichkeit als ein einiges und ungebrochenes Werk erscheine, oder ob uns ein da oder dort wahrnehmbarer häuslicher Streit darauf hinführe, dass zwei oder mehr Hände thätig gewesen sind, bis das Schriftstück die Gestalt erhielt, in welcher wir dasselbe von der Kirche überkommen haben.

Aus der Abwägung aller dieser Umstände, aus der Prüfung aller dieser Gesichtspunkte, aus der Erörterung aller dieser Fragen sollte sich, so hoffte man, mit der Offenbarung des Zwecks und Plans, den ein jeder Evangelist gehabt, zugleich der Grad und das Maass von geschichtlicher Glaubwürdigkeit beurtheilen lassen, die einem jeden zukäme. Es war gut, dass das geschriebene Wort zäh und biegsam genug ist, sonst wäre das dreieinige synoptische Evangelium im kritischen Eifer, allen diesen Forderungen gerecht zu werden, längst zerrissen worden: so heftig wurden diese drei angeblich ältesten Evangelisten gestossen, gezerrt und gequetscht! Jeder Evangelienkritiker hatte sich darunter seinen Liebling erkoren. Jedem der drei Evangelisten ist die Ehre zu Theil geworden, als der älteste, ursprünglichste und glaubwürdigste gelten zu sollen. Doch sind Matthäus und Markus die eigentlichen Schoosskinder dieser wildzärtlichen Kritik geblieben, und *Lukas* wurde überwiegend als Stiefkind behandelt, vermuthlich zum Lohn dafür, dass ihm vorzugsweise die christliche Welt ihre Zeitrechnung verdankt.

Und doch macht gerade der angebliche Mitarbeiter des grossen Heidenapostels am Entschiedensten den Anspruch, für einen Geschichtschreiber zu gelten. Und gerade der Dritte in der kirchlichen Evangelienreihe bringt eine so erkleckliche Zahl von Erzählungen und Gleichnissreden Jesu, die nur ihm allein eigen sind, dass

die Versuchung nahe tritt, ihm unter den Dreien den Preis der grössern Glaubwürdigkeit zuzuerkennen, die er auch sonst in nicht unerheblichen Punkten, wo er von Markus und Matthäus abweicht, beanspruchen zu dürfen scheint. Wenn nur nicht wiederum Alles, was er von den beiden Andern Abweichendes hat und Neues bringt, sich den Anspruch auf Glaubwürdigkeit dadurch zu schmälern schien, dass es ganz danach aussieht, als ob es der Verfasser weniger auf eine reingeschichtliche Arbeit, als auf ein zwischen der Paulus- und Petruspartei des Urchristenthums zu stiftendes Vermittelungs- und Versöhnungswerk abgesehen hätte, wodurch seine Glaubwürdigkeit verdächtig wird! Denn schien sich der Dritte in dem, was er mit den beiden Andern gemeinsam hat, durchaus als von ihnen abhängig zu zeigen: worin lag dann eine Bürgschaft dafür, dass uns in den lukaseigenthümlichen Reden Jesu und Erzählungsstücken wirklich geschichtlich Glaubwürdiges und nicht vielmehr absichtlich Erfundenes und willkürliche Zuthat vorliegt?

Genug, Matthäus und Markus blieben bei den das lauteste Wort führenden Evangelienkritikern die Löwen des Tages, und die für den Vorzug des Lukas redenden Stimmen wurden überschrieen. Ja, ein ganz besonderer Umstand, der dem Lukas-Evangelium einen Hauptstein im Brett hätte verschaffen sollen, wurde von der mückenseihenden Kritik unbedenklich verschluckt und liegt ihr bis heute wie ein Bezoarstein unverdaut im Magen. Nur sich selber wird sie's zuzuschreiben haben, wenn er ihr tödtlich wird. Hatte es jedoch damit einstweilen um so mehr noch gute Wege, da ja Lukas ein Arzt gewesen sein soll; so konnte sich freilich der engere Rath der nicht zu Lukas schwörenden Kritiker darüber nicht einigen, ob Matthäus oder Markus als älteste und beziehungsweise ursprünglichste Quelle für die Geschichte Jesu zu gelten habe.

Ist Markus nur ein dürrer Auszug aus der reichen Vorrathskammer, die der angebliche Zöllner Matthäus aufgehäuft hatte? Oder hat Letzterer die Schrift des Markus als seine Quelle benutzt und nur mit anderwärtsher geholtem Vorrathe bereichert? Wie günstig erschien es für die wunderscheuen Vertreter einer natürlich-menschlichen Entwickelung, dass bei Markus die übernatürliche Vorgeschichte zum Leben Jesu fehlt! Wie erwünscht, dass sich gerade bei Markus in den ältesten und besten Handschriften am Schlusse nur die einfach-schlichte Erzählung vom Grabgange der Maria Magdalena findet! Wenn nur nicht andererseits gerade bei Markus der Wunderthäter vom Fach recht eigentlich in den Vordergrund der evangelischen Geschichte träte! Und wenn nur nicht bei Matthäus die prachtvolle Spruch- und Gleichniss-Sammlung dem aufgeklärten Geschichtschreiber Jesu so lockend in die Augen leuchtete! Wozu also noch längern Streit? *Divide et impera!* rief jüngst ein gelehrter Holländer und setzte die Sache flugs ins rechte Gerücke. Die Geschichtserzählung des Markus und die bei Matthäus sich findende Sammlung von Sprüchen und Reden des Herrn sollen als ursprüngliche Bestandtheile der evangelischen Ueberlieferung gelten und die beiden Hälften des Einen Evangeliums von Christus vorstellen, das sich der deutsche Geschichtschreiber Jesu vorführen müsse, um das aus allen Vieren zusammengewürfelte „fünfte Evangelium" des Franzosen aus dem Sattel zu heben. Dass diese neueste kritische Auskunft um nichts besser begründet ist, als das Schiffermärchen vom fliegenden Holländer, kann sich erst an der Hand der aus den evangelischen Palimpsesten gewonnenen Grundschriften des Dritten und Vierten sicher ausweisen.

Genug, dass die deutsche Evangelienkritik mit dreissigjähriger Arbeit Nichts erreicht hat, was sich für das Leben Jesu als keimkräftiger Same zum end-

lichen Austrag der alten Frage: „Was dünket euch um Christus?“ als entscheidender Treffer ausweist. Keine der kritischen Parteien hat es an Eifer für die Sache, an Fleiss und Geist zur Bewältigung des Stoffes fehlen lassen, und gleichwohl sind die äussersten Anstrengungen des kritischen Scharfsinns nicht mit dem Gewinne eines sichern Bodens gekrönt worden. Keiner der federbürtigen Führer der streitenden Parteien, deren Lärm ein Menschenalter lang die Bühne des mythischen Christus umgaben, hat die andern überzeugt, weil sie alle mit ungenügenden Gründen für selbstgemachte Voraussetzungen auf der schiefen Ebene blosser Vermuthungen stritten. Und durch den Zusammenstoss der feindlichen Heerlager selbst wurde kein Funke von Aussicht hervorgelockt, dass entweder das Labarum der alten Kirche, die Kreuzesfahne aller vier Evangelisten, oder die dreifarbige synoptische Fahne unserer neuzeitlichen kritischen Revolutionsmänner als das Banner aufgepflanzt würde, um welches sich Sieger wie Besiegte in ehrlichem Einverständniss schaaren könnten. Für die Evangelienfrage hat der entscheidende Wendepunkt erst noch einzutreten, von welchem zwar nicht zu erwarten wäre, dass er die streitenden Parteien zur Einigung führte, was in theologischen Fragen erst der Fall zu sein pflegt, wenn über Schreier und Verschrieene gleichermassen das Grab sich schliesst, aber doch wohl diess, dass sich wenigstens das unparteiische Publikum geneigt zeigte, auf die Streitenden zu hören und das Amt des Schiedsrichters zu übernehmen, dem die Kampfhähne dann immerhin den Rücken kehren dürften.

Die Evangelienkritik selbst hat zugestandener Maassen noch nicht ihr letztes Wort gesprochen. Noch ist die Hoffnung nicht verloren, dass sich neue, bis jetzt unbekannte Geschichtsquellen über den Gegenstand des Streites eröffnen. Nur eröffnen, nichts mehr und nichts weiter! Denn vorhanden sind sie längst, und

nicht im Feindes-, sondern im Freundeslager. Sie liegen im Schoosse unserer kirchlichen Evangelien selbst, nur aber als ein ungehobener Schatz. Man hat nur nicht in der rechten Weise, nicht mit den rechten Werkzeugen, nicht am rechten Platze danach gegraben. Und wo's brannte, scheute man sich zuzugreifen oder schlich sich furchtsam vorbei. Die historische Kritik hat weder ihr Zeug verbraucht, noch ihre Kraft erschöpft, und doch hat ihr voller Ernst heuer weder den Holzstoss, noch die Strafkette zu fürchten. Sollte neue Zeit nicht neue Mittel wecken und besseres Suchen nicht auf unbekannte Wege führen?

Der feste Punkt, wo in der Evangelienfrage der Hebel des Archimedes anzusetzen, wie der Ort, wo der Brennspiegel wider die feindlichen Schiffe aufzustellen ist, liegt glücklicher Weise nicht ausserhalb, sondern im Bereiche der Evangelien selbst. Um seiner habhaft zu werden, darf nur aus dem Trümmergehäuf kirchlicher Ueberlieferungen über unsere Evangelien eine merkwürdige Thatsache hervorgeholt werden, die sich dem kirchengläubigen Auge aus nahe liegenden Gründen entzog und dem kritischen Scharfblick nur wie ein flüchtiger Silberblick sich zeigte, um einer über ihre eigenen Voraussetzungen stolpernden Afterkritik wieder in gährender Trübe zu verschwinden. Wir meinen die Thatsache, dass die alte Kirche noch im Zeitalter des Kaisers Hadrian eine in Paulinischen Lehrkreisen verbreitete Evangelienschrift kannte, deren ursprünglicher Vollbestand an der Hand kirchenväterlicher Zeugnisse nur hergestellt werden darf, um uns im Labyrinthe der evangelischen Ueberlieferung zur sichern Leuchte für das Auffinden des ursprünglichen evangelischen Geschichtsgerüstes zu werden und uns auf der Spur der eigentlichen evangelischen Grundschrift hinter das Geheimniss der Entstehung der übrigen Evangelienschriften zu führen.

Nicht genug nämlich, dass uns die Sicherstellung der Paulinischen Grundschrift des Lukas-Evangeliums vollständig von der zum gelehrten Vorurtheil gewordenen Meinung befreit, als ob die guten Synoptiker nur so kurzer Hand über Einen Kamm zu scheeren wären, um den widerhaarigen Vierten aus dem Felde zu schlagen! In der kürzern Lukas-Urschrift, welche die Kirchenväter unter dem Namen des Markions-Evangeliums kannten und für eine Verstümmelung unseres heutigen Lukas ausgaben, ist für die Nachwelt ein höchst wichtiger Umstand erhalten worden, welcher den Vorhang vor dem sonderbaren kirchengeschichtlichen Taschenspiel wegzieht, wodurch das Golgatha der Weltgeschichte von den galiläischen Bergen auf den Felsen von Jerusalem verlegt worden ist. Das im wüsten Steinbruche unserer kanonischen Lukasschrift verborgene Paulinische Evangelium bestätigt nicht bloss bis zur völligen Augenscheinlichkeit die wiederholten Festreisen Jesu nach Jerusalem, die der evangelischen Afterkritik hatten mithelfen müssen, die geschichtliche Glaubwürdigkeit des vierten Evangeliums zu untergraben. Dieses merkwürdige Evangelien-Trumm weiss auch nichts von jener verhängnissvollen letzten Reise Jesu zum Todes-Paschah nach Jerusalem, sondern lässt die letzten Ereignisse in der Geschichte Jesu auf galiläischem Boden sich abwickeln!

Welcher Lichtblitz fällt damit in die Nacht der evangelischen Geschichte! Unter allen Daten aus dem Leben Jesu sollte jener angeblich einzige und letzte Besuch Jesu in der Hauptstadt der jüdischen Hierarchie noch am Festesten stehen. Vorm Zeugnisse der Lukas-Grundschrift stürzt der vermeintliche Fels von Golgatha in Jerusalem dahin, um von der kritischen Sturmfluth halt- und rettungslos mit fortgerissen zu werden!

Welcher Schrecken für die Schaaren heutiger Osterpilger, die zu Tausenden alljährlich weither nach der

dreimal heiligen Stadt ziehen, um das Feuerwerk zu schauen, das die griechischen Mönche am Oster-Sonnabend bei ihrem heiligen Grabe abbrennen, um dann ihr „Christ ist erstanden!" in die Lüfte zu jubeln und sich schliesslich ihre Blechkapsel mit Erde aus Gethsemane zu füllen, welche durch die Thränen des einst so schwer Betrübten geweiht wäre! Und dass wir innerhalb der jüdischen Klagemauer auch die Armen nicht vergessen, die von solchen Pilgerschaaren ihre Haupterndte halten! Welcher Schrecken für jene zahllosen Blecharbeiter der heiligen Stadt, die jene Kistchen für die heilige Erde, jene Köcher für Palmenzweige, jene Futterale zu Flaschen für das Jordanwasser arbeiten, das der Pilger vor seiner Heimreise beim Ausfluge nach der angeblichen Jericho-Oase mitnehmen muss, um bei der nächsten Taufe des Söhnleins oder der Enkelin davon Gebrauch zu machen!

Unter allen Zumuthungen, welche Aberglaube und fromme Gewöhnung sich von Seiten unbarmherziger Wahrheitsforschung bereits haben gefallen lassen müssen, dürfte die Forderung, die Schädelstätte des Gekreuzigten in Jerusalem als einen Irrwahn aufzugeben, leicht die härteste sein. Um den Mittelpunkt des einzig sichern Platzes in der heiligen Stadt, an welchem einst der Herodianische Tempel stand, hat sich doch wenigstens seit dem Jahrhundert Gottfried von Bouillon's die Reihe heiliger Wallfahrtsplätze abgelagert, denen die heutigen Pilgerfahrten gelten. Wenigstens seit dem vierzehnten Jahrhundert war für die Träger des Muschelhutes der Schmerzensweg vorhanden, den der Herr vom angeblichen Richthause bis zur vermeintlichen Schädelstätte in 8 bis 9 hundert Schritten zurückgelegt hätte. Mag indessen der Abendmahlssaal und das Zimmer, wo Jesus verspottet, und ein anderes, wo er gegeiselt worden wäre, längst nur noch für den frommen Aberglauben dort vorhanden sein; so sind doch die Oertlichkeiten

der Kreuzigung Jesu und des heiligen Grabes bereits seit der Wallfahrt der Kaiserin Mutter Helene (326 n. Chr.) an denjenigen Plätzen festgestellt worden, wo heute die prachtvolle Kirche des heiligen Grabes steht und in der Kreuzeskapelle die dreizehn ewigen Lampen brennen. Ein Paar gefolterter Juden hatten auf kaiserlichen Befehl die Kreuze Christi und der beiden Schächer dort „erfinden" helfen, unter denen sich das rechte Holz des Lebens sofort durch Heilung einer Todtkranken bewähren musste! Und der Berge versetzende Glaube hatte sich Mannes genug gefühlt, über die klaffende Lücke dreier Jahrhunderte hinaus den Faden einer angeblich von Kindern auf Kindeskinder fortgeerbten Ueberlieferung über die Kreuzes- und Grabesplätze zuversichtlich zu spinnen. Wie? dieser gläubige Faden sollte jetzt reissen, um an einem andern Platze angeknüpft zu werden, weil der Wirrkopf eines kretischen Pilgermönchs Phocas aus dem zwölften Jahrhundert nach Galiläa auf den Samariter-Berg bei Sychar-Neapolis das Golgatha unsers Heilandes setzt? Wir sollten dieser Mähre Glauben schenken, weil es richtig steht, dass in der Basilica der heutigen Stadt Sebaste-Safed zu Ende des sechsten Jahrhunderts durch das Bekenntniss eines Jaqobsohnes das verschlissene ungenähte Gewand des Herrn gefunden worden ist, welches die damaligen Bischöfe von Antiochia und Jerusalem nach dreitägigem Fasten zur heiligen Siônsstadt brachten, von wo dasselbe im eilften oder zwölften Jahrhundert zu den heiligen Vätern von Trier gelangt wäre?

Gemach, Herr Eiferer! Nicht darum soll jener Ueberlieferungsfaden aus der Zeit der heiligen Kreuz-Erfindung reissen, weil jene mittelalterliche Mähre auf eine andere Ueberlieferungsspur hinweist; sondern weil die kurz vor Jerusalems Zerstörung durch Titus vom Apostel Johannes abgefasste Offenbarung, (11, 2. 8) als denjenigen Ort, da der Herr gekreuzigt worden, nicht die heilige Stadt weiss, in welcher sich der Tempel

Gottes befand, dessen Hallen einst der kühne Galiläer als ein den Juden tödtlich verhasster Samariter vom Greuel der Entweihung reinigen zu müssen geglaubt hatte! Wir sollen den Golgatha-Wahn von Jerusalem desshalb aufgeben, weil die aus unserm vierten Evangelium herauszulösende Grundschrift des ächten Busenjüngers die Thatsache des Paulinischen Evangeliums bestätigt, dass die christliche Welt ihren Golgatha-Traum vom rührendsten Dulderschicksal mit Unrecht in der Siônsstadt der Hasmonäer geträumt hat! Wir sollen diesen langgewöhnten Irrthum darum fallen lassen, weil es keine Macht auf Erden gibt, welche auch die zuversichtlichste Unwissenheit einer falschen Ueberlieferung, und wäre dieselbe mit dem feinsten französischen Rabenkiel und mit der derbsten deutschen Straussfeder vertheidigt, gegen die doppeltverbürgte Thatsache eines andern Sachverhaltes zwangsweise noch länger in Achtung und Ehren zu erhalten vermöchte. Furcht- und erbarmungslos, wie das Verhängniss stets und die Kirche häufig genug gewesen ist, zeigt sich, vom Standrecht und Fallbeile abgesehen, in heutiger Welt nur allein noch die Wissenschaft. Noch ein Jahrzehent, guter Freund, und jeder Schulknabe wird den heiligen Vater, wenn dieser etwa vom Felsen Petri ins Morgenland sollte auswandern wollen, vor den Thoren von Jerusalem weisen können, dass ihn sicherer alle Wege nach Rom zurück, als die Via dolorosa von El-Qods zur wahren Schädelstätte der Weltgeschichte führt!

Mit dem kritischen Standgericht über das vierte Evangelium war das Aergerniss, das die theologische Schreckenspartei den Kirchengläubigen gab, auf's Aeusserste gestiegen. So darf es nunmehr reissen und verschwinden, damit das Verstehen des Unverständlichen sofort seinen Anfang nehme! Mit ihrer Verwerfung des Evangeliums vom fleischgewordenen Gottesworte war die sich überstürzende Kritik jäh über das Ziel hinaus-

geschossen; so muss sie sich gefallen lassen, einen Schritt rückwärts zu thun! Wie? Verräther, auf dem zur Höhe gehenden Pfade hast du's verschworen, dass rückwärts keiner deiner Schritte weichen solle! Und die Kritik, die einer freien und unbestochenen Geschichtschreibung dienen soll, sollte auch nur einen einzigen Schritt rückwärts thun dürfen? Mit Verlaub, ihr Herren vom kritischen Schöppenstuhle, nur um besser springen zu können! Denn ihr kennt ja den bösen breiten Graben, über den einst euer guter Freund Lessing nicht hinwegkommen konnte und Niemanden fand, der ihm half! Wir stehen endlich ernstlich vor dem Satze, dass Jesus selber das gesagt hätte, er sei der Sohn Gottes! Wir halten vor der Frage, obs denn auch wirklich historisch gewiss sei, dass Jesus selber sich dafür ausgegeben habe, wofür ihn die christliche Welt, mit Ausnahme der blossen Namenchristen, einmüthig hält.

Ihr wisst ja, es ist keine Rede noch Sprache, dass man nicht ihre Stimme hörte. Eure brennende Frage ist das vierte Evangelium. Ihr seid auf der rechten Spur; hier brennt's in der That! Aber beruhigt euch darum, ihr Verehrer des zarten Hauptevangeliums, das euch der Mann von der Wartburg so brav verdeutschte! Der Jünger, den euer Herr lieb hatte, starb nicht unter den Keulenschlägen der Kritik! Leuchtet sein Kleinod auch nicht mehr als Johannisfeuer für eine neue Kirche der Zukunft, von der euch einer eurer Verstiegensten vorträumte; so strahlt von diesem Juwel in seiner herzustellenden ursprünglich einfachen Fassung ein anderes Feuer. Es fragt sich nur, ob es ein rechtes Feuer ist und mächtig genug, um die Wasserfluth der guten Synoptiker zu überdauern. Nun seht, wie der alte Zaubermeister, den die Afterkritik verworfen, den sie abgethan und begraben zu haben sich rühmt, als Phönix neu aufsteht! Die Synoptiker sollten euch die

Besen sein, um den Gottessohn von der Bühne wegzukehren. „In die Ecke, Besen, Besen! Seid's gewesen!"

Es gilt, die vielumworbene Evangelienfrage zu einer einfachen geschichtlichen Lösung zu führen. Die grundlegenden Untersuchungen, welche der gelehrte Theil unserer Leser in der zweiten Hälfte dieses Werkes findet, haben mit den Mitteln historisch-kritischer Forschung ein Ergebniss gewonnen, auf welches die zünftigen Vertreter der Evangelienkritik nicht darum werden scheel sehen dürfen, weil es ebenfalls nur wiederum von einem „verlaufenen Theologen" zu Tage gefördert worden.

Unsere sämmtlichen kirchlichen Evangelien stellen sich als Palimpseste dar, aus welchen, wie aus abgekratzten und neu überschriebenen Pergamenten die evangelischen Grundschriften von den Zuthaten ihrer spätern Ueberarbeiter erst abzuscheiden sind, damit die ursprüngliche Handschrift der evangelischen Geschichte hergestellt werden kann. Durch die in's Kleinste und scheinbar Bedeutungslose eindringende Sonde lässt sich das durch überarbeitende Hände Verdeckte oder Verwischte für's Auge wiederum sichtbar machen, damit aus der spätern Uebermalung die ursprünglichen Züge des Bildes Jesu uns rein und frisch entgegentreten. Wie die Zeit der Abfassung der aus ihrer kirchlichen Larve sich entpuppenden evangelischen Grundschriften, ebenso lässt sich auch die Zeit und die Besonderheit der Umstände, unter denen die überarbeitenden Hände thätig gewesen sind, aus zuverlässigen Anzeichen sogar genauer als bloss nach Jahrzehnten sicherstellen. Die Geschichte der Entstehung dieser Evangelien bildet das Interesse unsers zweiten Buches. Denn das Ziel bildet zugleich den Weg selber, und wir werden jede einzelne Evangelienschrift im Verlaufe der Entwickelung des Urchristenthums selbst am rechten Platze auftreten sehen.

Keineswegs erst aus einem trüben Nebel von Sage und Fabel, als ein Gebilde der gährenden Phantasie seiner Anhänger, sondern im trocknen Lichte seiner eignen wirklichen Gestalt tritt uns um's Jahr 60 in der Grundschrift des vierten Evangeliums durch den Griffel des Busenjüngers, der nicht Johannes war, der weltgeschichtliche Galiläer und Samariter entgegen, welchen seine judäischen Gegner als einen von Sinnen Gekommenen und Besessenen brandmarken zu dürfen meinten, weil er das Wagstück unternahm, sich für den vom Himmel herab gekommenen Sohn Gottes zu erklären. Solcher Gegenwurf nüchterner und neidischer Seelen vermag den Jünger, der an des Meisters Brust gelegen hatte, weder in der Stärke seines Glaubens noch in der Kraft seiner Liebe zu beirren. „Es trübt die schmutzige Welle die reine Perle nicht, ob sich der Schaum auch wüthend an ihrer Schale bricht!" Mit argloser Unbefangenheit gibt uns der Jünger mit dem Kern des evangelischen Geschichtsgerüstes zugleich die persönliche Anschauung Jesu von sich selbst in den geheimnissvollen Orakelsprüchen und tiefsinnig schwungvollen Reden, womit der Nazôräer die Welt mehr aufgeregt, als erleuchtet hatte. Und auch der vom sterbenden Meister letztwillig eingesetzte Schriftführer des wundersamen Evangeliums vom fleischgewordenen Gottesworte ward doch nur für einen kleinen Kreis wahlverwandter überschwänglicher Seelen der beredte Wegweiser zum Glauben an den gekreuzigten Gottessohn. Sein Evangelium schlich sich schweigend in die Welt ein. Die Menge verstand es nicht, und unter den Wenigen, die es verstanden, war die Mehrzahl eher geneigt, es zu schmähen, als sich zu solchem Tiefsinn zu bekehren.

Das Grundbuch des Busenjüngers, der den Tod des Apostel Petrus nicht erlebte, liess bei den Mitlebenden einen Stachel zurück, welcher im Jahre des Unterganges

der heiligen Judäerstadt (70 n. Chr.) einen Paulinisch gesinnten Zeitgenossen, der kein unmittelbarer Jünger Jesu war, zum Schutzredner gegen die feindselige Anklage aufweckte, dass der angebliche Gottessohn ein von Sinnen Gekommener oder gar vom bösen Geiste Besessener sei. Er sucht dem Stachel dieses schnöden pharisäischen Gegenwurfs dadurch die Spitze abzubrechen, dass er den einstmaligen Tischgenossen der Pharisäer, wie freilich auch der Zöllner, vielmehr als Teufelsaustreiber und Heiler von Besessenen, Geistes- und Gemüthsgestörten auf die Bühne bringt. Er benutzt die mittlerweile in Jesusgläubigen Kreisen ausgebildete Ueberlieferung von Heilungsthaten, die Jesus verrichtet hatte, zu weiterer Ausfüllung des Geschichtsgerüstes, welches in dieser Lukas-Grundschrift in der Hauptsache geradeso, wie in der Grundschrift des vierten Evangeliums zwischen den Festbesuchen Jesu in Jerusalem ebensoviele galiläische Zwischenaufenthalte kennt.

Die beiden evangelischen Grundschriften, deren Bestand im dritten Theile dieses Werkes vorgeführt ist, blieben jede in einem andern Lehrkreise und in einer andern Bildungsschichte des Volkslebens ein halbes Jahrhundert lang der alleinige Evangelienbesitz der christgläubigen Welt. Aber der glänzende Kometenschweif des am Geschichtshimmel flüchtig aufgetauchten und wieder verschwundenen Gottessohnes erbleichte mehr und mehr in der Erinnerung der nachlebenden Geschlechter. Der Sohn jener überschwänglichen Hoffnung musste neben dem lauten Heroldsruf von seinen Thaten viel leiden und verworfen werden von der nüchternen Welt. Wie aber der plötzlich vom Christus-Hasse zum Christus-Glauben bekehrte Paulus sich nicht schämte, ein Narr zu heissen vor der Welt, die den Sohn Gottes verschmähte; so hatte sich das Feuer, das Jesus auf die Erde geworfen (Lukas 12, 49), überwiegend am Paulinischen Evangelium genährt, damit der Sohn der Hoffnung an seinem Tage

wie der Blitz erscheinen könne, der vom Himmel blitzend über Alles leuchten sollte, was unterm Himmel war (Lukas 17, 24).

Aber zwei volle Menschenalter seit Jesu Tode waren mit ihren erschütternden und ernüchternden Ereignissen eine hinreichende Spanne Zeit, um das überschwängliche Wesen des Galiläerthums, wie es im Logos-Evangelium in ursprünglicher Frische und Kühnheit offenbar geworden war, allgemach immer gründlicher abzudämpfen. Der Anspruch an die Gottessohnschaft war mit kluger Berechnung dessen, was dem Aberglauben der Menge zugemuthet werden durfte, alsbald nach Jesu Tode auch von einem gewandten samaritischen Schwindler mit einem Erfolge durchgeführt worden, wodurch dem ehrlichen galiläischen Nazôräer in der öffentlichen Meinung erheblich Abbruch geschehen war. Auch die griechisch-römische Welt Kleinasiens, die der Schauplatz der Wirksamkeit des Apostels Paulus war, hatte aus der Auffrischung der heilig-priesterlichen Gestalt des alten Pythagoras und seiner sittlichen Lebensregel im Kappadoker Apollonius von Tyana einen Mann aufstehen sehen, welcher bis über das Todesjahr des Kaisers Domitian hinaus als ein Christus des Heidenthums die Welt durchzogen und kein geringeres Aufsehen gemacht hatte, als Jesus in den Gebirgsthälern des Jordanlandes. Von dem Ruhmesglanze Simons des Magiers und des Apollonius einige Strahlen auf ihren Galiläer fallen zu lassen, hielten die Anhänger des letztern für keinen Raub an dessen geschichtlicher Ehre.

Zum Köder für die abergläubische Menge ward Jesus als Wunderthäter unter Dach und Fach gesetzt. Von Titus bis zur Zeit von Hadrians Neubauten an der Aelia Capitolina lag Jerusalem mit ihrem Tempel in Trümmern, wo der Galiläer den eifersüchtigen Judäern einst seine Anerkennung als Gottessohn abzunöthigen

versucht hatte. Die damaligen Pharisäer- und Sadducäer-Gestalten waren längst von der Bühne verschwunden. Dem galiläischen Wanderarzte und Landrabbi, dessen volksthümlichere Haltung Jesus schon beim Paulinischen Evangelisten angenommen hatte, waren die Zöglinge der galiläischen Rabbinen eher geneigt, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, als der hochgebühnten Gestalt, deren Herold der Busenjünger gewesen war. Und man fand sich zu solcher Anerkennung um so leichter geneigt, je reicher auf evangelischem Boden die Saat von rabbinischen Sprüchen der Väter aufging, welche für den gemeinen Menschenverstand geniessbarer und verdaulicher waren, als die geheimnissvollen Reden vom Lebenswasser und Himmelsbrote und die wunderlichen Bilder, die der Christus des Busenjüngers von der Wiedergeburt, vom Essen seines Fleiches und vom Trinken seines Blutes gebraucht hatte.

Der Mann, der seit 132 n. Ch. als Bischof Markus auf den Trümmern der heiligen Stadt einer heidenchristlichen Gemeinde das Wort vom Gekreuzigten verkündigte, hatte zuvor als Evangelist Markus dafür gesorgt, das Wort wahr zu machen, dass ein Profet nirgends anders als in Jerusalem sterben könne. Das ursprüngliche Geschichtsgerüst musste verrückt werden. Damit Jerusalem als Sterbeplatz des galiläischen Profeten auf den Plan treten konnte, wurden die vier früheren Festbesuche Jesu in der Judäer-Hauptstadt beseitigt und dem einen fortdauernden Aufenthalte Jesu in Galiläa die eine Reise zum Paschah nach Jerusalem angehängt, welche als sein erster und letzter Besuch der heiligen Stadt gelten sollte. So geschah es, dass den Weingärtnern, die einst den Sohn Gottes getödtet hatten, nachdem es auf den Samaria-Safedbergen mittlerweile gar manchmal Morgen und Abend geworden war, der Weinberg genommen und dagegen der einst von den Bauleuten der Siônsstadt verworfene Stein zum

Eckstein der neuen heidnisch-christlichen Aelia Capitolina wurde.

Aus der neuen Evangelienschrift des Markus hat dann ein mit den galiläischen Rabbinen befreundeter Mann (des Ostjordanlandes?) das umgestaltete Geschichtsgerüst des Lebens Jesu aufgenommen und fester gegliedert, während er zugleich den aus der Paulinischen Lukas-Grundschrift überkommenen Stock von pharisäischen Sprüchen und Gleichnissreden aus dem Lehrschatze der galiläischen Rabbinen vermehrte und diesen aufgesammelten Lehrstoff in Gruppen zusammenstellte, zugleich aber aus eigenen oder fremden Mitteln die langen Reden Jesu hinzufügte, die dem nach Matthäus genannten Evangelium eigenthümlich sind. So trat hier das durch Markus vollendete Bild des galiläischen Wunderthäters zugleich im Gewande eines spruch- und gleichnissreichen weisen Zauberers vor die heilsbegierigen, wundergläubigen Zeitgenossen des Kaisers Hadrian.

Nachdem nunmehr Markus und Matthäus die neuen evangelischen Orakel der Zeit geworden waren, mussten es sich die beiden älteren Evangelien, aus welchen die nächste nachapostolische Geschlechtsfolge die Nahrung für ihren Christusglauben allein geschöpft hatte, unausweichlich gefallen lassen, durch Zusätze und Zwischenreden, Einschiebsel und Nachträge nach dem neuen evangelischen Schnitt durch überarbeitende Hände umgemodelt zu werden. In diesem Wandel ihrer ursprünglichen Gestalt traten dieselben schliesslich in umgekehrter Reihenfolge mit jenen beiden jüngsten Evangelienschriften zugleich auf die Bühne der Kirche, damit erfüllet würde, was der Grenzverrücker und Geschichtsfälscher Markus (10, 31) seinem Herrn in den Mund legt: Die da sind die Ersten, werden die Letzten, und die Letzten werden die Ersten sein! Nach ihrer geschichtlichen Entstehung betrachtet, war die Urschrift des Vierten das früheste, die Lukas-Grundschrift das nächste Evangelium, der

Falschmünzer Markus folgte als Dritter, und der Zöllner Levi-Matthäus schloss die Reihe. Die Kirche stellte dieselben so um, wie wir die nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes benannten Evangelien jetzt aufeinander folgen sehen.

Wir haben hiernach nicht mehr, wie der gläubige und halbgläubige Standpunkt wollen, als Quellenschriften für die Jesusgeschichte vier ebenbürtige Evangelien nebeneinander, noch auch nach Maassgabe der heute herrschenden Evangelienkritik bloss drei oder von den Dreien nur eine oder anderthalb evangelische Quellenschriften, sondern als glaubwürdigen Bericht eines Zeitgenossen und Augenzeugen nur Ein Evangelium, die Grundschrift des vierten, und neben dieser in der Lukas-Grundschrift nur noch Ein anderes Evangelium, welches einen aus der zeitgenössigen Ueberlieferung schöpfenden Zeugen zweiten Ranges zum Verfasser hat.

In der Grundschrift des v i e r t e n Evangeliums tritt uns der Grundstock der evangelischen Geschichte, die ursprüngliche Gestalt des Jesusbildes wie der Jesusgeschichte vor Augen. Aus diesem geschichtlichen Ansatze stellt sich die Evangelienreihe der Kirche unter mancherlei Einwirkungen einer gährenden Zeit als eine Geschichte der Umwandlungen heraus, welche die wirkliche Jesusgeschichte durch Erweiterungen und Veränderungen allmählich erfuhr. In gleichem Verhältniss mit der wachsenden Zeitentfernung vom Ausgangspunkte setzten sich jene „judäischen Mythen" an, welche den ursprünglichen galiläisch-samaritanischen Kern der Persönlichkeit und Geschichte Jesu umhüllten und entstellten, bis der Stachel des christusfeindlichen Neuplatonikers K e l s o s sein Gift gegen den Mann ausprützte, der sich mit Zauberei und Gaukelwerk bei einem leichtgläubigen Pöbel den wohlfeilen Ruf eines vom Himmel gekommenen Gottessohnes zu gewinnen gewusst hätte.

Aber dieser Giftstachel galt vielmehr dem abentheuerlichen Zerrbilde des Nazareners, welches seitdem im Verlaufe von drei Geschlechtsfolgen für die Bedürfnisse des Aberglaubens in den trüben Dunstkreis des Zeitgeistes gezeichnet worden war. Für jenen Christengegner aus der Zeit des Kaisers Mark-Aurel war das wirkliche Bild des Galiläers bereits in dem rauhen und wüsten Steinbruch unserer kirchlichen Evangelien vergraben. Um demselben hier auf die Spur zu kommen, hätte der neuplatonische Freund des Christenspötters Lukian vielmehr ein Sohn des neunzehnten Jahrhunderts sein müssen, welcher die Erscheinungen der Geschichte mit dem ruhigen und unbestochenen Blicke des Naturforschers betrachtet. Er hätte sich um ein volles Jahrhundert zurück in die Zeit zurückversetzen müssen, da in den Vorhöfen des Herodianischen Tempels noch das Geschrei der zu Ehren Jahweh's geschlachteten Ochsen und Schafe zu hören war, auf den Altären der Tempel von Sebaste-Samaria mit gleichem Gewichte zugemessen das kostbare Syrergedüft dem Kaiser und dem gastlichen Zeus zu Ehren emporstieg, und im Amphitheater von Jericho-Tarichea die Löwen des Jordandickichts und die Panther vom Hermôn einhersprangen, mit denen der römerfreundliche Vierfürst von Galiläa zur Belustigung seiner Gäste ein Dutzend Gladiatoren sich messen liess!

Jene verbissenen Judäer, die als Beisassen im Weichbilde der ragenden Samariter-Hauptstadt überm Kinnereth-See im Todesjahre des Kaisers Tiberius die Rolle der schlimmen Weingärtner spielten, welche den verhassten Samariter nicht als Erben des Weinberges dulden wollten, ihn hinauswarfen und tödteten, sie hatten weder einen Teufelsbanner noch einen Todtenerwecker in ihm erkannt, wie ihn hinterher die abergläubische Menge sich vorstellte und den dann Kelsos verhöhnte. Sondern der merkwürdige Galiläer war ihnen nur ein-

fach der Mann, der sich zu dem in ihren Augen für einen Sohn Jakobs ganz unzulässigen Anspruche verstieg, für den Sohn Gottes zu gelten, um sich aus der Bewunderung der Menge und der Huldigung der Weisen seine Ehrenkrone zu flechten. Jenen Anspruch hatten die judäischen Schriftgelehrten mit Steinwürfen beantwortet; statt jener Krone von Duft und Glanz hatten ihm die römischen Spiessgesellen den Dornenkranz auf's Haupt gesetzt. Der Gottessohn sah sich an's Kreuz erhöht, worauf er's von vornherein ausdrücklich abgesehen hatte, in der Meinung, dass sein Tod die Taufe sei, aus welcher seine verklärte Gestalt als Gegenstand gläubiger Verehrung für ein unermessliches Geschlecht hervorgehen werde.

Der Busenjünger Jesu, der Vertraute dieses Geheimnisses, war der glaubwürdige Verfasser dieser ebenso sonderbaren als beispiellosen wahrhaftigen Geschichte, die als ein kleines Bruchstück im breiten Rahmen der damaligen Zeitgeschichte gleichwohl einen so wichtigen Theil in der Geschichte der Menschheit bilden sollte. Aus der von spätern Zuthaten überarbeitender Hände befreiten Urgestalt des vierten Evangeliums haben wir die Grundzüge dieser Geschichte vom gekreuzigten Gottessohne herzustellen, welcher von unsern neuzeitlichen Evangelienkritikern unredlich wegbugsiert, von den natürlichen Wundererklärern zu allverständlicher Plattheit breitgetreten, von überdenklicher Denkfaulheit verhimmelt [illegible]'s eine [illegible]mittelbare That Gottes" [illegible]klärt [illegible] gelassen wurde. Die [illegible]ern der spätern An[illegible]rünglichen Gr[illegible]nes [illegible]umen, um [illegible]n [illegible]kommt, w[illegible]zt [illegible]Dickicht [illegible]e[illegible]npels [illegible]war [illegible]n in[illegible]ume

selber der Platz zu säubern, wo das räthselhafte Tempelbild verborgen ist, dessen Spur wir suchen.

Der täuschende Schein eines für das vierte Evangelium landläufig vorausgesetzten jüngern Bildungshorizontes löst sich in Nichts auf, sobald die Einsicht gewonnen wird, dass der galiläisch-samaritische Boden selber, auf welchem Jesus stand, von Caesarea Philippi her, über die reisigen Griechenstädte der obern Jordanlandschaft und über die Herodesburgen beim Tiberias-Becken hinaus, bis zum Weichbilde von Jericho-Tarichea herab, wo die zertrümmerten Pfeiler der Römerbrücke die zwölf Josua-Steine der Kinder Israel bezeugen, in den Tagen des Pontius Pilatus ein durch und durch hellenisch gebildetes Volksleben zeigte. Und das Griechenthum dieser Herodianischen Galiläer- und Samariter-Landschaft sehen wir in unserer evangelischen Grundschrift überall als die bleibende Firne des zeitgeschichtlichen Hintergrundes deutlich hervorschimmern. Lässt uns nun zugleich das grichische Seirach-Buch in die Geburtsstätte der Christus-Reden des vierten Evangeliums so deutlich hineinschauen, dass sogar *Strauss* den Zusammenhang sieht; so kommt diess nicht auf Rechnung des Evangelisten, sondern dem Herrn selber zu gut, der den kühnen Griff that, das Essen und Trinken vom Brot und Wein der himmlischen Weisheit, mitsammt den Gleichnissen vom Weinstock und den Reben, um vom Bräutigam und der Braut des hohen Liedes zu schweigen, geradewegs für sich in Anspruch zu nehmen und endgültig auf seine Person zu übertragen. Blickt freilich in den Spiegel dieses Evangeliums ein Aufklärer hinein, so kann kein Apostel heraussehen, der seinen Meister eben nur so sieht, wie sich dieser selber gab.

In diesem merkwürdigen Schriftstücke, der Grundschrift des Vierten, fehlt noch alles dasjenige, was den kirchlichen Evangelien von sagenhaften und legendenartigen Zuthaten eines aus späterer Zeitferne genommenen

Standpunktes anhaftet. Es zeigt uns noch ganz die wunderlose Wirklichkeit der Geschichte, den natürlichen Horizont des freien Himmels, den blauen Grund und das Sonnenlicht, das Wetterleuchten und das Wolkendunkel der zeitgeschichtlichen Gegenwart. Und doch entdecken wir darin ein eigenthümliches überwirkliches Etwas, das von der sonnenhellen Wirklichkeit, in der wir leben, die Nebelgebilde der Einbildungskraft kennzeichnend unterscheidet.

Wir erblicken zwischen den Umrissen eines kurzen Ausschnittes aus der Geschichte eines Menschenlebens die geheimnissvolle Gestalt Dessen, der dieses Leben lebte. Ein Räthselbild wird uns vorgeführt, welches in der damit verwebten Geschichte seinen Schlüssel finden soll. Das Räthselbild ist in seiner ganzen geheimnissvollen Tiefe riesenkräftig hingestellt; der gedrängte Verlauf der Geschichte wird in der vollen Tragweite ihrer Bedeutsamkeit vorgeführt. Darin liegt der eigne Zauber dieses Evangeliums, dem sich auch derjenige nicht entziehen mag, der dem Räthsel keine Anerkennung und Bewunderung entgegenbringt und von der Geschichte nicht zum Glauben an ihren Helden geführt wird. Wer in jenem nur das grosse Räthsel der Weltgeschichte, das undurchdringliche Wunder aller Wunder erblickt, geht nur vornehm oder bequem an der Lösung vorüber, die der Geschichtsrahmen des Bildes selber einem Jeden an die Hand gibt, der das Verfahren des Geschichtsforschers zu üben versteht, an überlieferten Worten und Thaten die aufgeprägten Spuren vorangegangener Gemüthszustände zu erkennen.

Denn es ist in Wahrheit nur ein psychologisches Räthsel, dem wir in der Geschichte des Mannes begegnen, dessen überschwängliche Selbstanschauung für einen bei seinen Lebzeiten nur kleinen, nach seinem Abtreten immer mehr wachsenden Kreis von gläubigen Anhängern für baare Wahrheit und Wirklichkeit galt. Das Räthsel

ist nur richtig in seine eigne Perspective zu stellen, und das Wort der Lösung schwebt sofort auf den Lippen Aller, die das innere Triebwerk der Menschennatur kennen. Der Zauber, in welchem der Held der Geschichte so wundersam gebannt und gefangen war, löst sich vor einem nicht mehr vom Glauben bestochenen Blicke durch das Eindringen in die wundervollen Tiefen, wo die Fäden menschlicher Gedanken gesponnen werden und die Quellen menschlichen Wollens und Begehrens gründen.

Wir gewinnen das schwebende Bild eines Geistes, der wachend in einem Traume lebt, den ihm die Einbildungskraft vorgezaubert hat und aus welchem er bis zu jenem letzten „Es ist vollbracht!" so wenig entzaubert worden ist, dass dieses Traumbild seiner Seele vielmehr von hier aus auf die Bildfläche des Bewusstseins seiner gläubigen Verehrer mit gleicher natürlicher Zauberkraft hinausgespiegelt werden konnte. Die entzaubernde Macht ist der die Zasern dieser Einbildungs- und Gemüthsvorgänge zergliedernde Verstand, der das letzte und ganze Geheimniss offen legt.

In die gährende Stimmung der Zeit, da sich unser Jahrhundert eröffnete, war ein Wort geklungen, das in Wissenschaft und Kunst, wie im thätigen Leben oft und im Sommer 1866 sogar blutig-überraschend genug seine Wahrheit bewährt hat. „Es ist kindisch, den Leuten etwas einreden zu wollen, wofür sie keinen Sinn haben. Thut, als ob sie nicht da wären, und macht ihnen vor, was sie sehen lernen sollen!" Machen wir diese Regel zur unsrigen! Schleichen wir uns in den Tempel der Geschichte Jesu nicht länger, wie Herr Reinecke, der das Ränkespiel nicht lassen kann, noch wie ein Dieb in der Nacht, der das helle Tageslicht scheut! Betreten wir den allein noch übrigen und alle Tage neugebahnten Weg, der als Schienengeleise alle seitherigen Wege radical durchschneidet, die entgegenstehenden Berge

der Vorurtheile durchsticht, um deren Schutt als Damm aufzuwerfen, und Brücken schlägt über Sümpfe und Abzugsgräben, um rücksichtslos vom Ausgangs- bis zum Zielpunkte die kürzeste Richtung zu verfolgen, damit er trotz vorübergehendem Zetergeschrei romantischer Liebhaber des Posthorns oder Kuhreigens und unbekümmert zugleich um das hungrige Belfern zünftiger Hauderer, die über Nacht brotlos zu werden fürchten, fernerhin als Landstrasse gelte!

Muss sich dieser Weg nicht erst noch sein Recht und seine Geltung erkämpfen, geht er vielmehr über den erbgesessenen Boden der allgemeinen Geschichtswahrheit; so mag jener schlaue Denker, der die Mähre von der List der Vernunft und von der Selbstironie des Weltgeistes aufbrachte, das Kunstwort leihen, das diesen Weg, den eine wissenschaftliche Geschichtschreibung Jesu zum Verständnisse des Helden einzuschlagen hat, bündigst bezeichnet. Unser Standpunkt ist der „phänomenologische“ oder geschichtlich-psychologische. Die Sprache der Erscheinungen ist dem Physiker und Chemiker längst geläufig. Die Fertigkeit im Lesen dieser Sprache der Erscheinungen hat sich auch der Geschichtschreiber zu erwerben, der seinem Gegenstand in's Herz blicken will. Die Geschichte will nicht vornehm-denkfaul überflogen sein, wie es vom kirchengläubigen Geschichtschreiber des Lebens Jesu geschieht. Sie will auch nicht anmaasslich-beschränkt gemeistert und misshandelt sein, wie sich's die mit ihrer Aufklärung sich brüstende Denkgläubigkeit erlaubte. Sie will endlich nicht pfiffig bemäntelt, weder mit Doctor Faust's idealem, noch mit Mefisto's zweideutigem Mantel verdeckt sein. Sie will einfach verstanden werden, gleichviel ob uns das Verständniss den Glauben kostet und um eine Enttäuschung uns reicher macht.

Um aber von den Gaben und Eigenschaften, deren ein solcher Geschichtschreiber des Lebens Jesu sonst

noch bedarf, hier zu schweigen, mögen wir uns nur der denkwürdigen Worte erinnern, mit denen einst Lessing seines Strebens und Wirkens Kern und Stern so kräftig bezeichnete: „Wenn man Wahrheit lehren will, ist es Pflicht, sie ganz oder gar nicht zu lehren; sie klar und rund, ohne Räthsel, ohne Zurückhaltung, ohne Misstrauen in ihre Kraft und Nützlichkeit zu lehren. Und die Gaben, welche dazu erfordert werden, stehen in unserer Gewalt. Wer sie nicht erwerben, oder wenn er sie erworben, nicht brauchen will, der macht sich um den menschlichen Verstand nur schlecht verdient, wenn er grobe Irrthümer uns benimmt, die volle Wahrheit aber vorenthält und mit einem Mitteldinge von Wahrheit und Lüge uns befriedigen will. Und wer nur darauf denkt, die Wahrheit unter allerlei Larven und Schminke an den Mann zu bringen, der möchte wohl gern ihr Kuppler sein, nur ihr Liebhaber ist er nie gewesen."

Erstes Buch.

Das hohe Lied vom barmherzigen Samariter.

Ein Samariter verband ihm seine Wunden und goss Oel darein und Wein, und hob ihn auf sein Thier, und führte ihn in die Herberge und pflegte sein.

Lukas 10, 34.

I.

Der himmlische Reisepfennig des barmherzigen Samariters.

Das Welträthsel und die ergänzende Einbildungskraft. Der Vaterlose am Busen des himmlischen Vaters. Die Taufe des neuen Ich und der Helfer in Bethanien bei den Jordanquellen. Die fünf ersten Jünger und der neue Wein von Qana in Galiläa.

Vom selbstgegebnen Mittelpunkt aus, wo sich Jeder mit der Erde um die Sonne schwingt, blickt der Mensch in die unendliche Tiefe einer uferlos unermesslichen Ausdehnung hinaus. Wir fassen diese Tiefe mitsammt ihrem Inhalt als den Inbegriff alles Wirklichen, was da war und ist und sein wird, in dem Ausdrucke „Welt" zusammen und denken dabei an die sowohl rückwärts unendliche, als in alle Zukunft niemals abgeschlossene Reihe der Erscheinungen mitsammt demjenigen, was dahinter erst durch schlüssiges Denken erkannt oder vorgestellt oder auch nur eingebildet wird. Wie und woher, warum und wozu diese Welt da sei? so mag sich der Mensch schon unendlich oft gefragt haben und immer wieder fragen: er weiss und erfährt es nicht! Denn kein Forscher hat es jemals ergründet, wie viele Denker oder Täumer auch zu allen Zeiten vorgegeben

haben mögen, dass sie die Antwort auf jene Fragen in der Tasche hätten. Denn wie Vieles auch im Einzelnen über Dinge und Erscheinungen, über Geschehen und Veränderungen in dieser Welt bereits der forschenden Wissbegierde klar geworden ist, die Welt selber bleibt uns ein ewiges Räthsel und dessen letztes Wort zu finden unmöglich. Unser Trost ist eben nur, dass die Welt wirklich da und wir selber in ihr denkende Punkte sind.

Wir suchen nach einem Worte, um das letzte Räthsel der Welt, das wir weder fassen, noch lösen können, wenigstens für die Vorstellung und ihren sprachlichen Ausdruck angrifflich zu bezeichnen, und wir nennen es „Gott." Das Wort soll uns gleichsam als Nagel dienen, an welchem die Welt hängt; aber es ist doch nur ein Nothnagel. Denn wir haben für Gott nicht wiederum einen Grund und Halt ausser oder über dem Weltall, damit er nicht ins unendliche Leere falle, das uns anzugähnen scheint. Wir bedürfen freilich eines Ausdruckes für den Bewegungszusammenhang der Erscheinungen und für die ewige Ordnung des Geschehens in der Welt; aber wir werden die natürliche Täuschung nicht los, uns dieses ewige Gesetz der Welt in der vorausgegangenen Ewigkeit hinter uns als einen ersten Weltgrund und in alle Wege als ein Festes und Gegebenes vorzustellen, anstatt dass wir es als ein Solches erkennen, das sich fort und fort stets neu schafft und nie zu Ende ist, sowie es nie begonnen hat. Aus Bequemlichkeit und Denkträgheit wird die Gottes-Vorstellung von ihrer nothwendigen Welt-Unterlage, an welcher wir sie doch erst gewonnen und von der wir sie abgezogen haben, losgetrennt und über die Welt hinaus in ein räumliches und zeitliches Jenseits, an einen Weltanfang, der nicht ist, und als ein für sich bestehendes Wesen in den Himmel versetzt, welcher doch nur der unermessliche Inbegriff der Welt selber ist. Denn als scheinbares

Gewölbe, in dessen Kugel alle Sehstrahlen des Menschen auslaufen, stellt der Himmel nur die bestimmte Begrenzung unsers engen natürlichen Gesichtskreises dar, welche für das bewaffnete Auge weiter rückt und für die schlüssige Erkenntniss nothwendig über jede Grenze hinaus in's Unendliche sich ausdehnt.

Nur durch einen kindlichen Nothbehelf tragen wir den in ein Bild verwandelten Gottesbegriff in's leere Blaue und über die Sternenwelt hinweg, hinter alle vergangene Zeiten weit zurück und über alle künftige Zeiten weit hinaus. Bei diesem Sprung über den Abgrund der Unendlichkeit knüpfen wir die Welt und uns selbst, also die Unterlage, woran wir die Gottesvorstellung erst gewonnen haben, an den Inhalt dieser Vorstellung in der Meinung an, als ob daran wir selbst und alle Welt erst hingen. Wir leiten von dem, was wir Gott nennen, als vermeintlich erstem oder letztem Weltgrunde, das unendliche und unermessliche All mit seinem gesammten Inhalte her und führen zu ihm Alles in der Welt auch wiederum zurück.

In dieser selbstgeschaffenen Täuschung lebten die Weisesten unter den Menschen schon vor Jahrtausenden. Im Banne dieses Vorstellungskreises waren auch im Zeitalter Jesu alle diejenigen befangen, die es verschmähten oder nicht vermochten, mit den Forschermitteln ihrer Zeit an der Hand der Naturerkenntniss und Erfahrung sich das Welträthsel ohne Beihülfe der Einbildungskraft zurechtzulegen. Zu den Wenigen, die sich von jener Täuschung frei hielten, gehörten am Anfang und am Ausgange des ersten Jahrhunderts der römischen Kaiserzeit Strabôn, der Erdbeschreiber, und Plinius, der Naturforscher. „Die Macht der Natur ist in Wahrheit das, was wir Gott nennen", sagte Plinius. „Was wir Himmel und Weltgebäude und Natur der Dinge nennen, sagt Strabôn, bezeichnen die Juden als Gott."

Aber diese Juden waren nicht die einzigen, welche das Gottesbild auf die Fahne des Weltall's stickten und das blaue Hohl da droben und rings in alle Weiten, wohin die Gottesvorstellung untergebracht wird, noch weiter mit übersinnlichen Wesen bevölkerten, um von einem Reiche des Himmels zu träumen. Auch unter den Landsleuten Strabôn's und Plinius' war diese Anschauungsweise vertreten. Platôn und Aristoteles hatten in gleicher Richtung das Welträthsel zu verstehen versucht und hatten in den Geschlechtsfolgen ihrer Enkel und Enkelkinder fort und fort Anhänger und Nachfolger gefunden, welche die Lücken des Erfahrungswissens und schlüssiger Erkenntniss mit Einbildungsvorstellungen ausfüllten und ihre Gedankengewebe für Erkenntniss der Wirklichkeit ausgaben. Und gerade in der Jugendzeit Jesu hatte der redselige Jude Philôn in Alexandrien den Gott Abraham's und Moseh's und der Propheten in ein Gewand gekleidet, dessen Fäden aus den Lehrgespinnsten griechischer Weisen und Denker gesponnen waren, denen es galt, die Welt aus Gott zu erklären, dessen Begriff doch in alle Wege erst aus der Welt herausgesponnen und abgezogen war. Der sinnenfälligen Welt soll Gott im Himmel oder über allen Himmeln gegenüberstehen, unerfasslich zwar und unerforschlich, aber doch in seinem einsamen Sein erreichbar. Er sprüht wie Funken oder Strahlen seine wirkenden Kräfte in's unendliche All, und sie verdichten sich zu Engelgestalten, die durch den Himmel und über die Erde schreiten, um die Kinder der Erde mit ihrem himmlischen Urquell zu verknüpfen, die Abgefallenen zu Gott zurückzuführen. Denn dieser himmlischen Wesen Erstgeborener, der göttliche Logos, der Gedanke und das Schöpfungswort Gottes, hat zuerst den Weg zur Welt genommen und war ihr Baumeister geworden, um zugleich der Erhalter des sichtbaren Reiches endlicher Gestalten zu sein.

Dem Denkmeister Philôn folgend und in dessen Zunge redend eröffnet der Grundschreiber des Evangeliums von Jesus seine Verkündigung mit den geheimnissvollen Klängen dieser dunkeln Weisheit vom göttlichen Logos. „Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott und Gott war der Logos. Dieser war im Anfang bei Gott. Alles war durch ihn geworden, und ohne Ihn war Nichts geworden, was ward. In ihm ist Leben, und das Leben war das Licht der Menschen, und das Licht scheint in der Finsterniss, aber die Finsterniss nahm es nicht an. (1, 1–5) Er war das wahrhaftige Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt. In der Welt war Er, und die Welt war durch ihn geworden, aber die Welt erkannte Ihn nicht! In's Eig'ne kam Er, und die Eignen nahmen Ihn nicht auf. Soviele Ihn aber aufnahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden, denen die auf seinen Namen trauen und die nicht aus Geblüt und nicht vom Willen des Fleisches, noch aus dem Willen eines Mannes, sondern aus Gott geboren waren." (1, 9–13.).

Soweit waren es nur die weihevollen Gedanken des alexandrinisch-jüdischen Philosophen, die unser Evangelist wie Blumen des Himmels auf den Teppich seines Evangeliums wob. Was bei ihm weiter folgt, ist das Neue, wovon Philôn Nichts weiss. Um mit der Kraft des Lichtes in der Menschenwelt zu wirken, mochte das göttliche Schöpferwort noch immer unsichtbar unpersönlich walten. Und in sinnbildlicher Rede hätte auch Jesus in gleichem Sinne von sich selber sagen mögen: „Ich bin das Licht der Welt (8, 12); ich bin in die Welt gekommen als ein Licht, auf dass wer auf mich traut, nicht bleibe in Finsterniss (12, 26). Darum vertraut dem Lichte, dieweil ihr es habt, auf dass ihr des Lichtes Kinder seid.“ (12, 36).

Aber bei dieser unbestimmten und möglicher Weise uneigentlich gemeinten Vorstellung bleibt es nicht. „Der

Logos ward Fleisch und wohnte unter uns und wir sahen seine Herrlichkeit als eine Herrlichkeit des Eingebornen vom Vater, voller Gnade und Wahrheit" (1, 14), das heisst: das göttliche Schöpferwort ist Mensch geworden! Und Jesus sollte dieser Mensch gewesen sein, ein göttliches Wesen in irdisch-sichtbarer Gestalt, die weltschaffende Macht als ein Wesen von Fleisch und Blut! Das war das Losungswort des Evangeliums. Und nicht etwa bloss der Evangelist war der Meinung, dass Jesus diess gewesen; sondern diesen selbst vor Allem durchdrang die Ueberzeugung, dass Er dieses menschgewordene göttliche Wesen wirklich sei. Diess ist das Grundräthsel der evangelischen Geschichte.

Um zu begreifen, wie im Zeitalter des Kaisers Tiberius, auf einem von griechischer Bildung getränkten Boden des israëlitischen Volkslebens ein Mann von lebhafter Einbildungskraft und ehrgeizigem Drange unter bestimmten Umständen auf den Gedanken kommen konnte, in seiner eignen Person eine sichtbare Erscheinung göttlicher Wesenheit und Macht zu erblicken, hat man nicht erst nöthig, den Samen der Lehre von Wischnu's Menschwerdungen aus den Ganges-Thälern oder den Glauben an die gottmenschlichen Lama's vom Alpenlande Tibet in's griechisch-römische Abendland zu tragen. Kannten doch schon die Zeitgenossen Pindar's den Homerischen Helden Diomedes und den Sänger Ibykos als Göttersöhne! Tritt uns doch in einem Lehrgedichte des Empedokles, das „die Reinigungen" betitelt war, der priesterliche Weise als ein unter den Agrigentinern sichtbar wandelnder Gott entgegen! Wurde doch zur Zeit Platon's bei den Bewohnern von Therapne der spartanische Menelaos als ein Gott verehrt! Galt doch in den Tagen des Aristoteles der weise Pythagoras für einen menschgewordenen Sohn Apollôn's!

Wie indessen ein Mann vom Stamme Abrahams, der den Gott Jaqôbs verehrte und in seiner Jugend so

wenig von den Göttern Homer's, wie von den Weisen Griechenlands und der Schule des Sokrates gehört haben mochte, auch als blosser Jünger Moseh's und der Profeten auf die Spur jener Vorstellungen und auf den Einfall kommen konnte, in seiner Person eine Gotterscheinung zu erblicken: diess mag nur demjenigen als ein Räthsel erscheinen, dem die Thatsache unbekannt ist, dass nur die Stockjuden in Jerusalem sich den Einflüssen der griechischen Bildung widersetzten, welche in den Tagen der Herodianer bei den Nachkommen Abrahams den Boden des Volkslebens an den Ufern des Jordan ebenso tränkten, wie es längst in der Stadt Alexanders bei den Nilmündungen am Mareotischen See der Fall war, wo die Vorstellung von jenem andern Gotte, der dem Unsichtbar-Unendlichen weltbildend zur Seite gestanden hätte, im Gartenfelde der Schriftauslegungen Philôn's thatsächlich besser gedieh, als die Balsamstaude von Gennêsareth in den Gärten der Königin Kleopatra. Von den Jüngern der Athenischen Stoa hatte sich der Alexandrinische Mosesphilosoph das Hochbild vom vollendeten sittlichen Weisen nur angeeignet, um den wahrhaften Jünger und Genossen des göttlichen Logos geradezu mit dem Ehrentitel eines Sohnes Gottes zu bezeichnen. Nicht so zwar sollte diess verstanden werden, dass dadurch jede Mitbewerbung ausgeschlossen wäre, sondern um jenes grossen und unsterblichen Königs sterbliche Nachfolger zu sein und unter den Menschen wie Götter zu erscheinen, dazu sollte für das menschliche Tugendstreben überhaupt ein „königlicher Weg" offen stehen. Mochten auch nur Wenige das Ziel erreichen, so war doch Jedem gestattet, um die Palme zu ringen.

Ob etwa Jesus glaubte, diesen Königsweg zur Gottessohnschaft auf seiner bisherigen Lebensbahn zurückgelegt, durch eigne sittliche Arbeit die Höhe erklommen zu haben? Wir wissen es nicht. Das Evangelium führt

uns sogleich auf die Höhe, ohne uns den Weg zu führen, auf welchem der Held so hoch gestiegen war. Ja, es weist uns deutlich genug auf die Spur, dass der kühne Galiläer die Gottessohnschaft lediglich als ein angebornes Königsrecht seiner Natur in Anspruch nahm. Gleichviel darum, ob Jesus die Anschauungen seines doch nur um ein oder zwei Jahrzehnte ältern Zeitgenossen Philôn gekannt hatte oder nicht; wir bedürfen der Leiter des Alexandrinischen Juden nicht einmal, um Jesus zur Rechten Gottes Platz nehmen zu sehen. Philôn war auch weder der einzige, noch erste griechischgebildete Weise, der es im Zeitalter der ersten Cäsaren nicht für einen Raub gehalten hat, die Gedanken Platôn's und der Stoa mit den Offenbarungen Moseh's zu verweben. Und gesetzt sogar, es sei von dieser neuen Lebensluft, in welcher seit geraumer Zeit ein guter Theil von Mosesverehrern schwelgte, Nichts zum Zeitgenossen Philôn's in die galiläischen Berge gedrungen; so bedurfte Jesus solcher Zufuhr von aussenher nicht einmal, um auf die Vorstellung eines höhern Wesens von der Art jenes Logos zu kommen, welches als Anfang der Schöpfungen Gottes im fernen Hintergrunde der Zeiten verborgen geruht hätte, wohin nur die über Abgründe der Erkenntniss hinwegspringende Einbildungskraft Furth und Pfade findet.

Längst hatten die Galiläer des Herodianischen Zeitalters in ihrer griechischen Bibel die Sprüche Salomôn's und des Seirachsohnes, wie einzelne Psalmen vor Augen, worin uns sachlich die gleichen Vorstellungen begegnen, denen nur der Stempel Philôn's mit dem göttlichen „Logos" fehlte. Die griechischen Juden in Palästina lasen von einem Gebote des Herrn, der zum Psalmdichter (2, 7 f.) sprach: „Mein Sohn bist du; heute hab' ich dich gezeugt! Heische von mir, so will ich dir Völker (Heiden) zum Erbe geben und zu deiner Verfügung die Enden der Welt!" Diess darf sich nach

dem Zusammenhange des Psalms immerhin auf irdische Herrscher beziehen, die mit eisernem Stabe ihre Heerde weiden. Dass mit dieser Wendung der Inhalt der Vorstellung vom Sohne Gottes selber nicht in Frage gestellt wird, belehrt uns eine andere Psalmstelle (110, 3), worin nach der griechischen Uebersetzung der Gedanke einer vorweltlichen Zeugung aus dem göttlichen Wesen ausgesprochen liegt. Gott selber, heist es, habe aus seinem eignen Schoosse den Herrn Davids vor der Morgenröthe gezeugt. Und wenn zwar nicht der vierte, sondern erst der jüngere Paulinische Evangelist (Lukas 20, 42 ff.) seinen Meister auf diese Stelle Bezug nehmen lässt, was hinderte den Mann, der vor Abraham gewesen zu sein behauptete (8, 56 f.), aus dieser Psalmstelle seine Vollmacht zu holen?

Was in den Tagen Philôn's das göttliche Schöpferwort (der Logos) hiess, erscheint in den Sprüchen Salomôns und des Seirachsohnes als die persönlich vorgestellte göttliche Weisheit. Dort erscheint sie an den Thoren der Stadt stehend, am Weg und auf den Gassen den Leuten zurufend (Sprüche 8, 1 ff.), dass Gott sie zu seiner Werkmeisterin und Gespielin gemacht habe, im Anfang seiner Werke vor der Erde und ehe die Tiefen waren und die Wasserbrunnen und ehe die Berge auf Erden bereitet waren (Spr. 8, 22 f.) Und der Seirachsohn Jesus, dem das Lob dieser göttlichen Weisheit wie Honig von den Lippen floss, bringt dieselbe noch bestimmter wie ein göttliches Wesen auf den Plan. Sie ist ihm nicht bloss von Ewigkeit her bei Gott, aus dessen Munde sie kam (also das Wort!); sie war nicht bloss wie ein Nebelgewölk die Erde bedeckend früher als Alles (Seirach 1, 1.4. 24, 4 f.) und hatte ihren Stuhl in einer Wolkensäule, wie sie in den Tiefen der Abgründe, in den Wogen des Meeres gewandelt war. Auch auf Erden erwarb sie sich in jedem Volke Besitz. Im Loose Jaqôbs sollte sie ruhen und in Israêl ihr Theil

haben. In der heiligen Hütte von Sêlôm hatte sie vor dem Herrn gedient und in Siôn ihren festen Sitz erhalten. (Seirach 24, 6—10). Wie eine Ceder (so lässt sie ihr Herold reden) ward ich erhöht auf dem Libanôn und wie eine Cypresse auf den Bergen Aërmon. Wie ein Palmbaum schoss ich empor am Gestade und wie Rosensträuche in Jericho. Wie ein zierlicher Oelbaum im Gefilde und wie eine Platane wuchs ich. Wie Zimmet und Gewürzstrauch gab ich Duft und wie auserlesene Myrrhe verbreitete ich Wohlgeruch. Wie Galban und Onyx und Stakte und wie Duft des Weihrauchs im Zelte. Wie eine Terebinthe breitete ich meine Zweige aus, und sie waren Zweige der Herrlichkeit und Gnade. Wie ein Weinstock war ich, der Gnade sprosste, und meine Blüthen waren ein Erzeugniss der Pracht und Fülle! Kommet her zu mir Alle, die ihr mein begehrt, und sättigt euch an meinen Früchten! Mein Ruf ist süsser als Honig und meine Gabe lieblicher als Honigseim. Die mich essen, werden noch hungrig sein, und die mich trinken, wird noch mehr dürsten! (Seirach 24, 10-20).

Und dieselbe göttliche Weisheit, die so ihr eignes Lob verkündet, sie strahlete Zucht, wie Morgenröthe, und goss Lehre aus, wie Weissagung für künftige Geschlechter. Die treuen Seelen, mit denen sie vom Mutterleibe her geschaffen ist, macht sie trunken mit ihren Erzeugnissen (Seirach 1, 14—17). Wie selig ist der Mann, der mit ihren Heimlichkeiten vertraut ist und ihr nachgeht (Seirach 14, 20—26). Sie wird ihm entgegenkommen, wie eine Mutter, und wie ein jungfräulich Weib ihn aufnehmen. Mit Brot der Einsicht wird sie ihn speisen und mit Wasser der Weisheit ihn tränken (Seirach 15, 2 f.) Sie erhöht ihn bei seinen Nächsten, wann er inmitten der Versammlung seinen Mund öffnet (15, 5); denn sie erhöhet sich ja Söhne und nimmt sich derer an, die sie suchen. Wer sie liebt, der liebt das

Leben, und wer an ihr hält, erwirbt sich Herrlichkeit (Ruhm) und wird wie ein Sohn des Höchsten sein, der ihn mehr lieben wird, als seine Mutter (4, 10—13).

Fasse das Alles zusammen, was hier zerstreut Spruchlehrer und Psalmdichter aussagen, und leg' es dem Helden des Evangeliums in den Mund; so fehlt nur noch das letzte Siegel mit dem göttlichen Schöpferworte, und der Mann steht in der Rolle da, in welcher ihn unser Evangelist vorführt, mitsammt jenen Schlag- oder Zauberworten vom Brot und Wasser, von Leben und Herrlichkeit, die uns ja aus Jesu Munde entgegenklingen. Und bedarf es denn erst noch ausdrücklich jenes Stempels, wenn ja doch der die göttliche Weisheit suchende und liebende Mann „wie ein Sohn des Höchsten" dasteht? Warum nicht geradezu als der Sohn des Höchsten? Denn wer die vorweltliche himmlische Weisheit von Jugend auf geliebt hätte, um sie als Braut heimzuführen, würde unbedingt von jenem Psalmdichter die Vollmacht empfangen, sich den Sohn des Höchsten zu nennen, den der Herr des Himmels vor der Morgenröthe gezeugt hat. Aber verhehlen wir uns nicht, wie ernst auch immer das sittliche Streben eines Menschen gewesen wäre, um die göttliche Vollendung als ein durch eigne Selbstthat erworbenes Gut zu besitzen; so gewiss ist es doch, dass jenem überschwänglichen Anspruch an den Geburtsadel des Gottessohnes die Erfüllung doch nur allein durch eine Macht gereicht wird, die, ohne Hand oder Fuss zu regen, sich im Vollgenuss ihrer Würde befindet. Wir wissen, dass der hohe Flug, den mittelst der allmächtigen Einbildungskraft die Hoffnung des Menschen nimmt, in Folge eines seiner Natur anhaftenden wunderlichen Wahnes immer mit der Vorstellung des Steigens verbunden ist. Nur mit Hülfe jener allgegenwärtigen Königin der Welt, der Phantasie, die unsere Vorstellungen dem Boden der Wirklichkeit entrückt, auf dem sie gewachsen sind, ist es einem

Menschen möglich, in seinen Gedanken so hoch zu steigen, um in jener andern Welt Platz zu nehmen, auf die zwar zu allen Zeiten der Glaube eifrig Jagd macht, von der aber trotz aller lehrpriesterlichen Ansprüche die wirkliche Erkenntniss und Wissenschaft nichts weiss.

Auch der Alexandrinische Zeitgenosse Jesu kannte neben jenem gerühmten Königswege zur Gottessohnschaft diesen kürzern und leichtern Weg, mittelst der blossen Phantasie so hoch zu steigen. Und es fehlt auch nicht an deutlichen Fingerzeigen darüber, dass diesen leichtern Weg nach Oben der kühne Galiläer betreten hat, welcher sich unterwand, um mit *Renan* zu reden, sich mit Gott auf den Fuss eines Sohnes zum Vater zu stellen und diese Rolle nicht etwa als blossen Ehrentitel, sondern in einem Sinne zu beanspruchen, der jede Mitbewerbung ausschloss. Es bedurfte hierzu als persönlicher Stimmungsgrundlage nur jener natürlichen Reizbarkeit einer glühenden Seele, die zu fieberischen Hoffnungen geneigt ist. Es musste nur jene mächtige Schwinge der Einbildungskraft wirksam sein, die der Gegenaufsicht des Verstandes ledig, sich in ungemessene Räume erhebt. Es durfte endlich an jener festen Willenskraft nicht fehlen, die auch einem aus seiner natürlichen Gleichung herausgetretenen Gemüthe eigen zu sein vermag, um seinem Beginnen das Gepräge unfehlbarer Sicherheit und Ueberzeugungsstärke aufzudrücken.

Wer diese Gaben besass, fand in der Ekstase oder Verzückung das Mittel, um den zur heiligen Vermählung der Seele mit Gott führenden Weg nach Oben mit Erfolg einzuschlagen. Unser Evangelist (2, 4. 4, 46) hat die Erhebung des nüchternen Sinnes der erstgewonnenen Jünger in den Rausch heiliger Begeisterung ausdrücklich als den Anfang der Zeichen hingestellt, die Jesus zur Offenbarung seiner Herrlichkeit gethan habe. Wer den neugewonnenen Jüngern die Aussicht eröffnen konnte, dass sie den Himmel offen sehen und die Engel Gottes

auf den Sohn der Hoffnung auf- und niedersteigen sehen würden (1, 51 f), der musste mit dieser besonderen Art von Verstiegenheit selber vertraut geworden sein. Man nannte dergleichen Zustände damals Verzückung oder Eckstase. Sie waren nicht etwa eine nagelneue Erfindung der Galiläer, sondern bereits dem schwärmenden Platôn ebenso gut bekannt, wie dem nüchternern Aristoteles. Platôn nannte solche Zustände einen göttlichen Wahnsinn, welcher den Menschen, wenn er sich lange genug mit göttlicher Betrachtung beschäftigt habe und sein Inneres mit göttlichen Dingen verwachsen sei, wie ein zuckender Strahl vom Himmel plötzlich überfalle. Und Aristoteles wusste, wie der göttliche Geist in solcher Ekstase den natürlichen Ursachen und Wirkungen vorauseile und das ganze Innere eines der Einbildungskraft vertrauenden Menschen mit solcher Schnelligkeit ergreife, dass daraus ein Ergebniss für die Zukunft gewonnen werde. Ehe noch die Neuplatonischen und Neupythagoräischen Schwärmer der römischen Kaiserzeit die ekstatische Erregung der Seele zum Lebensziele jedes Philosophen erhoben, war dieselbe auf dem Boden des Judenthumes unter den Therapeuten bei den Mareotischen Sümpfen zur Gewohnheit des täglichen Lebens geworden. Die verschwommene Trübe solcher Zustände klärte der alexandrinisch-jüdische Jünger Platôn's zur verständigen Regel des göttlichen Lebens ab. Von der tobenden ekstatischen Wuth, die den wirklichen Wahnsinn begründe oder durch Beraubung des Verstandes den Verrückten mache, unterscheidet Philôn nicht bloss das gewöhnliche heftige und schreckensvolle Staunen über plötzlich uns antretende Ereignisse, sondern auch die höchste Verzückung profetischer Gemüther als das beste Theil, das ein Sohn der Erde sich erlesen könne. Der Erde, dem Leibe und den Sinnen entrückt, sei die Seele in solchem Zustande aus sich selber nur herausgegangen, um gewahr zu werden, wie der göttliche Geist

von ihr so allgewaltig Besitz ergriffen habe, dass sie sich willenlos gleich den Saiten einer Harfe bewege und Nichts Eignes mehr, sondern Alles lediglich aus Gott rede und thue.

Genau mit diesen Wirkungen tritt uns Jesus in seinen Reden und Selbstbekenntnissen beim vierten Evangelisten entgegen. Selber willenlos sucht und begehrt er nur, was der Vater will, der ihn zum Sohn erkoren hat. Nichts, was der Sohn sagt, redet er von sich selber, sondern Alles nur aus Gott, der von ihm Besitz genommen hat. Freilich ist die ekstatische Aufregung, wie sie Philôn schildert, stets nur ein vorübergehender Zustand; aber die Erinnerung an die Wonneseligkeit bleibt doch, und in der Wiederkehr derselben liegt des Schwärmers Gottestrost. Wie dürr und trocken sich darum auch dazwischen die Seele, wie in der Verbannung aus ihrem himmlischen Heimathlande fühlen möge; so mag doch die Inbrunst des Gebetes für sich allein oder durch besondere Hülfen unterstützt, das Ihrige thun, damit auf die Gnadenentziehung wiederum eine neue Gnadenheimsuchung Gottes folge. Und je öfter die Seele bereits vom göttlichen Anhauche zur Höhe jener Seligkeit hinaufgerissen worden ist, desto weniger wird sie vom vorübergehenden Abgange der Gnade erschreckt oder beirrt. Auf die menschliche Ebbe folgt wiederum die göttliche Fluth. Das ist die Erfahrung der Gottbegeisterten aller Zeiten gewesen, und auf seinem Wandelstern bleibt der Mensch stets vom gleichen Schlage. Auch auf nicht eigentlich religiösen Lebensgebieten preisen noch Söhne des neunzehnten Jahrhunderts ganz ebenso, wie Philôn im ersten, die Allmacht ungetheilter Begeisterung, die das dürftige Leben in einen Festtag umwandle und den Menschen in die Gestalt eines Gottes kleide. Um unüberwindlich zu sein im Leben und das Höchste hervorzubringen in Kunst und Dichtung, soll sich der Mensch nur in die Fluthen

der Begeisterung werfen dürfen, die nicht auf der Oberfläche weile, nicht da und dort uns anfasse und keiner Zeit und keines Mittels brauche. Auf alle Seiten vielmehr, in allen Tiefen und Höhen ergreife sie uns ja im Augenblicke ganz, und ehe wir fragen, wie uns geschehe, habe sie uns durch und durch in ihre Schönheit und Seligkeit umgewandelt!

Der von solcher Begeisterung hingerissene Galiläer hiess seinen griechisch redenden Zeitgenossen ein Ekstatiker oder Enthusiast, ein Verzückter oder Gottbesessener. Nur aber fehlen in der Erzählung unsers Evangelisten mit dieser Bezeichnung des Zustandes selbst zugleich jene nüchternen Zwischenzeiten, in welchen der Held, aus dem Himmel solcher Gottbegeisterung herausgeworfen, als ein Bettler um die göttliche Herrlichkeit nur die ärmlichen Pfennige gezählt hätte, die ihm vom flüchtigen Reichthume der Gnadengaben übrig geblieben. Er behauptet sein Gottessohnsbewusstsein ungestört und unangefochten in jeder Lage, in welcher ihn sein Herold uns vorführt. Offenbar aus keinem andern Grunde, als weil er sich nicht erst auf dem „Königswege" sittlicher Lebensarbeit dahin erhoben, sondern von Natur sich mit dem Königsadel der Gottessohnschaft begabt glaubte. Wie gewiss auch diese seine Ueberzeugung ursprünglich nur aus ekstastischer Erregung stammen konnte, so hatte sich doch der Inhalt dieser begeisterten Erhebung ebenso bleibend mit seinem übrigen Bewusstsein verwebt, als ihm die Erinnerung an das erste Auftauchen dieses Gedankenblitzes verloren gegangen war.

Dass sich dieser eigenthümliche Wendepunkt im innern Leben Jesu an die Taufe im Jordan knüpfe, die er durch Jôannes erhalten hätte, diess hat zwar seit Markus (1, 10 f) die jüngere evangelische Ueberlieferung angenommen; aber die Schrift des Busenjüngers (1, 32 f) weiss nicht bloss Nichts davon, dass Jesus durch Jôannes getauft worden wäre, sondern sie stellt auch die Erschei-

nung der Taube mit der Himmelsstimme ohne Bezug auf Jesus selbst nur als ein Zeichen dar, woran Jôannes erkannt hätte, wen er in Jesus vor sich habe. Wir sind somit ausser Stande, die Zeit jener Sonnenwende des Bewusstseins Jesu zu bestimmen; wir wissen nur, dass dieselbe hinter dem Zeitpunkte lag, mit welcher unser Evangelist die kurze Geschichte des Trauerspiels vom Gottessohne beginnt. Der Berichterstatter hat den neuen Zustand im Selbstbewusstsein seines Helden als vollendete Thatsache vor sich und gibt uns keinerlei Andeutungen, wie lange vorher sich bereits die neue Vorstellungsgruppe zusammengezogen haben möge, die sich dem Selbstbewusstsein Jesu als beherrschende Macht aufdrang. Dem Jünger fiel ohne Zweifel mit dem Anfange des Selbstbewusstseins Jesu auch dessen Bewusstsein von seiner Gottessohnschaft sogleich zusammen.

Wir Heutige, denen diess unmöglich erscheint, verfahren gründlicher. Uns gilt es, womöglich einen Blick des Verständnisses in die Naturgeschichte dieser Seele zu thun, die sich in das Gespinnst so hochfliegender Vorstellungen verstricken konnte. Die Thatsachen der Erfahrungsseelenlehre belehren uns, dass die Einbildungskraft eines Menschen nicht bloss der Spiegel seines jeweiligen Lebenszustandes, sondern zugleich das Ergebniss seines vergangenen Lebenslaufes ist. Und begegnen wir bei Jesus nicht der nackten Vorstellung von seiner göttlichen Herkunft allein, sondern bestimmter der auf einen gewaltsamen Tod lautenden Rolle eines auf Erden wandelnden Gottessohnes; so sehen wir uns in unserer evangelischen Grundschrift nach der Andeutung eines Ereignisses um, welches dem ursprünglichen Vorstellungskreise Jesu diesen Ruck gegeben und seinem zu Gott erhöhten Selbstbewusstsein diese besondere Färbung ertheilt hätte. Wir möchten verstehen, welches persönliche Lebensschicksal es gewesen sein möchte, wodurch etwa das stockende Blut in diese Richtung geleitet und

der Erregungsüberschuss des innern Lebensstromes solcher Art angestaut werden konnte, dass sich der Inhaber des Getriebes so hoch verstieg, sich an der Rechten Gottes einen erträumten Nothplatz zu suchen. Wir fragen uns, welche Art von Leid und Sorge sich etwa in dieser Menschenseele als Niederschlag des Lebens gebildet, welchen kummervollen Abgrund etwa vorher der Mann durchwandelt haben möchte, welcher seine zagende Seele über die irdische Kluft hinaus mit kühnem Sprunge in den Schooss des himmlischen Vaters rettete, um an dieser Gedankenleiter aus tiefstem Leide zur höchsten Freude aufzuklimmen!

Und wie sich solchem schwindelnden Gedankenfluge zugleich der Todesentschluss zugesellen konnte, auch das möchten wir erfahren. Wir fragen bei den Erfahrungsthatsachen der Weltgeschichte an, ob sie uns einen Anhalt gewähre. Sie belehrt uns aber, dass alle und jede Begeisterung, welche die täuschende Einbildungskraft zur Mutter hat, sich ohne besonnene Klarheit einseitig mit aller Macht nur immer auf einen einzigen Punkt wirft und anstatt zu gleichmässiger und stetiger Anstrengung unserer Kräfte hinzuleiten, vielmehr zu gewaltsamer That hintreibt. Nur ein edelmüthiges Opfer zu bringen, eine Handlung grossartiger Entsagung zu üben, mag uns jedwede Art von Begeisterung befähigen. Alle Entsagung aber, die nicht durch die unausweichlichen Schranken des Lebens selbst mit gleichem Maass und Gewicht einem Jeden auferlegt wird, entspringt hinter der Decke hochfliegender Begeisterung doch schliesslich nur aus einer Art von Bequemlichkeit und beschaulicher Trägheit, die den nachdrücklichen Anforderungen des wirklichen Lebens nicht gewachsen ist. In welchem Lichte mag wohl, so fragen wir, von hier aus das Todesloos Jesu erscheinen, das erst die jüngere evangelische Ueberlieferung aus dem Kampfe Jesu mit dem Widerstand einer stumpfen Welt als

unausweichliche Folge hervorgehen liess, unsere evangelische Grundschrift dagegen sogleich von vornherein als ein freiwillig übernommenes Geschick mit der Rolle des Gottessohnes verknüpft hat?

Wir sind trotz der Dürftigkeit unserer evangelischen Quelle, trotz ihres gänzlichen Absehens von aller Jugendgeschichte Jesu nicht ganz ohne Anhalt gelassen, um in seiner früheren Lebensgeschichte auf eine dunkle Wolke zu stossen, aus welcher jener Blitzstrahl hervorbrach, welcher für Jesus selber tödlich, auf achtzehn Jahrhunderte hinaus das Blendlicht eines neuen Lebens ward.

Wie unbestimmt auch das Streiflicht ist, welches unser Evangelist gelegentlich auf die Herkunft Jesu fallen lässt, so bestätigt dasselbe doch eine Thatsache, über welche landläufiges Vorurtheil oder heuchlerisches Frommthun unbedingt hinwegspringen zu dürfen glaubt. Als zum ersten Male die „mythische" Betrachtung des Lebens Jesu auf den Plan trat, haben kirchengläubige Männer richtig bemerkt, dass mit dem Aufgeben einer übernatürlichen Erzeugung Jesu sich folgerichtig eine aussereheliche Geburt desselben herausstelle. Man fand in der Dichtung jener übernatürlichen Erzeugung die Absicht heraus, einen an der Herkunft Jesu haftenden Makel zu rechtfertigen oder zu beschönigen, welcher den Gegnern Jesu zur Zielscheibe von Angriffen gedient habe. Für das Urtheil Unbefangener kann freilich auf einen ausserhalb der Ehe Erzeugten selbstverständlich auch nicht der leiseste Schatten fallen. Gleichwohl ist zu allen Zeiten gemeiner oder feindseliger Sinn in solchem Falle nur allzugeneigt, von dem sittlichen Tadel, der die Erzeuger treffen mag, auch auf die Frucht eines solchen ausserehelichen Verhältnisses einen Schatten fallen zu lassen.

Die Meinung von einer unehelichen Herkunft Jesu haben indessen nicht etwa erst die spätern jüdischen

Schmähschriften über Jeschû'-ha-nôsri zum Vorschein gebracht, sondern bereits im letzten Drittel des zweiten Jahrhunderts hat der Christengegner Kelsos diese Ueberlieferung gekannt. Und dass dieselbe nicht ein erst nach Jesu Tode von dessen Gegnern aufgebrachtes Mährchen ist, diess verrathen dem unbefangenen Leser die athembeklemmenden Scenen im achten Kapitel unserer evangelischen Grundschrift, die eigenthümlich verlegene Haltung Jesu gegenüber der Ehebrecherin und das darauf folgende Gezänk über die himmlische Vaterschaft Jesu. Die bei dieser Gelegenheit von den pharisäischen Gegnern so recht mit den Haaren herbeigezogenen giftigen Worte: „Wir sind nicht aus Unzucht geboren!" erhalten im Zusammenhange der heftigen Streitverhandlung, die mit Steinwürfen endigte, nur dadurch Sinn und Bezug, dass ihr Stachel auf denjenigen gehen sollte, der mit seinem Anspruch auf die himmlische Vaterschaft den Mangel eines rechtmässigen irdischen Vaters ersetzen oder verdecken wollte.

Weder die Lukas-Urschrift, noch die Grundschrift des vierten Evangeliums nennen den Namen der Mutter Jesu. Im Lukas-Evangelium (4, 22) gehören die Worte: „Ist nicht dieser (Jesus) der Sohn Josefs?" erst dem spätern Ueberarbeiter an, und dass Jesus seines Handwerks ein Zimmermann oder Tischler gewesen sei, erfahren wir erst drei Menschenalter nach Jesu Tode von Markus. Noch jünger ist die Ueberlieferung, dass der Vater Jesu Josef geheissen habe und selber ein Zimmermann gewesen sei. Erst durch Kelsos erfahren wir, dass Jesu unehelicher Vater ein in galiläischer Besatzung stehender römischer Krieger Namens Josef Panthêra gewesen sei. Nach der Erzählung unserer Grundschrift (6, 42) konnte den Judäern in Galiläa Jesus als ein Josefssohn gelten, dessen Vater und Mutter ihnen bekannt waren, ohne dass damit gesagt wäre, Jesu Vater habe Josef geheissen. Denn die Bezeichnung Jesu

als „Sohn Josefs“ hatte nach landesüblichem Sprachgebrauche auch den Sinn eines von väterlicher Seite dem Stamme Josefs Angehörigen und ist gleichbedeutend mit der Aussage der jüdischen Gegner in Jerusalem (8, 48): „Ein Samariter bist du!“ Vom Vater her bestimmte sich das Geschlecht, und im römischen Heer befanden sich auch Samariter, unter den Cohorten der römischen Landpfleger Sebasteñer Reiter.

Warf nun der Makel, der auf dem Rufe der Mutter Jesu haftete, wenigstens in den Augen der gemeinen Menge auf Jesus selber einen Schatten; so war solchem Vorurtheile gegenüber für den Sohn dieser Mutter eine Art von Scham unvermeidlich, die ein reizbares Gemüth Angesichts solcher zweifelhaften Herkunft schmerzlich empfinden musste. Lässt doch selbst die Strenge und gebietende Hoheit des spätern Selbstbewusstseins Jesu gelegentlich die Grundstimmung eines Gemüthes hervortreten, das so weich und empfindlich war, wie das Herz eines Kindes nur sein konnte. Dass es für ihn keinen Vater gab, dessen Andenken er mit kindlichstolzer Verehrung durch seine Kindheit und Jugend in's spätere Lebensalter hinübertragen konnte, blieb für sein Bewusstsein ein Stachel, der ihn zeitlebens begleiten musste. Es mag richtig stehen, dass diejenigen Wunden des Geistes, die durch eigne Irrthümer oder sittliche Schuld uns geschlagen werden, im Wandel und Fortschritt unsers Innern ausheilen, ohne Narben zurückzulassen. Hier war ein anderer Fall. Jene Wunde, die ihm sogleich mit seiner Geburt das Geschick geschlagen hatte, musste eine Narbe zurücklassen, die stets der empfindliche Fleck eines reizbaren Gemüthes blieb. Welche lange Reihe von Jahren auch verflossen sein mochte, seit der erste Stachel dieses Schmerzes oder dieser Scham ihn getroffen hatte, wer misst die Zeit, die da vergeht, bevor in einem empfindlichen Gemüthe die letzte Mahnung daran verschwindet?

Ein in solcher Weise verwundeter Geist mag sich früh mit seinen Gedanken über die Wolken zu dem Gotte seiner Väter geflüchtet haben, der ihnen (1 Chronik 29, 10. Jesaias 63, 16. 64 8) Vater und Erlöser war von Ewigkeit. Von der schnöden Welt tausendfach angefochten, wird es ihn gemahnt haben, als öffne ihm ein himmlischer Vater unsichtbar tröstend die Arme. Die Einbildungskraft, die ja stets dem Menschen barmherzig das Joch der Nothdurft lüftet, täuschte den Vaterlosen über die irdische Wehmuth hinweg und reichte ihm das gefärbte Glas, wodurch er Welt und Leben in falschem Lichte sah. Auf die schwindelnde Höhe einer geistigen Vereinigung mit dem Vater im Himmel hatte ihn die ekstatische Erregung getragen. Der Gottbesessene mag hundertmal aus seinen Träumen herausgerissen und wieder nüchtern geworden sein, um von Neuem die irdische Bedürftigkeit zu empfinden. Um die Wiederkehr des göttlichen Rausches darf der Enthusiast nicht verlegen sein; man kannte ein Mittel, um die Ekstase selbstthätig herbeizuführen. Bereits der hungernde Erzvater (1 Mosis 28, 12), der mit leerem Magen auf seinem steinernen Kissen unterm dunkelblauen Nacht- oder Mondscheinhimmel von der Himmelsleiter träumte, konnte durch einen einfachen Erfahrungsschluss zur Kenntniss dieses Mittels gelangt sein.

Was man auch von den Erzählungen halten mag, wie sonderbare Heilige manchmal über einen Monat lang nicht einen Bissen über die Lippen gebracht hätten; so unterliegt es doch kaum einem Zweifel, dass solche Männer nicht jenen höhern Schichten der Gesellschaft angehörten, bei welchen der Hunger eine unbekannte Erfahrung zu sein pflegt. Nicht als ob solche Arme, die am Geist um so reicher sein konnten, sich nicht auch bisweilen satt gegessen hätten. Denn dass der Mensch nicht ganz ohne Essen und Trinken bestehen kann, wird man auch damals bereits gewusst haben.

Aber der willenskräftige Mensch macht gern aus der Noth eine Tugend. Es gab bei den Nachkommen Jaqôb's ebensogut, wie unter dem Geschlechte Javan's Leute, die sich mit Absicht aufs Fasten legten. Zur Zeit der Kaiser Gordian und Gallienus hatte sich der gelehrte Neuplatoniker Plotinos, der gern in göttlichen Betrachtungen schwelgte[1], durch strenges Fasten vielfach in Ekstase gebracht, worin er auf die tiefsten Geheimnisse der übersinnlichen Welt gerieth, mit welcher in frühern Zeiten satte Menschen wenig oder gar nichts zu schaffen hatten.

Dürften wir den jüngern Evangelien Glauben schenken, so hätte es der ins dreissigste Jahr gehende Jesus bei Gelegenheit seiner Versuchung durch den Teufel (Matth. 4, 1 ff. Luk. 4, 1 ff.) bis zu einem vierzigtägigen Fasten gebracht. Unsere evangelische Grundschrift weiss zwar hiervon nichts, sie hat uns aber (4, 31—33) einen merkwürdigen Fingerzeig gegeben, dass der tiefsinnige Galiläer im Fasten thatsächlich nicht ungeübt war. Der Meister hatte mit seinen Jüngern aus dem Judäergebiete des Ostjordanlandes von den Soleim- (Salim-) Quellen in der Gegend von Scythopolis (Um-el-qabûr) seine zehn Wegstunden bis zum Fusse der Samariter-Hauptstadt auf den Safed-Bergen zurückgelegt. Die Jünger waren zur Mittagszeit zur Stadt hinaufgegangen, um Speise zu kaufen. Man sollte erwarten, dass der Herr bei ihrer Rückkehr eifrig zugegriffen haben werde. Staunend mussten die Jünger erleben, dass dem nicht so war. Aus dem Jaqôbsbrunnen zwar hatte er mittlerweile seinen Durst gelöscht; aber die ihm angebotene Speise schlug er mit den Worten aus: Ich habe eine Speise zu essen, die Ihr nicht kennt; sie besteht darin, dass ich thue den Willen meines Vaters im Himmel und vollende sein Werk!

Dass Jesus mit der Kraft des Gebetes bekannt war, sehen wir öfter aus unserm Evangelium; dass er auch

im Fasten stark war, diess erfahren wir nur allein bei dieser Gelegenheit. Denn die jüngern Evangelien lassen, wenn wir von jenem vierzigtägigen Fasten bei der Versuchung durch den Teufel absehen, nur den Täufer Jôannes und seine Jünger fasten, den „Sohn des Menschen" dagegen essen und trinken (Luk. 7, 33 f. Matth. 3, 4). Aus der Apostelgeschichte erfahren wir, auf welchem Wege man in damaliger Zeit in Zustände der Verzückung sich zu versetzen wusste, um nicht etwa im Schlafe, worin auch gewöhnlichen Menschenkindern noch heute der Traumgeist Gesichte vorführt, sondern am hellen Tag und im Wachen Gesichte zu haben und Stimmen zu hören. Man durfte nur Tage lang fastend fleissig dem Gebete obliegen, so war jenes dazumal noch nicht näher bekannte, aber doch thatsächlich in Jedem wirksame Instrument des menschlichen Leibes, welches man heutzutage Gehirn und Nervengewebe nennt, in diejenige Verfassung gebracht, welche erforderlich ist, um dergleichen ekstatische Erscheinungen hervorzubringen, bei denen der Unkundige blosser Zuschauer zu sein meint, ohne zu wissen, dass er selber zugleich der unwillkürliche Spieler ist.

Der soeben erst zum Christusglauben bekehrte Pharisäerjüngling Saulus ass und trank nach seiner Ankunft in Damaskus nur bloss drei Tage lang Nichts und hatte schon eine Erscheinung von dem ihm noch ganz unbekannten Christusjünger Ananias. Nach viertägigem Fasten und Beten hatte der heidenchristliche Hauptmann Cornelius von Caesarea Nachmittags drei Uhr die Erscheinung eines Engels, der mit ihm redete. In Joppê wurde der hungernde Petrus unterm Gebete so hoch verzückt, dass er am hellen Tage aus offenem Himmel ein Gefäss mit Thieren, Gewürm und Vögeln sich niedersenken sah und dabei eine Stimme hörte, worin der Geist mit ihm redete. Dieses Gethier und Gewürm gehört aber merkwürdiger Weise zu denjenigen

Erscheinungen, welche nicht bloss bei ausgesprochenen Geistesstörungen, sondern auch unter den Vorzuständen der sich allmählich entwickelnden Geisteskrankheit vorkommen. Für jeden kundigen Leser solcher Erzählungen, der nicht geflissentlich sein Auge vorm Lichte der Wahrheit verschliesst, ist damit deutlich genug der schwankende Boden angezeigt, auf welchem sich thatsächlich dergleichen ekstatische Erregungen bewegen, die Platôn geradezu einen göttichen Wahnsinn nannte, einen Wahnsinn des religiös aufgeregten Menschen, worin zugleich Sinn und Methode ist. Zur ausgesprochenen Geistesstörung musste es dabei nicht nothwendig kommen; nur die Richtung ist bezeichnet, die der Geist genommen hat, der an diese Grenze streift, sobald er den innern Schwerpunkt seines Wesens ausser sich sucht.

Wir nennen den Träger aller unserer Vorstellungen, Empfindungen und Strebungen, die sich an das Selbstgefühl unsers Leibes knüpfen und mit der Reihe des erinnerbaren Vorstellungsinhaltes unserer Lebenserfahrungen sich verschmelzen, kurz und bündig unser Ich, welches unser leibliches Leben stets als unser eigenstes Geheimniss umspielt. Die Geschichte unsers Ich beginnt mit der Geschichte unsers leiblichen Lebens. Wie wechselnd und veränderlich auch von unserm Lebensanfange bis zur jeweiligen Gegenwart die lange Reihe von innern Erfahrungen sein mochte, worin sich unser persönliches Leben abspann und von denen sich nur der geringste Theil in der Erinnerung festhält; so war unser Ich doch stets dabei, auch ohne dass wir uns desselben jederzeit bewusst sein mussten. Aber über unsern natürlichen Lebensanfang reicht unser Ich weder thatsächlich, noch viel weniger für unsere bewusste Erinnerung irgendwie hinaus.

Anders war es bei dem Manne, der vor Abraham gelebt zu haben, bei der Weltschöpfung thätig gewesen, vor der Morgenröthe aus dem Schoose des himmlischen

Vaters gezeugt zu sein glaubte. Jesus hatte sein irdisches Geborensein übersprungen und sich zu der Vorstellung verstiegen, dass sein Ich früher als dieser lebendige Leib gewesen sei, in welchem er sichtbar auf der Bühne der Welt stand. Sein Ich sollte schon gelebt und geweset haben, bevor es hienieden leibte. Am natürlichen Selbstbewusstsein des Menschen hätte solche überschwängliche Vorstellung scheitern müssen und alle Wonneseligkeit göttlicher Ekstase würde nicht ausgereicht haben, um den jetzt leiblich lebenden und sterblichen Menschen in einen soweit rückwärts liegenden Urstand hineinzuversetzen. Nur die Stärke einer glühenden Einbildungskraft konnte aus der dunkeln Tiefe des Geistes die Vorstellung hervorbringen, dass dieses einzeln-persönliche irdische Ich mit jenem vorweltlichen Wesen eins sei, das man Sohn oder Schöpferwort Gottes oder weltbildende göttliche Weisheit nannte. Gleichwohl verleibte sich dieses still gesponnene neue Vorstellungsgewebe mit seinem natürlich-persönlichen Ich. Diejenigen Vorstellungen, welche aus dem natürlich-geschichtlichen Erfahrungsbereich des Menschenlebens jener überschwänglichen Vorstellung nothwendig hätten entgegenwirken und dieselbe mit der nüchternen Macht verständiger Besinnung hätten bestreiten müssen, waren bei ihm aus der Erinnerungsbahn zurückgedrängt, verdunkelt und ein für alle Mal abgethan. Ein neues Ich hatte das alte, natürlich-leiblich begründete Ich verdrängt.

Wie langsam und allmählich sich nun aber dieses neue Ich auch zusammengezogen und verdichtet hatte, so vermag dasselbe doch erst dann beharrend zu werden und eine bleibende Gestalt im Innern zu gewinnen, wenn es mit der persönlichen Grundstimmung des Menschen so innig verwächst, dass sich ihm von hier aus eine neue Kraftquelle eröffnet. Erst auf diesem leiblichen Stimmungsherd des persönlichen Selbstgefühles mag dann ebenso das Verlockende des Genusses auf-

tauchen, den der neue Vorstellungsinhalt seinem Träger gewährt, sowie aus dieser veränderten persönlichen Lebensstimmung die entsprechenden Strebungen ausbrechen, die ins äussere Leben hinauswachsen.

Was Jesus im Traume der Begeisterung geschaut und erfahren, hatte ihn sich selber entrückt. Der Traum, wie er zu seinem innern Leben gehörte, liess seine Nachwirkungen im Gemüthe zurück. Das neue Ich nahm Platz, um den Willen zu beherrschen und zur Leidenschaft zu werden. Die Ueberzeugung Jesu, der vorweltliche Gottessohn zu sein, war sein Selbstbewusstsein geworden. Er lässt, wie uns weiterhin das Evangelium belehrt, das Triebwerk dieser hochfliegenden Vorstellung stets mit ebenso grosser Leichtigkeit und Sicherheit, als persönlicher Freiheit spielen. Es ist Sinn und Ordnung in allen seinen Reden. Mit allem Aufwande von Scharfsinn weiss der Anwart der Gottessohnschaft seine Sache zu führen. Er ist sorgfältig den Gedankenverbindungen nachgegangen, die seinem Anspruche zur Stütze dienen. Er weiss aus dem Vorstellungskreise biblischer Schriftsteller Beweisgründe dafür beizubringen. Er bedient sich bei Erörterungen über seine Gottessohnschaft solcher Schlussfolgerungen, die unangreifbar sind, sobald der Ausgangspunkt zugestanden, die Voraussetzung als gültig erkannt wird. Die Begeisterung ferner, mit welcher die einmal erfasste Vorstellung zu der das Ich ganz beherrschenden erhoben worden ist, mag sich durchgängig unter dem Scheine des Gleichmuthes bewegen; sie ist darum nicht minder stark, um nachhaltig zu wirken. Der Ehrgeiz tritt hinzu und vollendet das Werk.

Denn auch der Ehrgeiz spielte hier seine Rolle. Jedes Blatt der Weltgeschichte widerlegt jene heuchlerische oder schwächliche Meinung weltunerfahrener Beschränktheit, als ob der Ehrgeiz nur gemeinen Naturen angehöre und von niederer Denkungsart zeuge. Es hat zu allen

Zeiten auch ein Ruhmesstreben gegeben, das mit gewöhnlicher Herrschsucht Nichts zu schaffen hat. Und heisse das, was bei Jesus wirksam war, immerhin Ehre vor Gott, im Gegensatze zur Ehre bei Menschen (4 Evang. 5, 41. 44. 7, 18. 8, 50. 54); so ist der Ehrgeiz in derjenigen Form, in welcher derselbe überhaupt an einen rechten Sohn Israëls, der es nicht auf den Dichter oder Künstler, Krieger oder Staatsmann abgesehen hatte, allein lockend herantreten konnte, die Ehre bei Gott. Auch für einen in der Schule Moseh's und der Profeten grossgewordenen Mann lagen die Aufforderungen, wie die Mittel nahe genug, sein Leben nicht ruhmlos zu verbringen. Uns Heutigen zwar mögen die Staffeln der Jaqôbsleiter (1 Mosis 28, 12. 4 Evang. 1, 51), auf welcher Jesus zum höchsten Ruhme emporzuklimmen dachte, nur als Wolkenschichten erscheinen; für ihn selber und seine auf biblischer Grundlage stehenden Zeitgenossen dagegen waren es darum nicht minder wirkliche Stufen, weil sie in überirdischem Bereiche gipfelten. Und die Palme, die ihm winkte, wenn er auf der Spur seiner geheimsten Gedanken und Wünsche nur muthig seinem Sterne folgte, hatte ihn in der That auf eine Kampfbahn des Ruhmes gestellt, gegen welche in den Augen damaliger Menschen alle übrigen Strebungen des Ehrgeizes als armselig erscheinen mussten. Der Anwart der Gottessohnschaft musste unbedingt den Neid seiner Zeitgenossen herausfordern.

War nun aber von ihm das irdische Geborensein kühn übersprungen worden, so wurde dagegen die Sterblichkeit der irdischen Natur erfolgsicher in Rechnung gebracht und in das Ruhmesbild miteingetragen. Was will die Welt dem Manne anhaben, der sich durch ein Brennglas wärmen will, wenn er sich dabei keinen Augenblick verhehlt, dass dasselbe schliesslich seinen irdischen Rest aufzehren müsse? Der Mann musste unüberwindlich erscheinen, wenn er es gerade auf das

völlige Aufgehen der Persönlichkeit in der verzehrenden Gluth des neuen Ich abgesehen hatte! Er weiss es klar, als er in der Wiegenlandschaft des Jordan auf den Plan trat, dass es nur noch der Rest seines natürlichen Menschen sei, den er durch die zwei Jahre forttrug, die bis zu seinem selbstgewollten Opfertode übrig waren. Denn verhehlen wir uns nicht, dass die Leidenschaft dieses neuen Ich, das von dem kühnen, todverachtenden Galiläer Besitz genommen hatte, eine Leidenschaft ganz besonderer Art war, zu deren Begriffsbestimmung das Prokrustesbett landläufiger Klassen oder philosophischer Einordnung der Leidenschaften nicht ausreicht. Freilich ist das Ich der Inhalt dieser hochgetragenen Leidenschaft, und doch ist es nicht Selbstsucht, die uns aus ihrem Hohlspiegel anblickt. In der stillen Gluth dieser Leidenschaft tritt uns ein Mann entgegen, der die gebietende Hoheit seines neuen Ich auf eine Wärme und Weichheit des Gefühls gegründet hat, die ihm den Beifall empfindsamer Zeitgenossen sichern musste. Die Vergottung der eignen Persönlichkeit ist bei ihm nicht, wie beim Kaiser Cajus Caligula, zu einem für Andere unerträglichen Hochmuthe der Herrschsucht geworden, sondern hat sich wundersamst mit einer lammfrommen Demuth gepaart, welche die Welt dadurch, dass sie sich derselben dienend hingibt, sich zu Füssen zu legen gedenkt. Das von dieser Leidenschaft getragene Ich opfert freigebig-opfermuthig den leiblichen Träger des die Welt überfliegenden neuen Ich wie eine flüchtige Welle hin, die im allgemeinen Strome des Lebens sich gerettet und erhalten weiss. Kurz, wir haben es bei unserm denkwürdigen Galiläer mit einer ganz eigenthümlichen Doppelleidenschaft zu thun, die gleichmässig aus dem hochgestauten Selbstgefühle, wie aus innigst-lebendigem Mitgefühle für Andere die Wurzeln ihrer Kraft zog. Hat sich auf der einen Seite sein eingebildeter Anspruch zu solcher Festigkeit

verdichtet, dass keine Macht in der Welt stark genug war, den Irrthum aus seiner Seele zu reissen; so musste auf der andern Seite das tiefe und starke Gefühl, von welchem dieser Irrthum bis zum Stamme des Kreuzes getragen wurde, den Träger wenigstens zum Gegenstand regster Theilnahme bei Solchen machen, die den Werth des Menschen nicht nach der Elle des Verstandes messen, sondern nach der Wärme seines Herzens bestimmen.

Und selbst vorm abwägenden Urtheile der nüchternen Nachwelt muss der Todesentschluss Jesu nicht bloss als ein glücklicher, sondern geradezu als der einzig mögliche Griff erscheinen, wenn der Anwart der Gottessohnschaft nicht scheitern wollte. Nur dadurch, dass der Todesentschluss in die eine Wagschale als Gewicht eingelegt wurde, konnte mit dem in der andern Schale liegenden gewichtigen Anspruche, welcher durch den Anstoss der Widriggesinnten stets ins Schwanken kommen musste, das Einstehen des Züngleins in der Wage erreicht werden. Nur durch den begleitenden Todesgedanken konnte ein Leben, das in solchem schwindelndem Traume zwei Jahre lang fortlief, vorm Taumel bewahrt bleiben. Die richtige Einsicht oder Ahnung, dass der Wandel eines Gottessohnes auf Erden keine Rolle für Jahrzehnte sei, war der nothwendige Gegenpol in der Geistesstimmung Jesu, der sich dem Tode von vornherein ebenso vertraut gemacht hatte, wie seinem himmlischen Vater. „Wenn das Waizenkorn nicht in die Erde fällt und erstirbt, bleibt es für sich allein; wo es aber erstirbt, bringt es viele Früchte. Wer sein Leben liebt, wird es verlieren, und wer sein Leben auf dieser Welt hasst, der wird es erhalten zum ewigen Leben." (12, 24. 25. vergl. Luk. 17, 33). Aus dem Todesentschlusse schöpfte die Lebens- und Ruhmeshoffnung des Gottessohnes ihre Nahrung, und der arabische Dichter Motanebbi hat Recht:

Wer solch Höchstes begehrt an lockendem Ruhm und an Ehre,
Dem ist Leben und Tod, Sein und Vernichtung nur Eins!

Wehrt sich doch überdiess zu allen Zeiten die Welt mit Händen und Füssen vor der Anerkennung einer überlegenen Macht, gleichviel vorerst, ob ihr Anspruch innerlich hohl oder sachlich begründet ist. Bei Lebenden um keinen Preis; bei Todten geht es schon leichter. Nur durch das freiwillige Opfer des Lebens konnte das „Lamm Gottes" sein Leben an die Zukunft knüpfen, und Angesichts der Aussicht auf unvergänglichen Ruhm bei den Nachlebenden musste dem Kühnen jedes feige Bangen schwinden. Und der ewige Jude, der hinterm Kreuz von Golgatha durch die Welt zieht, hatte Recht, durch den Mund eines gelehrten Zeitgenossen unlängst das Bekenntniss abzulegen: „Jesus ist der einzige Weibgeborene, von dem man ohne Uebertreibung sagen kann, er habe mit seinem Tode mehr gewirkt, als mit seinem Leben. Seine Schädelstätte wurde für die geschichtliche Welt ein neuer Sinai!"

Wir wissen nicht, wie lang sich Jesus schweigend mit seinem Geheimnisse trug, wie lang das Traumbild, mit welchem er wachend beim Tageslichte umging, vor Andern noch verborgen, als ein Lied ohne Worte, mit seinen Wehen und Freuden nur erst auf den Saiten seines eignen Innern spielte. Vorerst ahnte man im gelobten Land am Jordan nichts von dem „Schritte, den das Jahrhundert that auf seinen Wegen." Noch wusste die Welt beim Fuss der Schneehäupter des Hermôn nichts von dem, was im Kopfe des galiläischen Landsmannes sich bewegte, der endlich, wie einst aus dem Haupte des Zeus die gerüstete himmlische Weisheit, fix und fertig als der Sohn des Höchsten auf die Bühne trat, um sich sein zweijähriges Lebenserlebniss selber aufzustauen. Aber wer etwas Aussergewöhnliches will, dem muss auch nichtwissend und nichtwollend gleichwohl die Welt umher helfen. Er war getrost in

der Hoffnung, dass sich das Traumbild, das sein Dichten und Trachten beherrschte, auch zu Andern werde hinüberleiten lassen. Die Frage war nur, w i e sich bei ihnen der Glaube an eine Sache begründen lasse, die nicht so kurzer Hand aus dem Augenscheine abzuleiten war. Wie viel darum auch auf das für alle Menschengemüther gültige Gesetz der verwandten Kräfte gerechnet werden durfte, so mussten doch Hebel in Bewegung gesetzt werden, um die Welt auf das Unerhörte vorzubereiten. Der Mann, der seine Sache auf einen so hohen und schwankenden Fuss gestellt hatte, bedurfte unbedingt eines Mitwirkers, um eine erfolgsichere Zukunftsgewähr zu erhalten.

Der Helfer fand sich in der Person eines Mannes Namens J o â n n e s, von welchem unser Evangelium (1, 6 f) sagt, dass er von Gott dazu gesandt sei, um von dem in die Welt gekommenen Lichte zu zeugen, damit Alle durch ihn glaubten. Erst damit treten wir auf festen geschichtlichen Boden. Die Schilderung, welche die jüngern Evangelisten vom Täufer Jôannes entwarfen, haben wir uns vollständig aus dem Sinne zu schlagen und uns lediglich an das Bild zu halten, das unser evangelischer Gewährsmann von diesem Zeugen für die Gottessohnschaft Jesu entwirft. Hier erscheint Jôannes weder als weltgeschichtlicher Vorläufer Jesu, noch als blosser Vorschieber oder hölzerner Wegweiser. Er tritt weder in der profetischen Haltung des Elias, noch als Bussprediger auf, der die Nähe eines längst erwarteten Himmelreiches verkündigt hätte. Die Rolle des Jôannes ist die einfachste von der Welt, sobald wir uns nicht durch die jüngern Evangelien berücken lassen.

Der Bericht unserer evangelischen Grundschrift versetzt uns in den Anfang des israêlitischen Lenzmonats (Nisan), der im Jahre 35 unserer Zeitrechnung am 29/30. März, wenige Tage nach der damals auf den 23. März fallenden Frühlingsnachtgleiche begann. Von

Tacitus erfahren wir, dass in diesem Frühling des Jahres 35 sich nach vielen Jahrhunderten zum ersten Male wieder der wunderbare Vogel Fönix sehen liess, der aus dem Morgenlande nach Aegypten kam, um dem Jahrhundert einen neuen Weltfrühling zu verkünden und den Gelehrten Aegyptens ein Räthsel aufzugeben. Man wollte wissen, dieser uralte heilige Wundervogel trage das ablaufende Weltjahr zu Grabe, nachdem sich sein Vater im eignen Neste das Abschieds- oder Reiselied gesungen und sich auf dem Altare der Sonne verbrannt habe. Und auf den Flügeln des aus seiner Asche hervorgehenden jungen Fönix sollte geschrieben stehen, dass er lichtähnlich als ein Licht in der Welt umherziehe. Einen Fönix seines Jahrhunderts nennt aber der Araber einen in seiner Art einzigen, unvergleichlichen (nâdireh) Mann. Von einem solchen seltenen Vogel, der das Licht der Welt wäre, wollte Jôannes am Jordan zeugen. Sei's Zufall oder nicht, aber seltsam ist's doch, dass die spätern Griechen der römischen Kaiserzeit den Fönix den indischen (arabisch *hindiky*) Vogel und die Rabbinen Huly nannten und dass über der Mündungsschlucht des Hendâg-Zuflusses zum Jordan im Südwesten des Hûly-Sees die Vogelstadt Sefôris-Nazareth (Nâdireth) lag, wo der unvergeichliche (nâdireh) Galiläer jung geworden war, der damals freilich schon hart an die Fünfzig streifte!

Längst zuvor, ehe die alten Israêlsprofeten wider die fremdländischen Insassen der Hûleh-Marken ihre Drohreden schmetterten und vom Untergange der dortigen Filisterburgen 'Aqqarôn, Gazah und Azôtos weissagten, muss sich an diese Gegend etwas geknüpft haben, was den vom „Verkündigen" (havah) genommenen Namen der dort vor Alters ansässigen kananäischen Heväer rechtfertigt. Und wenn weiterhin die Profeten das wehenreiche vulkanische Schmerzenskind, die aramäische Hûleh-(Havilah-)Landschaft mit dem Silberblicke

froher Verheissung trösteten; so wird sich diese schwerlich bloss auf den hoffnungsreichen grünen Teppich der immerblühenden Ebene bezogen haben, die von den obern Jordanarmen umschlungen wird. Nicht umsonst führte dieser Jung-Jordan selber in den Tagen der galiläischen Rabbinen den Namen Heddeqel d. h. Ruf der Stimme (ḥaddaqal), den ihm bereits der sinnreiche Edensschreiber zugedacht hat. Ob man dabei an die Himmelsstimme der Traumoffenbarungen, welche die Erzväter seit den Tagen Abraham's und Lôt's in der Jordan-Wiegenlandschaft empfingen, oder an das Angst- und Zornesgrollen der Cherûb-Stimme aus den Tiefen der dortigen alten Feuerberge, oder an das geheimnissvolle Säuseln in den Sumpfmarschen, oder an das Alles zugleich ursprünglich gedacht habe, mag uns gleichgültig sein. Gleichviel auch, auf welche von diesen natürlichen Kundgebungen vom Himmel vorzugsweise mit der „Tochter der Stimme" gezielt sein sollte, welche nach dem Glauben der Rabbinen seit dem Aufhören der profetischen Offenbarungen den Erleuchteten Israêls zu Theil geworden war! Genug, dass nach dem Nasôräer-Buche auch der Täufer Jaḥîa (Jôannes) bei denselben Jordanquellen seine „Stimme des Lebens" (qal-de-ḥajje) erschallen liess.

Von unserm Evangelisten (1, 28) wird Bêthania überm Jordan als der Ort bezeichnet, wo Jôannes taufte und den „Sohn des Menschen" als den Auserwählten Gottes durch eine Himmelsstimme erkannte und als solchen vor der Menge bezeugte. Die heutige Mönchsüberlieferung in Palästina sucht den Schauplatz des Jôannes zur Zeit des Auftretens Jesu seit Jahrhunderten am u n t e r n Jordan, weil es in den jüngern Evangelien (Matth. 3, 1. Mk. 1, 4. Lk. 3, 3) heisst, dass Jôannes in der Wüste von Judäa am Jordan getauft habe. Südwestwärts bei der angeblichen Jericho-Oase, wo hinter einem Walde von Schilfgewächsen versteckt der Jordan

sein schlammiges Wasser langsam zwischen flachen Ufern dem Grabe entgegenwälzt, dorthin pilgert man alljährlich von Jerusalem aus zur vermeintlichen Taufstätte des Jôannes. Aber die Ueberlieferung der Araber des Hûleh-Beckens bezeichnete noch in den Tagen Seetzen's, zu Anfang unsers Jahrhunderts, die grosse Quelle des mittlern Jordan-Armes beim „Richterhügel" (Thell Qâdhy) als den Platz, wo einst Jesus getauft worden sei.

Im Jordan-Wiegenlande beim Südwestfusse des Hermôn-Bollwerkes, das für den Besucher Syriens den natürlichen Mittel- und Knotenpunkt des Landes bildet, spielt der Anfang der Geschichte Jesu. Gleichlaufend mit der reisigen Bergschulter, die sich vom Mittelrücken des Hermônstockes südwestwärts abhebt, hat sich der westlichste Arm des Jordan (von Hasbeia her (daher Hasbânystrom genannt) bereits einige Stunden weit durch die lange Thalfurche zwischen Libanôn und Antilianôn in seiner engen vulkanischen Schlucht hingezogen, bevor sich das Thal bei den mittlern Quellen des Stroms zu einer sechs Stunden langen und durchschnittlich zwei Stunden breiten Ebene öffnet, die der Gebirgsring wie ein ausgelängter Kreis in fast gleicher Form und Grösse mit dem Becken des Tiberiassees umrahmt. Jener Bergschulter des Hermônrückens westwärts gegenüber hat der Libanôn an seinem Südrande in der Berg-Ebene Merg-'Ayûn ein ähnliches Wasserscheidedach gebildet, wie der Hermôn im Osten. Die untern Stufenabsätze des den westlichen Jordanarm begleitenden Theim-Thales in der Mitte, ihre westliche Fortsetzung in der vulkanischen Landzunge des Thell Heyeh und ostwärts gegenüber die Bâniâs-Terasse beim Hermônfusse bilden am Nordende der Ebene die Linie des Gebirgsrahmens. Die Längenseiten des Beckens bilden im Westen die steilaufsteigende Bergwand des Libanôn-Abfalles und im Osten der weniger steile Rand des hohen Tafellandes, zu welchem sich der Fuss der südlichen Hermôn-

Ausläufer abdacht. Südwestwärts von dem See, den der Jordan beim Südende der Ebene bildet, wird dieselbe durch den Höhenwall der Schlucht des Hendâg-Thales geschlossen, welcher sich von der westlichen Bergwand her abzweigt. Ueber dem östlichen Ufer des birnförmigen Seedreiecks zieht sich der vorspringende Rand der östlichen Mauer hinauf, die das vulkanische Tafelland zur Umgrenzung der Ebene bildet und die nur durch die Thalschluchten einiger Wasserläufe unterbrochen wird, welche von der Waldhügelkette der südlichen Hermôn-Ausläufer herkommen. Das breite wellige Feld, das sich überm Süd-Ende des Sees zwischen dem Ost- und Westrande des Gebirgsrahmens erhebt, lässt bei der Dreieckspitze des Sees nur die Einsenkung für das Bett des Jordan offen, der südwärts durch die Sefôris-Ebene (Ardh-'Aseiferâ) seinen Lauf fortsetzt, nachdem dessen ganzer Abfall von der nördlichen Stufe der Ebene bis zum Austritt aus dem See nur etwa 600 Fuss betragen hat.

Von diesem See Hûleh führt dieses vom Stromnetze der Jordan-Arme durchwobene Becken heutzutage den Namen der Hûleh-Ebene, welche in den Tagen der Herodianer mit chaldäisch-aramäischem Klange die Ulatha-Landschaft hiess.

In der Mitte des nördlichen Endes dieser Jordan-Wiegenlandschaft erhebt sich am Südrande der untersten vulkanischen Absatzstufe der Thell Qâdhy als einzelnstehender, aus Trappgeröll bestehender länglicher Hügel, dessen Rücken eine mehrere Morgen umfassende, unebene Fläche bildet. Das Nordwesthorn des Hügels wird von neuern Reisenden für den erloschenen Krater eines Vulkans erklärt, was jedoch Andere in Abrede stellen. Von einigen Waizenfeldern abgesehen, ist der grösste Theil des grasigen Hügelrückens mit Eichen und Pappeln, Pistacien und wilden Feigenbäumen oder mit Buschwerk von Lorbeerrosen (Oleander) bewachsen. Das Horn des

Hügels gewährt dem Wanderer einen überraschenden Ueberblick des ganzen in seinem Bergrahmen eingeschlossenen Jordan-Wiegenlandes.

Vom Rücken des Thell Qâdhy rieseln an mehreren Stellen unter dichtem Oleandergebüsche Quellen hinab, die sich auf der Südwestseite zu einem Bache sammeln. Ausserdem dringt am Abhange des Hügels aus dem Trappgerölle ein Strom des klarsten Wassers hervor, der als eine der reichsten Quellen in der Welt am Fusse des Hügels einen kleinen kreisrunden See bildet. Mit jenem andern Bache vereinigt, bilden beide Quellenzuflüsse alsbald einen starkfallenden Mühlbach, dessen Wasser auch im dürren Herbstmonate noch über vierzig Fuss breit als mittlerer Jordanarm unter dem Namen des Leddân-(Befeuchter-)Stromes über die nächste, nicht mehr vulkanische Stufe hinabrauscht, um sich mit dem von der Bâniâs-Terasse herkommenden östlichen und mit dem gerade von Norden her zufliessenden westlichen Jordanarme zu vereinigen und beim Südende der Ebene in deren See zu ergiessen. Tosend war der Hasbâny-Arm über vulkanische Felsblöcke zwischen steilen Basaltwänden durch sein enges finstres Bett hinabgestürzt, bis er bei den untern Stufen-Absätzen des Theim-Thales von Westen her durch den reichen Seitenstrom der Luweizeh-(Luîzah-)Quelle bereichert ward.

Von dieser letztern kaum drei Viertel Stunden entfernt begegnen uns überm Ostufer des Westjordan-Armes auf wellig-steiniger Lava-Ebene, wo auf dem steinfreien Rasen Schafe und Rinder ihre Weide suchen, unter den Räumen eines niedrigen Waldhügels die Trümmer eines neueren Dörfchens Nechâly (Nechêly), dessen aus 'Enkhêly ('Enkheily) verkürzter Name die „Rossquelle“ ('Ain-Kheily) bedeutet und auf die grosse nachbarliche Quelle des Leddân-Stromes hinweist. Alte Grundbauten in der Umgebung dieses Dorfes verrathen eine frühere Ortslage.

Hier haben wir den Platz von Bêthania überm Jordan zu suchen. Gleichviel, ob diess derselbe Platz ist, den der bibliche Topograph Eusebios von Caesarea unter dem Namen von Bêthanim oder Bêthennim in der Umgebung von Hebrôn (Kefer Habûr) unfern des Mamrêhaines (Em-Marîh) erwähnt. Der aus Bêth-thânîah verkürzte Name Bêthania weist als „Feigenhaus" auf die Umgebung der wilden (männlichen) Feigen des Qâdhy-Hügels deutlich genug hin, um die Richtigkeit der arabischen Ueberlieferung zu verbürgen, dass hier die Taufstätte des Jôannes gewesen sei. Spielt doch im weitern Verlaufe der Begebenheiten (1, 43. 50) auch der Feigenbaum des Nathanaêl, den Platz bestätigend, seine Rolle! Die alten Zweige der wilden Feigenbäume treiben um die Frühlingsnachtgleiche ihre frischen Blüthen hervor, in welchen die Feigen-Gallwespe ihre Eier legt, damit die auskriechende Brut, mit dem Blüthenstaube bedeckt, zu den weiblichen Blüthen fliegen möge, um durch ihren Stich deren Befruchtung zu bewirken. Und es wird die Ehre des Jôannes nicht beeinträchtigen, wenn er als Helfer des unvergleichlichen Galiläers die Rolle der Gallwespe übernahm, um die Blüthe der Gottessohnschaft auf Erden fruchtbar zu machen.

Neuere Evangelienforscher haben die Annahme einer zwischen Jesus und Jôannes getroffenen Verabredung mit der Würde des Welterlösers unverträglich gefunden. Immerhin aber würden beide damit noch nicht zu Betrügern herabsinken. Im Glauben ihrer Zeit befangen, durften sie ehrlich und unbefangen auf ein bedeutsames Vorzeichen warten, dem sich die Menge voraussichtlich gefangen zu geben geneigt sein würde. Angesichts der Darstellung unserer Grundschrift bedarf es jedoch nicht einmal einer Verabredung Jesu mit Jôannes, sondern nur einfach der Voraussetzung, dass Jôannes von dem Anspruche Jesu an die Gottessohnschaft wusste. Er musste darum nicht nothwendig

sofort von der Berechtigung dieses Anspruches überzeugt sein, sondern durfte sich vorerst noch mit Bewunderung zweifelnd verhalten, bis ihm etwa eine im Glauben damaliger Zeit überzeugungskräftige Bestätigung jenes Anspruches zu Theil würde. Von unserm evangelischen Gewährsmanne wird eine persönliche Unbekanntschaft beider Männer weder behauptet noch vorausgesetzt. Die Erklärung des Jôannes, dass er den von ihm Bezeugten nicht gekannt habe (1, 31. 33.), hat im Zusammenhange des Berichtes nur den Sinn, dass Jôannes in Jesus Anfangs den Höheren ebensowenig erkannt habe, wie die übrige Welt, dass er ihn vielmehr als den Gottessohn erst am Himmelszeichen beim Erscheinen der Taube erkannt habe. Dergleichen Anzeichen waren ohne Schwierigkeit herbeizuführen und wurden im Alterthume bei wichtigen Vorfällen und Unternehmungen wirklich herbeigeführt. Aber selbst dieser Absichtlichkeit bedurfte es im vorliegenden Falle keineswegs. Jene Art von Bestätigung des Anspruches Jesu, deren der Helfer Jôannes bedurfte, konnte unbedingt dem Zufalle überlassen bleiben, dessen Walten damals zur allbekannten und aller Orten ausgeübten Regel erhoben war.

Wie ein *augurium salutis* alljährlich beim Amtsantritte der Consuln nach altem Brauche veranstaltet wurde, um die im Schoosse der Zukunft liegenden Geschicke des eben angetretenen bürgerlichen Jahres zu erforschen; so galt es auch im angenehmen Jahre des Herrn, da der Fönix des Jahrhunderts erschienen war, um eine solche erwünschte „Vorbedeutung des Heils." Etrurische Blitzschauer waren zur Zeit des Kaisers Augustus über den ganzen Erdkreis verbreitet und begleiteten selbst die Kaiser auf ihren Feldzügen. Sie besassen zugleich die Kunde des Vogelfluges und des Forschens nach Vorbedeutungen aus Himmelszeichen. Denn auch die Vögel, sagt Seneca, erregt Gott, und sie galten allem Volke als Dollmetscher des Himmels. Ein überm

Haupte des Menschen fliegender Vogel (*avis supervaganea*) ward aber von aller Welt als eine besonders glückliche Vorbedeutung angesehen. Hier berührte sich der römische Aberglaube mit dem syrisch-palästinensischen, welcher in der Taube einen heiligen Vogel erkannte. Darum haben die *Paulus* und *Venturini* keineswegs so arg ins Blaue geschossen, wenn sie bei der Taufe Jesu von Gewitter und Windstössen, Blitz und Donner und aufgescheuchten Tauben reden. Die Zebedäussöhne Jaqôbus und Jôannes, der Verfasser der gewitterschwangern Offenbarung, trugen ihren durch die jüngern Evangelien (Mk. 3, 17) überlieferten Namen „Donnersöhne" ohne Frage von einem bei ihrer Jüngerberufung stattgehabten Vorgange der Art, wovon noch der Seirachssohn (46, 20) redete: da der Herr vom Himmel herab donnerte und sich in einem grossen Wetter hören liess. Handelte es sich aber bei dem von unserm Evangelisten erzählten Zusammentreffen Jesu mit dem Täufer etwa um einen der Gewitterschauer, wie sie der März in Palästina häufig bringt; so würde sogar auf die bedeutsame Erwähnung des Feigenbaumes, unter welchem Nathanaêl von Jesus gesehen wurde, ein überraschendes Licht durch die Thatsache fallen, dass nach dem Glauben der Alten der Feigenbaum niemals vom Blitz getroffen wurde.

Die Himmelsoffenbarung, worauf sich das Zeugniss des Jôannes über den nach ihm kommenden Grösseren gründete, fällt beim vierten Evangelisten nicht mit einer Taufe Jesu durch Jôannes zusammen, wovon jener Nichts weiss; sondern das Zeichen war vor dem Tage geschehen, an welchem Jôannes der priesterlichen Gesandtschaft der Juden Rede stand, und Jôannes meldet diesen Vorgang erst nachträglich zu seiner eignen Rechtfertigung. „Ich sah den Geist wie eine Taube herabsteigen vom Himmel und auf ihm bleiben. Zwar kannte ich Ihn nicht, aber der mich gesandt hat, zu taufen im

Wasser, derselbige hatte zu mir gesagt: Ueber wen du den Geist sehen wirst herabfahren und auf ihm bleiben, derselbige ist es, der im heiligen Geiste tauft! Und ich hab's gesehen und bezeugt, dass dieser der Auserwählte Gottes ist!" (1, 32—34). Durch einen Wink seines Auftraggebers also war Jôannes darauf geführt worden, das Herabsteigen der Taube auf einen gerade gegenwärtigen Menschen als das bestimmte Anzeichen anzusehen, dass dieser Mann der Erwählte Gottes sei. Auch der Name Jôannes mag leicht nichts weiter als dieses Vorzeichen bedeuten. Entspreche immerhin die griechische Form Jôannês bereits im alten Testamente dem hebräischen Jôhanan (Gottesgnade); so bezeichnet sie zugleich als Jôanan nach samaritischem Sprachgebrauche an der Hand der griechischen Bibelübersetzer den „Forscher nach Vorbedeutungen", den die Römer Augur oder Wahrsager aus Auspicien nannten. Dem Araber würde Jûhanan die „Sonne des offenen Himmels oder der wolkenfreien blauen Blendung" bezeichnen. Dass aber ein Gebirgsbewohner aus den nördlichen Grenzen der Ulatha- (Hûleh-)Landschaft, als welchen sich uns Jôannes weiterhin als Vater von Andreas und Simon Petrus zu erkennen geben wird, in der Weise eines römischen Wolken-, Himmels- und Vogelschauers, dem Aberglauben seiner altbiblischen Vorväter getreu, sich mit dem Erforschen von Vorbedeutungen befasst habe, kann nicht befremden. Genug, dass durch das empfangene Vorzeichen Jôannes für seine eigne Ueberzeugung eine Bestätigung des von Jesus erhobenen Anspruches auf die Gottessohnschaft erhalten hatte.

Während Jôannes die Gesandschaft jüdischer Priester empfing und diese über seine eigne Rolle belehrt, steht Jesus selber noch ungenannt und auch jenen noch unbekannt, nur aber bereits von Jôannes als der rechte Mann erkannt, im Kreise der Erwartung da. Das von Jôannes zuvörderst abgelegte Zeugniss geht wenigstens vor den

Ohren jener Abgesandten noch nicht auf Jesus, sondern nur erst unbestimmt auf einen Grössern und Würdigern, der nachher auftreten solle. Die Abgesandten wollten lediglich erfahren, wer Jôannes selber sei und was er mit seiner Taufe wolle. Nicht als Messias (Gesalbter) zunächst will er gelten. Das Oel der Salbung kam dem Hebräer vom Herrn. Gesalbt waren Ahrôn und seine Söhne, gesalbt waren auch die Könige Israêls. Der Gott, der den Wind schafft, verkündigt den Menschen auch seinen Gesalbten (Amos 4, 13 LXX) und zieht als Kriegsherr aus, um seinen Gesalbten zu retten (Habak. 3, 12). Könige Israels waren durch Priester oder durch Profeten gesalbt worden, die den Söhnen Jaqôbs Trost und Erlösung verhiessen. Aber unter diesen Profeten hatte Zacharia (13, 1) seine Mahnung ergehen lassen: „Waschet, reinigt euch!" Und Ezechiel (36, 25) wollte das Volk mit reinem Wasser besprengen, welches Heiligung bringen sollte. Auch für einen Profeten der Art will Jôannes nicht gelten, insbesondere nicht für einen der Grössten unter ihnen, den Elias, den Mann der Wunderzeichen, der durch das Wort des Herrn den Himmel verschlossen und dreimal Feuer herab gebracht hatte und der da verordnet war, den Zorn Gottes zu stillen zu seiner Zeit, um das Herz der Väter zu den Kindern zu kehren, ehe denn der Grimm käme! Aber gerade dieser alte Israêlsprofet, der im Wetter weggenommen wurde auf feurigem Wagen, erscheint so eigenthümlich als ein Gemisch von heidnischem Augur und Jahwehprofet, dass die jüngere evangelische Ueberlieferung keinen Anstand nahm, die Eliasrolle auf die Fahne des Täufers zu sticken.

Beim vierten Evangelisten lehnt der Täufer die Eliasrolle ausdrücklich ab. Lediglich als Bezeuger des Gottessohnes erscheint hier Jôannes, und einem Zeugnissgeber würde die hebräische Namensform Jôanneh mit der Bedeutung „es wird geantwortet oder bezeugt" oder

„Gott antwortet oder bezeugt" vollständig gerecht werden. Als solcher Zeugnissgeber gilt Jôannes auch dem Volke (10, 41), welches Alles, was Jôannes gesagt habe, für wahr erklärt. So gedachte dieser wohl, gleichwie der Engel des Herrn dem vor ihm stehenden gesalbten Hohenpriester Josûa bezeugte, was der Herr über denselben geredet habe (Zach. 3, 7), für einen andern gesalbten Josûa-Jesus ein ähnliches Zeugniss vorm Volke ablegen? Denn er sagt (1, 23): „Ich bin die Stimme eines Mannes, der in der Wüste ruft: Richtet den Weg des Herrn, wie Jesaias gesagt hat!" Warum er denn aber taufe, wenn er weder Christos (Messias), noch Elias, noch ein anderer Profet sei, auf diese Frage wird den Abgesandten geantwortet: „Damit der Grössere, dem ich die Schuhriemen zu lösen nicht würdig bin, in Israêl offenbar werde, darum bin ich gekommen, im Wasser zu taufen!"

Nur allein die Ablage des Zeugnisses über Jesus ist also die Aufgabe des Jôannes. In diesem Auftrage ist ihm die Rolle beschlossen, die er übernommen hat. Aber er taufte zugleich; worin bestand dieses Taufen? Dem Hebräer wie dem griechisch redenden Juden bedeutet „taufen" soviel als benetzen, übergiessen, überschütten und „getauft werden" oder „sich taufen" soviel als sich waschen oder reinigen. Vorm Frühstücke reinigen oder taufen sich die Pharisäer (Luk. 11, 38) und in der Lukas-Grundschrift (23, 5) befindet sich unter den wider Jesus erhobenen Anklagen auch der Vorwurf, dass er das Volk von der Weise der Reinigung abwende, so dass sich nicht mehr tauften, wie man sich sonst zu reinigen pflegte. War also Jôannes etwa gekommen, um in tagtäglichem Wasserbade die Reinigung des Leibes zu bewirken; so würde diess Josêfos zu bestätigen scheinen, wenn er meldet, dass Jôannes mit der an das Volk gerichteten Aufforderung, mittelst eines solchen Wasserbades sich zu einer Genossenschaft zu vereinigen, die Heiligung des Leibes

verlangt habe, nachdem schon vorher die Seele durch Gerechtigkeit gereinigt worden sei. Hätte also dem Jôannes etwa mit dem Seirachsohne (29, 24) das Wasser als Anfang des Lebens gegolten, so würde an die Stelle dieses gewöhnlichen Reinigungsmittels bei Jesus die Taufe mit dem heiligen Geiste getreten sein. Wie diese letztere zu verstehen sei, erfahren wir von unserm evangelischen Gewährsmanne aus der Erzählung von der Gewinnung der Jünger in der galiläischen Qana. Hier hätte Jesus Wasser in Wein, die leibliche Reinigung in jenen Rausch der Begeisterung verwandelt, die nicht beim Anhören des Jôannes-Zeugnisses über Jesus stehen bleibe, sondern selber den Himmel offen und die Engel Gottes auf den Sohn des Menschen auf- und absteigen sehe (1, 52). Wo also weiterhin in unserm Evangelium (3, 22. 4, 1) vom Taufen Jesu die Rede ist, haben wir auch nur dessen eigne höhere und neue Art des Taufens mit dem heiligen Geiste zu verstehen, wodurch Jesus mehr Anhänger gewonnen habe, als Jôannes mit seiner Wassertaufe.

Auffallender Weise ist aber im Berichte unsers Gewährsmannes weder vor, noch nach dem Auftreten Jesu von eigentlicher Reinigung des Leibes durch nacktes Untertauchen im Jordan die Rede, wobei sonderbar genug Jôannes gewissermaassen als Taufmeister gegenwärtig gewesen wäre. Jôannes weist nur recht eigentlich mit ausgestreckter Hand durch sein „Siehe das Lamm Gottes!" zweimal auf den fürbass wandelnden Jesus hin. Und merkwürdiger Weise bedeutet das Wort *saba'* im Syrischen und Chaldäischen „taufen", im Hebräischen und Arabischen dagegen „mit dem Finger zeigen". So wandelt sich uns der angebliche Täufer in einen Fingerzeiger oder Wegweiser für die Anwesenden um, damit sie über den vorüberschwebenden richtigen Mann, dem das Zeugniss gelte, nicht im Zweifel seien! Statt des Taufmeisters also bleibt, von welcher Seite

wir auch die Sache ansehen mögen, in alle Wege ein blosser Zeugnissgeber übrig. Denn auch der Inhalt des von Jôannes abgelegten Zeugnisses bestätigt es, dass mit der Taufe auf etwas Anderes als auf ein Untertauchen im Wasser gezielt ist. „Siehe das Lamm Gottes, das die Sünden der Welt trägt oder wegnimmt" (1, 29. 36.), damit geht der Fingerzeig des Täufers zugleich auf den Mann, der von Gott zum Sühnopfer für die Entsündigung der Welt erwählt sei. Und die Lukas-Grundschrift (12, 50f.) legt dem Herrn selber im Hinblick auf seinen Tod die Worte in den Mund: „Mit einer Taufe soll ich getauft werden; wie ist mir bange, bis sie vollendet ist!" So allein, und nicht im Jordanwasser wurde Jesus getauft.

Beim zweiten Male war das Zeugniss des Täufers vollendet und Jesus aus dem Kreis der Erwartung mit entscheidender Gewalt in den Kreis der Erfüllung gerückt. Die Himmelserscheinung und die Stimme, die für den Anwart der Gottessohnschaft gutsprachen, waren leere Wolkengebilde. Aber wie oft in der Geschichte wie im Einzelleben gehört des Menschen Seele nur den vorüberziehenden Wolkengestalten und den Schatten an, welche die Einbildungskraft aus dem Innern herauswirft! Also nur getrost! Nichts in der Welt bleibt ohne Wirkung, kein Lüftchen, kein Sonnenstrahl, kein Thautropfen. Um wie viel weniger ein solches Wort, wie das Zeugniss des Täufers, das so eigenartig in die Stimmung der Anwesenden eingreifen musste! Das neue Stichwort vom Sohne Gottes, der zugleich das Opferlamm Gottes sei, war nicht umsonst in das Bewusstsein der Menschen hineingeworfen. Eine lange Kette verschwisterter Vorstellungen und Träume mussten wachgerufen werden, die sich an die Person des Mannes knüpften, dem das Zeugniss des Jôannes galt. Es war der Anfang gemacht, dass die Traumgebilde, die sich im Selbstbewusstsein Jesu festgesetzt hatten, auch im

Glauben Anderer lebendig wurden und eine Gestalt gewannen, welche durch persönliche Eindrücke, die man weiterhin von dem so bezeugten Galiläer empfing, ausreifen konnte. Denn auch der Wahn schreitet mächtig als Beweger ins wirkliche Leben und greift erfolgsicher in die Geschichte der Mit- und Nachwelt ein.

Das Zeugniss des Helfers schlug wie ein Blitz im Gemüth der beiden Jünger ein, die um Jôannes standen, als er auf den vorüberwandelnden Jesus blickend wiederum sprach (1, 35 f.): „Siehe, das Lamm Gottes!“ Das Jüngerpaar folgte sofort Jesu nach.

Es war um die zehnte Stunde, um vier Uhr Nachmittags (1, 39). Ueber den westlichen Höhen der Jordan-Wiegenlandschaft, wo bei Besamys (Basimûn) unweit Qades einst der Sonnengott in seinem Tempel wohnte, dessen Trümmer jüngst aufgegraben wurden, stieg sein glänzendes Haupt bereits abwärts, dessen Strahlen auf die zitternden Wellen der Wasserfläche fielen, die noch heute in jedem neuen Frühling von den winterlichen Regen her, bei den Schneegängen der Gebirgswasser stundenweit nach Süden hinab die Sumpfmarschen der Jordanarme überfluthen. Noch heute lacht dort dieselbe Sonne des Himmels, wie damals, als jene zwei ersten Jünger hinter dem Manne her wandelten, in dessen Seele nun Hoffnung angebrochen war, wenn auch noch von Regungen des Zweifels begleitet, ob die Besitzergreifung wirklich gelingen werde. Er schritt vom Thell Qâdhy südwärts über den ewig grünen Boden der Ardh-Difneh, über die von Oleanderbüschen umsäumte und durchflochtene Thalstufe, die das ungangbare Schilfsumpfland nordwärts begrenzt, wo auch jetzt noch die Abendsonne durch die Zweige der alten Pomeranzen- und Granatäpfelbäume spielt und leise die Lüfte in den Blättern der Feigenbäume und Eichen säuseln.

Da sich nun Jesus erwartungsvoll umwandte und die beiden Jünger des Jôannes nachfolgen sah, sprach er: „Was suchet ihr?" Sie aber sprachen zu ihm: „Meister, wo herbergst du?" Spricht er zu ihnen: „Kommt und sehet!" So kamen sie und sahen, wo er herbergte und blieben bei ihm jenen Tag. (1, 36–39) Das erwählte Opferlamm Gottes war nicht mehr allein mit seinen Gottessohnschaftsgedanken. Das Geheimniss seines Herzens hatte den Weg zu Andern gefunden, die seine Anwartschaft anerkannten. So hob die Kraft (wie Dante sagt) erst schmachtend und verdrossen, in seinem Herzen sich zu neuem Muth!

Wir erfahren weiter, dass von diesen beiden Hörern des Jôannes der Eine Andreas hiess, welcher dem eignen Bruder Simôn begegnete und ihm meldet, dass sie den Messias (Gesalbten), den Mann ihrer hoffnungsvollen Erwartung gefunden hätten. Als Andreas den Bruder zu Jesus bringt, weiht ihn dieser mit den Worten „Du bist Simôn, der Sohn des Jôannes; du sollst Kêfas (Petrus), das ist Fels heissen!" gleichfalls zu seinem Jünger ein. Die eignen Söhne des Jôannes also und ein ungenannter Dritter waren Jesu erste Jünger (1, 40–42). Als die Stadt des Andreas und des Petrus, somit als die Heimath des Jôannes, wird (1, 44) Bêthsaidan genannt, aus welcher auch der nächstgewonnene Jünger Philippos stammte. Sie begegnet uns heutzutage 4—5 Stunden nordwärts vom Thell Qâdhy am westlichen Hermônrücken als eine altheilige Tempelstätte Siddâna im Weichbilde der alten Patriarchenstadt Hebrôn (Kefer Habûr und Hibbarieh), woher eine alte kirchliche Ueberlieferung auf richtiger Wegspur den angeblichen Priestersohn Jôannes stammen lässt.

Am folgenden Tage schickt sich Jesus an, in die Galiläer-Landschaft auszuziehen. Er erlebt nunmehr den Anfang der Zeichen, die zur Bestätigung seiner Gottessohnschaft in der galiläischen Qana-Gegend ge-

schahen. „Qaneh“ bedeutet dem Hebräer, wie „kannê“ dem Griechen und „canna“ dem Lateiner das Schilfrohr. Als Name einer Gegend — denn so, und nicht als einzelnen Ortsnamen fasst es im fünften Jahrhundert der Dichter Nonnos in seiner Paraphrase des vierten Evangeliums — haben wir Qanah als einen Schilfsrohrbezirk zu verstehen. Unter dem Namen des Schilfrohrsees kennen auch Strabôn und Plinius den obern Jordansee der Hûleh-Ebene. Eine Stunde Wegs südlich vom Bêthania-Hügel (Thell Qâdby) breitet sich in dem stundenweiten Winterwasserbecken der Hûlehmarschen, wie eine „Erndte im Gewässer,“ ein oft bis zur Undurchdringlichkeit dichter hochwüchsiger Wald zierlichen Buschwerks ohne Blätter in Gestalt von Binsen, Rohr und Papierschilf aus, welcher den klaren Spiegel des Fischsees (Samechônitis) der Griechenzeit nordwärts begrenzt. In ältern Zeiten waren diese Schilfsümpfe die unangreifbare, weil auch im Sommer ganz unbegängliche Zufluchtsstätte eines mittelsyrischen Guaraunen-Volkes, der altkananäischen Gazarener, deren Ueberreste noch heute als eine Art Zigeuner (Ghadschâr) in den Hûleh-Dörfern El-Ghadschar (Gazar), 'Ain Fîth (Amafeth bei Azotos) und Zaûrah (Soar) sesshaft sind. Mit ihren leichten, schnellsegelnden Schiffchen aus übertheertem Papyrusgeflecht hatten sich diese mit den Filistern versippten altkananäischen Insassen des Jordan-Wiegenlandes als Freibeuter aus den fetten Wiesengeländen und den fruchtbaren Ackerfeldern der Ost- und Westseite des Stromnetzes ihre Zufuhr an Getreide und Früchten beschafft, ohne vermuthlich immer genau vorher über das Mein und Dein mit sich zu Rathe gegangen zu sein.

Das grösste und reichste Weidegebiet des ganzen gelobten Landes, welches den Rohrschilfsee umsäumt, war alle Jahrhunderte hindurch ebenso, wie heute, das rechte Paradies für Sumpf- und Wasservögel, für Schaaren von Rindern und Pferden, Schweinen und

Büffeln, Ziegen und fettgeschwänzten Schafen gewesen, und die immerblühende grüne Ebene bot eine reiche Erndte für die Insassen der unzähligen Bienenstöcke, die am obern Stufen-Ende des Marschlandes bei El-Mansûry noch heute den Platz der aus Herodianischer Zeit bekannten Bienenstadt Anthêdôn bezeugen. Freundlich tröstend umgibt diese üppige Landschaft des Jung-Jordan den dermaligen Ruin der festen Burgen aus vorchristlicher Zeit, die auf dem Gebirgsrahmen des Beckens ragten, und einstmals blühender Griechen-Städte, die auf den Ufer-Ebenen lagen und zu deren Trümmerstätten bislang die geschichtliche Wegspur fehlte. Sie haben sich uns auf unserer vorausgegangenen Wanderung durch das Land der Verheissung als 'Aqqarôn-Machärus (Qalath-el-Subeibeh) und als Bâniâs-Masadah bei der Nordost-Terasse, als die „fönikische Bettlerherberge" Bostra-Bitthêr (Qalath Bostra) auf der nördlichen Vorstufe des Beckens bei der einstmaligen Vogelschau (Meschhad-el-tair) Abrahams, als die reisige Gaza auf der vulkanischen Landzunge des Thell-Heyeh im Nordwesten und als Azôtos ('Azeizâth) mit ihrem benachbarten Dagônstempel zu 'Ain-Fîth (Amafeth der griechischen Bibel) auf dem östlichen Tafellande glücklich ausgewiesen.

Unter den Steinhaufen des Alterthums heulen dort jetzt Schakale und Hyänen ihr wildes Grablied, wo damals, als Jesus vom Thell Qâdhy her südwärts durch diese Fluren wandelte, nur etwa Fuchs und Gazelle aus dem Gebüsche sich scheu begrüssten. Den Sohn der Mirjam heimelten in südwestlicher Ferne überm Seedreieck an der Trümmerstätte über den Hendâg-Mündungen die Thürme und Zinnen des Herodianischen Waffenhauses (beth-lahem) Seforis an, mit der südöstlich benachbarten Samariter-Vorstadt Qasr 'Aterah, der Gekrönten (Nazareth), deren Weichbild in der Weizenebene

(Ardh-el-khait) uns zugleich die Geburtsstadt Jesu als ein Brothausen (Bêthlehem) kennzeichnen wird.

Es war am vierten Morgen nach dem erstmaligen Auftreten des Zeugnissgebers Jôannes, als mit seinen neugewonnenen Jüngern Jesus durch den obern Ostjordanlandstrich südwärts nach dem Tiberias-Becken aufbrach. Um die Schneekronen und Gletscherstreifen des Alten vom Berge, die ins weite Blau hinaufglänzen, spielt lächelnd das farbige Frühroth. Aus der dichten weissen Nebelschicht, die das einstmalige weite Seebecken der Hûleh-Ebene überlagert und vorübergehend als einen Landsee von der Grösse des Tiberiasbeckens erscheinen lässt, ragen wie Inseln die Gipfel der Hügel hervor, auf denen noch heute Seid-Jehûdah und die beiden Scheichs Hazaib und Jussûf als bedeutsame Erinnerungszeichen vergangener Zeiten thronen. Bei diesen alten Heiligen, die vielleicht in den Tagen Jesu jung geworden waren, führte den von seinen drei Neulingen begleiteten Nazôräer sein Weg vorüber durch das Enten-, Schlucker- und Rabenthal, durchs Thal der Tränkquelle und durch die Dämonen-('Aleiqah-)Schlucht. Die kräftige Frühlingssonne hat bald den Nebelschleier zerrissen, welcher in der Morgenfrühe die Züge der Landschaft verhüllte, in welcher Jener im Siegesschritte seine Frühlingserndte hielt, einer Landschaft, die sich ihm in höherm Sinne als sein galiläischer Besitz (qanah) ebenso entschleiern sollte, wie sich in diesem frühern Filister- und Samariterbereiche der Löwe Jûdah längst seine Enclaven gesichert hatte.

In der rossenährenden Hûlehgegend fand Jesus im Fürbassgehen den rossefreundlichen Namensvetter des Herodes Philippos. Zu diesem Philippos, den nur das vierte Evangelium kennt, spricht Jesus: „Folge mir!" Philippos findet darauf den Nathanaêl und spricht zu ihm: „Von welchem Moseh im Gesetz und die Propheten geschrieben haben, den haben wir gefunden, Jesus den

Sohn des Josef, den Mann aus Nazareth!" Spricht zu ihm Nathanaêl: „Aus Nazareth kann was Gutes sein?" Spricht zu ihm Philippos: „Komm und siehe!" Den Nathanaêl sieht Jesus näher kommen und spricht über ihn: „Sieh, ein rechter Israêliter, in welchem kein Falsch ist!" Spricht zu ihm Nathanaêl: „Woher kennst du mich?" Erwiedert ihm Jesus: „Ehe dich Philippus rief, da du unterm Feigenbaum warst, sah ich dich!" Da antwortet Nathanaêl und spricht: „Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist der König von Israêl!" Spricht wiederum Jesus zu ihm: „Weil ich dir sage, dass ich dich unterm Feigenbaume sah, glaubst du? Grösseres als diess wirst du sehen! Wahrlich, wahrlich! ich sage euch: Ihr werdet den Himmel geöffnet sehen und die Engel Gottes hinauf- und herabsteigen zum Menschensohn!" (1, 43—52.)

Diess war der Anfang der Zeichen, die Jesus that in der galiläischen Qanah-Ebene, wo er (4, 46) das Wasser in Wein verwandelt, — die Nüchternen zum Rausche der Begeisterung geführt hatte, indem er seine Herrlichkeit offenbarte, dass die Jünger ihm vertrauten (2, 11). Die Reihe jener natürlichen Wunder war eröffnet, jener Einwirkungen auf die Gemüther der Menge, wodurch sich der Anwart der mit dem Opfertode zu besiegelnden Gottessohnschaft während der weltgeschichtlich gewordenen zwei Jahre (35—37 unserer Zeitrechnung) auf der Bühne von Galiläa und Jerusalem kräftiger bezeugte, als es durch den Helfer und Bahnbrecher Jôannes geschehen war. In die kleine griechisch-jüdische Welt an den Ufern des Jordan war nunmehr die Räthsel-Erscheinung des ungestillten und unstillbaren Mannes eingeführt, an dessen Person sich bei den ihm nachfolgenden Fünfen die Aussicht der grössern Dinge knüpfte, die noch kommen sollten.

Im Bewusstsein der zweiten Persönlichkeit, die in seiner gottbesessenen Seele heraufgezaubert sein neues

Ich bildete, redet Jesus fernerhin von sich nur in der dritten Person. Er nennt sich harmlos-bedeutsam den „Sohn des Menschen", d. h. den Sohn der Hoffnung. In der Zukunft lebend gebraucht er die Dinge und Welterscheinungen um ihn her nur als Stufen zu seinem Ziele, in das er sich hineingeträumt hatte, während er sich acht- und arglos über die wirklichen Weltgestalten hinwegtäuschte. Verstellung und Falschheit fanden keine Falten im Gewande des Mannes, der seine Gedanken und Absichten unverhohlen dem Geflüster der Rohrgebüsche am obern und der Palmenwedeln am mittlern Jordansee tagtäglich anvertraute. Und gerade diese grosse Aufrichtigkeit, die jeder Zweideutigkeit fremd blieb, die Offenheit, womit der Held den Traum seines Herzens unbedenklich der Welt Preis gibt, musste mithelfen, seinem Beginnen den Erfolg bei der Menge zu sichern. Die Zumuthung war stark, einen reinen Traum im Wachen für baare Wirklichkeit hinnehmen zu sollen. Für die damalige Zeit jedoch war diese Zumuthung ungleich weniger stark, als für uns Heutige. Werden wir nicht in alle Wege zunächst für das genommen, wofür wir uns ausgeben? Und war nicht zugleich auf die Ansteckungsfähigkeit einer aufgeregten Zeit zu rechnen, wenn diese der ansteckenden Gluth einer so hochgeschwungenen und so nachhaltig fortwirkenden Begeisterung ausgesetzt war? Der Würfel war geworfen. Und der Mensch kann alles, was er will, und ist alles, was er richtig will! Darum nur den gethanen Schritt, wie kühn er ist, nicht bereuen, nicht wanken auf dem betretenen Wege und sich nicht fürchten, darüber Tadel zu finden und sich Feinde zu machen! Sondern sich frischweg mit dem Rückhalte aller gläubigen Seelen trösten, dass man Gotte mehr gehorchen müsse, als den Menschen!

Das gab seinem Wesen die Sicherheit und seinen Reden das Unfehlbare, was die Menge besticht, die seit-

dem die Welt besteht, noch niemals sich durch Gründe hat überzeugen, unendlich oft aber durch Begeisterung in neue Bahnen hat fortreissen lassen. Die ihn früher kannten oder auch bisher noch nicht gekannt hatten und jetzt zum ersten Male ihn sahen und reden hörten, mochten hundert gegen Einen als nüchterne und lebenserfahrene Menschen nicht anders urtheilen, als der Mann sei nicht bei sich, sei von einer fremden Macht besessen, sei von Sinnen und möge nur erst wieder zu sich selbst kommen! Sie mochten dem Krankenheiler, der ein Heiland seiner Zeit sein wollte, gelegentlich das Sprichwort zurufen: „Arzt, hilf dir selber!" (Luk. 4, 23). Dergleichen Reden, womit ihn seine hochweisen Landsleute haarscharf treffend zu bedienen meinten, konnten seinen tiefgründenden Ernst nicht erschüttern. Er war sich bewusst, dass er mit der Entdeckung seines neuen Ich nichts weniger, als ausser sich gerathen, sondern erst wahrhaft zu sich selber gekommen sei. Es stand ihm fest, dass er gerade damit sein wahres und höchstes Selbst in Besitz genommen habe und von Dem besessen sei, der ja seit den Tagen Hôsea's (11, 4) mit Seilen der Liebe alle die Seinen in seinen Besitz zu bringen suche. Gegen diese Selbstauffassung war mit schnöden Zweifeln nicht aufzukommen Hier half kein wohlfeiles wohlmeinendes Zureden, kein neidisches Mäkeln, kein giftiger Zorn! Selbst ist der Mann, und Jesus fühlte sich gerade seinerseits berufen, alle Welt von dem Irrthume zu heilen, in welchem man in Betreff seiner Person kleinlich-engherzig befangen war, und laut die grosse Sünde zu rügen, in welche diejenigen geriethen, welche jene Macht, die von ihm Besitz genommen habe, vom Teufel ableiteten, anstatt in derselben die innermenschliche Gegenwart Gottes anzuerkennen!

Und wie stellen wir Heutige uns zu dieser beherrschenden Macht, die in Jesus zur Vollreife ruhigbesonnener Leidenschaft ausgepflegt worden war? Gehörte

die Leidenschaft, die den Rest seiner Tage beherrschte, zu denjenigen, über welche sich Engel oder über welche sich Teufel freuen? So aber dürfte die Frage von vornherein gar nicht zu stellen sein, da Engel und Teufel ebensogut nur Bilder der Einbildungskraft sind, wie die Vorstellungen von Himmel und Hölle, an welche der Aberglaube Seligkeit oder Fluch knüpft. Die Herren vom welterfassenden Begriff nicht minder, wie die Ritter vom weltgeschichtlichen Standrechte gestehen zu, dass die Leidenschaft des Menschen sich selber richte oder rechtfertige. Gibt es aber nicht auch eine Art von Leidenschaft, welche überhaupt nicht unter den Korporalstock des Sittenrichters fällt? eine Art von Leidenschaft, deren Begeisterung von einem weltgeschichtlichen Irrthume weihevoll getränkt, lediglich unter das seelengeschichtliche Urtheil fällt?

Handelt es sich also für uns bei dem kühnen Galiläer lediglich um die Zurechnung eines solchen Irrthums, über dessen Werth und Entstehung das Jahrhundert der Naturwissenschaft entschieden hat; so durfte es dagegen im Jahrhundert Philôns und des Kaisers Tiberius der barmherzige Samariter (4 Evang. 8, 48) unbedenklich verschmähen, sich von vorwitzigen Kindern auf dem Markte zurechtweisen zu lassen, wenn ihn das unaustilgbare Gefühl beseelte, dass er vom Himmel gekommen sei, um (wie der Istrier Aithikos sagt) mit Wein und Oel die Welt von den Wunden und Geschwüren zu heilen, die ihr vom Aberwitz und von der Afterweisheit verstiegener Thoren und schriftgelehrter Wortklauber geschlagen worden seien! Seine Botschaft vom Himmel an die Welt eröffnet der „Sohn der Hoffnung" am Paschafeste des Jahres 35 mit einer Ausforderung an den saddukäischen Tempeladel von Jerusalem. In die Zeit zwischen dem Abtreten des Jôannes vom Schauplatz und dem Tode desselben fällt ein Besuch Jesu bei den Samaritern und sein Verweilen in der Umgebung

seiner galiläischen Heimath. Beim Laubhüttenfest im Herbst desselben Jahres kommt es am Bezatha-Teich in der Judäer-Hauptstadt zum Bruche mit den pharisäischen Sabbathgeboten. Der menschenfreundliche Brotspender auf dem gaulanitischen Tafellande, wo die Schlacht zwischen dem hauranischen Araberkönig Aretas geschlagen ward, verschmäht die Erhebung zum Volkskönig, um zur galiläischen Paschahfeier im Jahr 36 in der Synagoge von Kafarnaûm mit seinen geheimnissvollen Zauberworten vom wahren Lebensbrote die Herzen und Nieren derer zu prüfen, welche für die überschwängliche Weisheit vom fleischgewordenen Gottessohne reif wären. Am nächsten Laubhüttenfeste wird in der Siônstadt vom guten Hirten, der sein Leben für die Schafe des Volkes Israêl lassen will, auf die feste Burg der judäischen Heiligherrschaft ein letzter Sturm versucht, durch dessen Misslingen der Anwart der Gottessohnschaft nach dem Tempelweihfeste zum Gebirgsrahmen des galiläischen Sees zurückgeführt wird, um am nächsten Paschahfeste (37) bei den alten Bergen des Josefssegens mit der Übernahme seines Opfertodes als das rechte Paschahlamm von der weltgeschichtlichen Bühne abzutreten.

Diess ist laut unserer evangelischen Grundschrift der Verlauf der zweijährigen Titelrolle des galiläischen Gottessohnes!

II.

Der Sohn der Hoffnung und seine Botschaft an die Welt.

Des Galiläers Fest-Ausforderung an die Sippschaft von Jerusalem und der gläubige Pharisäer. Die fünf Jünger und Jesus mit der Samariterin am Jaqôbsbrunnen. Des Täufers Tod und die Sabbath-Verletzung am Bêzatha-Teich. Die Brotspende vom Tisch des Herrn in Gôlan und der König Messias im Sinne der Nikodêmos-Psalmen. Das Angebot in der Synagoge von Kafernaûm und die Macht der Zauberworte. Der Sturmlauf auf Siôn und die Ablehnung des Samariters in der Judäer-Hauptstadt.

Unser grobsinnliches, kraftstoffliches und schienenhaftes Zeitalter ist, wenn auch nicht unwerth, wie die christusgläubige Welt sich einredet, doch ohne Frage nicht mehr fähig, das überschwängliche Glück nachzufühlen, welches während der beiden letzten Regierungsjahre des Kaisers Tiberius in einem abgelegenen Winkel der grossen syrischen Völkerbrücke die Welt durch den Mann genossen hat, der sich rühmte, im Himmel gewesen zu sein und zur Rechten Gottes gesessen zu haben. Aber auch die überwiegende Mehrheit der Zeitgenossen Jesu verhielt sich mit spröder Unempfindlichkeit gegen das ihnen zugeflogene Glück, als der Phönix seines Jahrhunderts Anstalten machte, die öffentliche Meinung unter den Zauber seiner Gottessohnschaft zu bannen.

Im Bezirke des galiläischen Rohr- und Schilfsees bei der Jordanwiege hatte derselbe für die hochfliegenden Gedanken und Erwartungen, die ihn selber in Zwang hielten, vorerst nur fünf Jüngerseelen in Bann genommen. Mit der Aussicht, dass sie fortan den Himmel geöffnet und den „Sohn des Menschen" auf- und niedersteigen sehen würden, war in ihre Gemüther die Fackel geworfen worden, die ihnen bei der Nachfolge ihres erwählten Führers voranleuchtete. Das Traumbild, welches durch den wachen Geist dieses neuen Heiligen und wundersam Geweihten (Nazôräers) zog, galt ihnen für baare Wirklichkeit und hatte ihren Sinn zu gleich fieberischen und hochgehenden Erwartungen aufgeregt. Die selbstgewisse Zuversicht des Kühnen hatte ihr Urtheil bestochen und ihren Willen dem Manne verpfändet, der nicht, wie sie selber, mit „Ich" von sich redete, sondern sich in der dritten Person als B ä r - h a - e n ô s c h in ihrer Landessprache bei ihnen einführte.

Mag diess in griechischer Zunge, laut unserm Evangelium, als „Sohn des Menschen" klingen; so war es gleichwohl nicht etwa ein blosser gangbarer Messias-Titel stolzer oder demüthiger Art, den Jesus mit dieser sonderbaren Bezeichnung für sich in Anspruch genommen hätte. Nicht etwa unbestimmt als eines Menschen Sohn (bar enôsch) wollte er sich im Hinblick auf das Zukunftsgesicht des Danielbuches (7, 13) bezeichnen, wo in den Wolken des Himmels Einer wie eines Menschen Sohn zum „Alten der Tage" kommt. Auch dachte der Anwart der Gottessohnschaft nicht etwa nebenher an den bescheidenen Namen „Adamssohn", womit Ezechiel von seinem Auftraggeber Jahweh beständig angeredet wird und womit sich der Prophet gegenüber der Herrlichkeit und Erhabenheit des Herrn als einen erdgebornen Sohn des Staubes allerdemüthigst hatte bezeichnen wollen. Der merkwürdige Mann, der vor Abraham gewesen zu sein behauptete, legte in den Klang des Titels „bar-hâ-

enôsch“ einen weit tiefer greifenden und kernhaftern Bezug. Der Name, den er sich für seine Botschaft an die Welt ausersehen hatte, sollte an den alten Sêth-Sohn Enôsch in der biblischen Urvätersage erinnern, von welchem es (1 Mosis 4 26 LXX), heisst, dass dieser auf den Namen Gottes gehofft habe. Wie man diess zur Zeit Jesu verstand, erfahren wir vom alexandrinisch-jüdischen Schriftausleger Philôn, der uns belehrt, dass der mit dem gemeinschaftlichen Namen des Geschlechtes als „Mensch“ bezeichnete Erzvater Enôsch von Moses desshalb als „Liebhaber der Hoffnung“ bezeichnet worden sei, weil derselbe seine Hoffnung auf Gott gesetzt hätte und solche Hoffnung die Nahrung tugendhafter Seelen sei. Und hundert Jahre später legte der griechische Bibelübersetzer Aquila den Sinn der Bibelstelle bestimmter dahin aus, dass man in den Tagen dieses Enôsch angefangen habe, Menschen mit dem Namen Gottes zu benennen. Der „Sohn des Enôsch“ bedeutete somit als „Sohn der Hoffnung“ soviel als der „Sohn Gottes“. Die Hoffnung der Gottessohnschaft war die geistreiche Speise für den nach hohen Dingen verlangenden Sinn des merkwürdigen Galiläers, und im Sinne jener bedeutsamen Bezeichnung hat er sich zuerst bei seinen neugewonnenen Fünfen, wie weiterhin bei der etwas stumpfern Welt der übrigen Zeit- und Volksgenossen auf die Bühne geführt. Mit dem Traume seines eignen Herzens nicht begnügt, hoffte er sich unterm Wahrzeichen jenes Urvaters aus grauer Vorzeit auch in der Meinung der Welt einen Platz zu gewinnen und, sobald er nur die spröde Gegenwart mit heiterm Muthe behandeln würde, dieses vorgespiegelte Leben auch in die Zukunft und übers Grab hinaus fortzusetzen.

Auch in einem so fein gesponnenen und hochgetragenen Irrthume war die Aufrichtigkeit eines heldenhaften Menschen zu erkennen, der auch in einer so bedenklichen Selbsttäuschung ehrlich mit sich und mit

der Welt zu Werke ging und aus der Zuversicht des Ueberzeugtseins mit voller Seele sprach und handelte. Auch der Reiz der Neuheit musste mithelfen, den Erfolg bei der Menge zu erringen. Allerdings war wenigstens auf der Bühne der Geschichte Israêls ein solcher Anspruch noch nicht da gewesen. Aber der Urheber einer so unerhörten Neuerung, der im Namen Gottes sein Panier aufwarf und die Hoffnung auf Gott wie seinen Panzer (Jesaias 59, 17) anzog, durfte sich bei seinem Wagnisse getrost auf die Rede des heiligen Sängers (Psalm 2, 7 ff) stützen: „Von einer solchen Weise will ich predigen, dass der Herr zu mir gesagt hat: du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt! Heische von mir, so will ich dir die Heiden zum Erbe geben und der Welt Ende zum Eigenthume!" Damit war seine Botschaft begründet, und ein altjüdisches Sprüchwort will ja wissen, dass die Füsse des Menschensohnes Bürgschaft für ihn leisten, indem sie ihn an den Ort bringen, wohin er gefordert wird.

Aus seiner mütterlichen Heimath überm Südwestufer des galiläischen Rohr- und Schilfsees zog Jesus mit seiner Mutter und seinen Brüdern hinab nach Kafarnaûm, wo sie einige Tage verweilten. Seine Träume vom ewig jungen Vogel Fönix, dem Hûly des Morgenlandes, begleiteten ihn auf dem Pfade, den der altheilige Stromgott gebahnt hatte. Unterhalb seines Austrittes aus dem Seebecken des Hûleh hat sich der Strom aus seiner ersten Zerstreuung und Vertiefung wieder gesammelt, um durch das Ufergefilde der Sefôriten (Ardh 'Aseiferâ), wo sich damals im Sonnenbrande bereits der Waizen zu röthen begann, in seinem breiten Bette eine Weile ruhig und bedächtig sich hinzustrecken. Er hat die von Westen her durch die Hendâg-Schlucht hindurchbrechenden Wasser des Qîsôn aufgenommen, die Fluthen der Vorwelt, die einst in den Tagen der Debbôrah die Leichen der Kananäerkönige

fortgewälzt hatten. Hinter ihm liegt die alte Stromfurth bei der heutigen Brücke der Töchter Jaqôbs. Baum- und buschlos zieht sich zwischen niedrigen Basalthöhen das schauerlich-wilde Strombett südwärts, wie ein rechtes Höllenthal (Wâdi-Seisabân) von schwarzem vulkanischem Geröll umstarrt. So mochte auch wohl den auf der Uferhöhe fürbass wandelnden „Mann der Hoffnung" auf seinem Wege nach Kafarnaûm trotz der mütterlichen und brüderlichen Begleitung flüchtig ein Gefühl der Einsamkeit in dieser Welt mit wildem Weh ergreifen. Denn von einer Begleitung der neugewonnenen Fünfe ist bei den ältesten Zeugen in unserm Evangelium (2, 12) keine Rede; sie treten erst in Jerusalem wieder auf die Bühne. Kein Pfad führt dort im „Brückenthale" (Wâdi-el-Gischr) an den schroffen Uferseiten her durch die vielgewundene, abgrundtiefe Engschlucht des Stromes, dessen steile Ufer weiter hinab von schlanken Platanen und rosigem Oleandergebüsch umsäumt sind. Wie ein schlummernder Riese sich unruhig auf seinem Lager wälzt und die bangen Träume seiner Seele durch stärkere Athemzüge verräth, so stürzt sich der Strom in mehreren Armen brausend und schäumend von Klippe zu Klippe durch die Schlucht, über deren westlichen Rand der Sohn der Mirjam vom obern zum mittleren Jordansee hinab wanderte. Wir wissen ja, was die stürmende Seele des Titanen unaufhaltsam vorwärts treibt! Und wäre er durch die Satansschlucht selber gewandelt, wie hätte sich die Spur seines hochfliegenden Traumes hier verlieren sollen, wenn ja doch auch in dieser sonnenlosen Tiefe die Sterne des Himmels am hellen Mittag leuchten, damit des verirrten Wanderers Seele den frohen Muth für ihr Wagniss behalten möge! Zog es ihn aber nicht in die grausige Tiefe hinab, so wird er dem Stromgotte selber gleichen, den es drängt, sich mit dem Reichthum seines Lebens in den weiten Kelch hinzuopfern, der ihm als der einst-

malige Krater eines riesigen Vulkans alsbald entgegengähnt. Denn unterhalb des Jordan-Durchbruches aus der finstern Satansschlucht treten plötzlich die umgebenden Berge zurück und das Stromthal öffnet sich, ähnlich wie im Hûlehbecken, zu einer neuen, von Norden nach Süden hin ausgelängten Kreisebene, deren östlicher Bogen durch die Bergwände des gaulanitischen Tafellandes weggeschnitten erscheint. Und wie zögernd nach seiner bisherigen mächtigen Eile, geht nun der Lauf des Stromes mit vielen Windungen durch die ewig grünen Marschen der Batîhah-Ebene zum Seebecken hin, das wie ein halber Mond am lichten Tage seine silberschimmernde Fläche ausbreitet. Der mit der Wucht seiner Gottessohnesgedanken beladene Wanderer, dessen harrende Seele noch stumm vorm Schicksal steht, blickt erwartungsvoll in die weite lichtvolle Ebene hinein. Von den Hügeln überm Nordwestufer des Sees lugt er, südwestwärts dem Rande des blaugrünen Wasserspiegels folgend, nach der Höhe des 'Areimeh-Kastells hin, auf welcher am Platze der Trümmer von Sagad (Betort) einst die Synagoge des „tiefgegründeten" Landes Kafarnaûm stand.

Vom Moorgrunde jener nördlichen Uferebene her, in welcher einst die Herodianische Bêthsaida-Julias (El-Thell) und die Palmenpflanzung Archelais (Eukliah) lagen, begleiten niedrige Kalkberge die Uferkrümmung des Sees bis zur Trümmerstätte jenes Kastells, das sich uns als die galiläische Heimath Josêfs von Arimathaia zu erkennen gibt. Der Kalkgebirgszug springt hier so nahe zum Ufer vor, dass nur ein, ohne Frage schon in alter Zeit dort in den Fels gehauener, schmaler Steig überm Wasser hin den Pass öffnet. Dieser west-östliche Höhenzng bildet die nördliche Einfassung einer halbmondförmigen Uferebene, in welche die grössere Halbkreislagerung des den See im Westen einrahmenden Gebirges ausbiegt. Der vulkanische Rücken des Gebel

Aswad (Schwarzberges) schliesst diese kleine halbkreisrunde Ebene im Westen, während ihren südlichen Basaltrahmen der sogenannte Höhlen- oder Kastellberg bildet, auf welchem die Trümmer von Irbith (Arbela) und Qalath-ibn-Maân liegen. So umrahmt breitet sich, über eine Stunde längs dem Seeufer in einer Breite von dreiviertel Stunden, in Gestalt eines Amphitheaters sanft zum Ufer abfallend, als der begünstigtste Punkt des ganzen Seebeckens die heutzutage El-Ghuweir genannte altberühmte Ebene Gennêsareth aus. Zwei rauschende Mühlbäche durchziehen sie in west-östlicher Richtung nach dem See hin. Im Norden der Ebene strömt im Leimôn- oder 'Amûd-Thale der Megiddôfluss, den wir als Qîsôns-Bruder aus den Tagen der Debbôrah kennen, und etwas weiter südwärts mündet der von der alten Tempelstätte Sêlôm herkommende Bach des Selâmeh- oder Rabadhîeh-Thales. Am Fusse der westlichen „schwarzen Berge" liegt, eine halbe Stunde vom Seeufer entfernt, wie ein stilles Heiligthum der Nymphen, in einem dichten Gebüsche von Lorbeerrosen und Nabk-Bäumen versteckt, das von niedrigem alten Gemäuer eingeschlossene grosse und fischreiche runde Becken einer reichen Quelle klarsten süssen Wassers, die zur Zeit Jesu als Quelle von Kafarnôme (Kafarnaûm) bezeichnet ward, heutzutage aber ihren aus alter Israêlszeit her geläufigen Namen 'Ain Dôr (Endôr) als 'Ain Meddôr oder Madawarah bewahrt hat. Mit ihren nach allen Richtungen hin verzweigten Rinnsalen und Abzugskanälen speist sie wie ein Adernetz des Bewässerers (Neilos) als der aus der Israêlsgeschichte (1 Könige 17, 3. 5.) bekannte Bach Chorrath (Krîth) die liebliche Ebene, die hier von Korn-, Reis- und Gartenfeldern prangt, dort als üppig grüner Wiesenteppich Rinder und Kameele zur Weide versammelt. Die Ebene gehört zu jenen Geländen, über welche sich einst die aus den Schloten der benachbarten Feuerberge aufgestiegene

basaltische Fluth mit ihren Auswurfsstoffen ergossen hatte. Aber im Laufe der Zeit wurde die „Sintfluth des Feuers" zur Mutter des Segens für die Landschaft. Die verwitterte Lava bildete jene dunkelrothbraune eisenreiche Lehmerde, die über der vulkanischen Hölle ein irdisches Paradies erstehen lässt. Die so reichlich von Rinnsalen durchzogene fette Dammerde der Gennêsareth-Ebene ist die Mutter der üppigsten Fruchtbarkeit, die bereits Josefos an diesem Landstriche rühmte. Mit der Kühle der Berggehänge vereinigt sich die gemässigte Luft der mittleren Lage und die Hitze am Seeufer zu einem schönen Wettstreite der Jahreszeiten. Weintrauben und Feigen gediehen in mittleren Lagen, stolze Nussbäume und Olivenwälder waren die Zierde der Höhen, und die schlanken Palmen wiegten ihre Fächer am Ufer, wo die edelsten Südfrüchte in den Gärten reiften. Wie noch heute die Triften von Menîeh um ihrer üppigen Fülle willen sprüchwörtlich sind, so hatten einst die galiläischen Rabbinen die „Früchte von Gennêsar" gepriesen, dessen Namen sie sich als „Garten der Fürsten" auslegten. Noch bis zu den dreissiger Jahren dieses Jahrhunderts war die kleine Thalebene (El-Ghuweir) mit den edelsten Bäumen bepflanzt und mit den farbigsten Blumen geschmückt, bis sie während der nachfolgenden Kriegswirren von Araberhorden auf das Schmählichste verwüstet wurde, so dass man das vom Himmel so reich gesegnete Ländchen jetzt kaum noch wieder erkennt.

Die Gennêsareth-Ebene ist das „tiefgegründete Land Kafernaûm," dessen der Evangeliendichter Nonnos gedenkt. Ueber den nördlichen Theil der Ebene zog sich einst das Weichbild von Kafarnaûm. Die um die Rundquelle (die Quelle von Kafernôme) zerstreuten Ruinen, die Trümmerstätte bei Abû-Schûscheh (nach dem Hebräischen soviel als „der Freudenvater") und auf dem Serremân-Hügel, als dem Platze der Herodianischen

Phasaêlis, sowie die auf dem nördlichen Höhenzug sich findenden Mauerreste mit einem Thorweg — diese Plätze bezeichnen uns noch jetzt die einstmalige Ausdehnung der Stadt, welche in getrennten Gruppen von Wohnungen zwischen Gärten, Wiesen und Baumpflanzungen zerstreut lag und ihren ursprünglichen Namen „Schöndorf" (Kafar-naûm oder Kafar-naîm) von der an diesem Platze gelegenen alten Nafthalitischen Nemmath oder Noemmôn (Josua 21, 32. LXX) führte. Im Nordostwinkel der Ebene fliesst der starke Bach der Feigenquelle ('Ain-el-Thin) nach kurzem Laufe zum See, der hier beim Felsenvorsprunge des Engpasses durch eine starke Einbiegung nach Osten eine liebliche Bucht bildet. Bei dieser gibt sich die um den heutigen Khân Minîeh oder Bethsaidâ (Fischhausen) gelegene Trümmerstätte als der Fischerplatz von Kafarnaûm zu erkennen, der zugleich als eine noch im siebzehnten Jahrhundert von Reisenden erwähnte Stadt Menîah, im Hinblick auf die altkananäische Glücksgöttin Meni oder Minni, den Namensklang Bêth-Saîdeh (Glückshausen) rechtfertigt.

Zur Zeit, da sich in diesem Wonnelande Karfarnaûm der Frühling von der Nachtigall (Bülbül), seiner süsen Schmeichlerin, preisen liess und auf den rosig schimmernden Oleanderzweigen über den Wasserbächen girrend die Turtel sich wiegte, war Jesus mit Mutter und Brüdern dorthin gekommen. Aber für den Mann, in dessen Haupte die Melodie vom fleischgewordenen Gottessohne spielte und dessen Lebensjahre schon hart an die Fünfzig streiften, war die Nachtigallenlust des Lebens- und Liebesfrühlings längst verschollen. Und alle Tauben des Wadi Hammân im Weichbilde von Megdel, der muthmaasslichen Heimath der Maria Magdalena, konnten denjenigen nicht zum Bleiben einladen, der sein Angesicht sogleich zur Eröffnung seiner Titelrolle auf die stolze Tochter Siôn gerichtet hatte, die ja schon beim Seirachssohne als erlesener Thronsitz der

himmlischen Weisheit galt und die sich jetzt zum Frühlingsfeste rüstete.

Wäre das uns von der Kirche überlieferte Schreiben eines römischen Beamten Publius Lentulus ächt und nicht vielmehr ein Machwerk des zwölften Jahrhunderts, so hätten wir uns den „Herrn im Fleisch und Blut" als eine ansehnliche Gestalt mit hoher Stirn und ernstem Angesicht vorzustellen, dessen glänzender Blick die Gluth seiner Seele und vielleicht auch etwas von den Befürchtungen und Aergernissen verrathen haben wird, die wie leichte Wolken durch den Himmel seiner Hoffnungen ziehen mochten. Die hohe Meinung, mit der er sich trug, wird ihm das Siegel selbstgewisser Zuversicht ebenso auf die Stirn gedrückt haben, wie die fest aufeinandergepressten Lippen mit zarten weiblichen Formen den kühnen und unternehmenden Mann kennzeichnen mussten, der sein stolzes Schweigen nur dann gebrochen haben wird, wenn es galt, das in Anspruch genommene Vorrecht seiner überirdischen Natur mit redseliger Fülle dem Herzen entströmen zu lassen. Was in jener untergeschobenen Schilderung von Jesu Gestalt und Angesicht von dem Vollbart und den über die Schultern wallenden Haaren gemeldet wird, war in der That damals den Galiläern überhaupt eigenthümlich, die noch im fünften Jahrhundert der Evangeliendichter Nonnos als „ungeschorene" bezeichnet. Der um's Haupt gewundene Kopfbund damaliger Zeit mag von der Art des langen rothen Tarbusch gewesen sein, den noch heute die Bewohner dieser Landschaft tragen. Ueber dem ungenähten ärmellosen Leibrocke, der mit dem Gürtel über das weissleinene Unterkleid befestigt war, wird dem Herrn auch das viereckige Stück wollenen Tuches nicht gefehlt haben, welches auf der Reise dem Schlafenden als Decke und zugleich als Mantel bei Regenschauern dienen musste, deren sich in der Woche vorm Frühlingsfeste der Erstlingsgarben der Wanderer

noch zu gewärtigen hatte. So ausgerüstet trug der Anwart der Gottessohnschaft nach kurzem Verweilen in Kafarnaûm die blossen Füsse auf Sohlen, die mit Riemen befestigt waren, durch die Jericho-Tarichea-Ebene vom lieblichen See her über das Tafelland des alten Hasmonäergaues nach den Hügeln von Neu-Sion, um nicht als ein Bote des Friedens, sondern den Krieg gegen das Bestehende bringend, seine Zugkraft auf die Zeitgenossen geltend zu machen.

Die Stadt, die heutzutage als die dreimal heilige (el-Qods) und für die Bekenner dreier Religionen als das Herz des heiligen Landes gilt, liegt auf einem kahlen und öden Felsenvorsprung des breiten kalkfelsigen Tafellandes, welches den Lauf des untern Jordan und dessen langgestrecktes Riesengrab, das todte Meer, im Westen begleitet. Schon damals, wie noch heute, war ihre Umgebung so reizlos und unwirthlich, dass bereits der Geograph Strabôn der Meinung war, es möge sich um ihrer willen wohl Niemand in einen ernstlichen Kampf einlassen. Auch neuerdings haben alle aus England herbeigeschafften Bohr-Maschinen, wo sie auch rings um die Stadt angesetzt wurden, dem dürren Boden keine Brunnen entlocken können. Der einzige Qidrôn strömt nur während der drei oder vier Monate im Jahre, da es regnet, wirklich als ein Bach zwischen der Stadt und dem Oelberg hin und ist den übrigen Theil des Jahres ganz ohne Wasser.

Wir haben früher die durch verjährten Missverstand verschobenen Thatsachen ans Licht gestellt, wodurch die aus dem babylonischen Exil zurückgekehrten Judäer zum Verzicht auf die in der cölesyrischen Davidsstadt gelegenen Trümmer des Salomônischen Tempels gezwungen und nach einem vergeblichen Versuche, bei der altheiligen Sêlôm- (Selâmeh-) Stätte Josûas im Banne der galiläischen Samariter sich ein neues Heiligthum zu gründen, endlich zu dem verzweifelten Entschluss getrieben

worden waren, auf jener weitab südwärts vom alten Lande Israêl gelegenen Bergplatte der Hasmonäischen Mesraimiten ihren Zorobabelstempel zum Ersatz für den unwiderbringlich verlorenen Salomônstempel aufzubauen. Das damals lebende Geschlecht mochte noch mit trauernder Sehnsucht des im 'Angarr-Thale beim Lythâny-(Löwen-) Strome heimischen Lysanias-Hauses gedenken, wo der junge Löwe Jûdah in Davids Tagen das Füllen seiner Eselin an die Edelreben der Jebusäer gebunden hatte. Dagegen schwand schon für die nächste und dritte Geschlechtsfolge die peinliche Erinnerung dahin, dass der altgewordene Löwe Jûdah an einem andern Platze, wo in Davids und Salomôns Tagen die Ehre Jahweh's noch nicht gewohnt hatte, durch das unerbittliche Geschick auf den Auszug gesetzt worden war. Und als gar vierthalbhundert Jahre später durch Antiochus Epiphanes der Zorobabeltempel mit dem „Greuel der Verwüstung" (Daniel 11, 31. 1 Makkab. 1, 54) geschändet wurde, konnte dem Hasmônäischen Heldenhause keine Ahnung mehr kommen, dass die angebliche „Stadt Davids", die sich dort der syrische Dränger zur Zwingburg wider die Neujudäer befestigte, ursprünglich nur der Nothbehelf eines falschen Namens war.

In gedrängten Häuserreihen zog sich in den Tagen Jesu vom südlich gelegenen Siôn-Hügel die Oberstadt nach dem nordwestwärts gelegenen Akra-Hügel der Unterstadt hinüber. Die thurmreiche Doppelstadt mit ihren starken Mauern machte einen düstern, festungsartigen Eindruck und hatte für Fremde wenig Einladendes. Nur durch die im Osten der untern Stadt und nördlich vom Siônhügel auf dem Hügel Moriah ragenden Tempelbauten besass sie eine für die judäischen Landesbewohner anziehende Pracht und hatte durch das Leben im Tempel den grossartigen Zuschnitt eines volksthümlichen Mittelpunktes. Spricht doch der Geschichtschreiber des jüdischen Krieges von zwanzig-

tausend Priestern und Tempeldienern, die der Ertrag des Heiligthums in Jerusalem ernährt hätte und die für den heiligen Dienst oder für die Bedürfnisse der Tempelgebäude dauernd beschäftigt gewesen wären. Herodes der Grosse hatte das fünfhundertjährige Gedächtnissfest des Zorobabeltempels mit dem Entschlusse gefeiert, an die Stelle des kleinen und alterthümlich gebauten Heiligthumes ein Prachtwerk in römischem Baugeschmacke zu setzen. Schloss aber der neue Jahwehtempel die Ehre der himmlischen und irdischen Götter des Römerthums aus, so hatten sich doch die judäischen Ahrônssöhne den grossen goldenen Adler Roms gefallen lassen müssen, der seitdem überm Hauptthore des Tempels prangte, gleichwie eine Unglücksweissagung auf die Adler-Feldzeichen des Titus, dessen Krieger kaum drei Menschenalter später den stolzen Herodesbau in Trümmer legten.

Der heutige grosse Haram-Platz (heiliger Hofraum) mit seinen zwei stolzen Moscheen (Qubbet-el-Sakhrah und El-'Aksah) ist unzweifelhaft der Platz des einstmaligen Herodestempels, den Jesus während seiner zweijährigen Bühnenrolle wiederholt besucht hatte. Bei der Südwestecke dieses alten Tempelraumes ist als Ueberrest der ungeheuren Quaderbauten, womit der Hügel eingefasst war, noch heute die „Klagemauer“ zu sehen, bei welcher sich die Bewohnerschaft des schmutzigen Judenviertels von El-Qods an jedem Freitag Nachmittag zur Wehklage über die Trümmer des heiligen Hauses und zum Gebet für die endliche Ankunft des Messias versammelt, der ebenso wenig kommen, wie der ewige Jude sterben will. Auf der Südseite des Tempelberges befand sich der dreifache Säulengang der königlichen oder Salomôns-Halle (A. G. 3, 11. 5, 12. 7, 47), in welcher während seines letzten Aufenthaltes in Jerusalem beim Tempelweihfeste (10, 23) Jesus vergeblich seine Berufung auf die himmlische Bezeugung seiner Gottes-

sohnschaft ergehen liess. Auf allen Seiten der ungleichen Ebene des Tempelhügels erhoben sich stufenweise zum nordwestwärts gelegenen Gipfel die mit geräumigen Hallen und Säulengängen geschmückten Vorhöfe des Heiligthums, zu deren niedrigst und äusserst gelegenem und grösstem auch Nicht-Israêliten Zutritt hatten, während sich nach innen und höher hinauf die Vorhöfe der Männer Israêls, der Weiber und der Priester mit der ans östliche Tempelthor stossenden Tempel-Synagoge anschlossen. Noch zwölf Stufen überm Israêliten-Vorhofe begann das Schiff des Heiligthums selbst, das mit weissem Marmor des Ost-Jordanlandes verkleidet war und in dessen Innern (hekal) für den im Allerheiligsten unsichtbar wohnenden Allerhöchsten die duftigen Rauchsäulen der Brandopfer aufwirbelten.

In die Hallen des äussern Vorhofs führt uns die Scene der Tempelreinigung, mit welcher der kühne Galiläer zu Jerusalem am Paschahfeste (12. oder 13. April und folgenden Tagen) des Jahres 35 unserer Zeitrechnung auf die Bühne trat. Das rege Leben und bewegte Treiben, das in diesen Hallen alltäglich herrschte, war zur hohen Festzeit noch bedeutend erhöht. Die genesenen Wöchnerinnen, die ihr Reinigungsopfer mit einem Paar Turteltauben darbringen wollten, fanden dort die Taubenstände. Um für die Zahlung der Tempelsteuer jüdisches Geld gegen heidnische Münze zu erhandeln, fanden die Fremden dort die Wechslertische aufgeschlagen. Für die opferlustige Menge brüllten die auf dem Viehmarkt der Vorhöfe bereitgehaltenen Rinder. Und wer sich einen besondern Schatz im Himmel erwerben wollte, mochte im Vorübergehen in einen der dreizehn Tempelschatzkasten (Opferstöcke) seine klingende Münze werfen, damit die Seele nicht in der Hölle blieb. Thatsächlich war jedoch mit dem Allem eigentlich nur der Vortheil einer Priesterschaft bezielt und besorgt, die von den Tempeleinkünften lebte. Am Bestande des

Opferwesens hing zugleich die äussere Existenz des alten saddukäischen Tempeladels, jener Familie der Saddûksöhne (Ezechiel 40, 46), die allein unter den Kindern Levi sollten vor den Herrn treten dürfen, ihm zu dienen. Indem dieser Priesteradel mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit über dem Buchstaben des Mossaischen Gesetzes wachte, wahrten sie nur ihren hergebrachten Rechts- und Besitzesstand, welcher sich auf die angeblich von Moseh überlieferten heiligen Bräuche und Einrichtungen gründete. Zum Vortheil dieser Priesterkaste gehörte es gerade, dass diejenigen, welche im Heiligthume Ochsen, Schafe und Tauben feil hielten, recht viel von ihrem Vieh verkauften. Diess war weder ungesetzlich, noch ein Missbrauch der Tempelräumlichkeiten, sondern ein vollständig zu Recht bestehendes Verhältniss. Gleichwohl gehörte nicht viel religiöser Eifer oder Verstand dazu, um ein solches Leben und Treiben im Heiligthume anstössig zu finden. Es bedurfte nur der Berufung auf die alten Israêlsprofeten, um in diesem ganzen Opferwesen einen mit geistig wahrhafter Verehrung des Höchsten in Widerspruch stehenden Unfug zu erkennen. Gab es doch selbst innerhalb des damaligen Judenthums eine religiöse Genossenschaft, die Essener, die sich vom volksthümlichen Tempel- und Opferdienst grundsätzlich fern hielten, um in ängstlichen Reinheitsbestrebungen des täglichen Lebens als fromme Israêliten ihre Auszeichnung zu suchen.

Darum musste jedoch Jesus noch nicht im Zusammenhange mit solchen essenischen Lebenskreisen stehen, um gleicher Weise an jenem weltlich geräuschvollen Treiben im Heiligthume des Herrn Anstoss zu nehmen. Es liegt auf der Hand, dass es dem unternehmenden Galiläer, der sein Augenmerk auf die heilige Stadt der Judäer gerichtet hatte, bei der gewaltsamen Handlung, womit er sofort seinen Eifer für das Haus des Herrn bethätigte, lediglich um eine Ausforderung an die oberste

Schichte der dortigen Bevölkerung, den altpriesterlichen Tempeladel der Saddûkäer galt. Merkwürdig genug sind es jedoch nur die Verkäufer der Ochsen und Schafe, die seine aus Stricken geflochtene Peitsche zu fühlen bekamen, und nur die Geldwechsler hatten, nachdem ihre Tische umgestürzt waren, ihre klingenden Habseligkeiten vom Boden aufzulesen. Gegen die Verkäufer der Tauben zog Jesus gelinderte Saiten auf: „Nehmt das von hier weg! sprach er zu ihnen, und machet meines Vaters Haus nicht zu einem Kaufhause!" Mag diese mildere Behandlung der Taubenkrämer durch die Erinnerung an die vom Himmel hergeflogene Taube veranlasst worden sein, in deren Glück verkündendem Flug übers Haupt Jesu vor Kurzem der Bezeuger Jôannes eine himmlische Bestätigung des Gottessohnschaftsanspruches gefunden hatte; so wird doch nebenher die fromme Scheu der Samariter mitgewirkt haben, die von alten Zeiten her in der Taube einen heiligen Vogel verehrten.

Bei der Frage, um die es sich zwischen Jesus und den Judäern handelte, war das Urtheil der Menge unzweifelhaft nicht mit Beweisgründen zu gewinnen, deren es keine gab. Eine Ueberzeugung von der Richtigkeit seines Anspruches an die Gottessohnschaft konnte bei Andern unbedingt nur mit Hülfe ebenderselben Einbildungskraft begründet werden, die bei Jesus selber den Traum seines Lebens hervorgezaubert hatte. Der Hebel, den wir von Jesus in Jerusalem für seinen Zweck angesetzt sehen, konnte darum nur nebenher für den Erfolg mithelfen, der beabsichtigt wurde. Gleichwohl war die Wirkung dieses Hebels eine unfehlbare. Die Gewalt ist im thätigen Leben ebenso, wie im beschaulichen die Einbildungskraft, die Königin der Welt. Nur Gewalt, welcher Art sie auch sei, bildet endgültig die Meinungen der Menschen. Sie wirkt bei fehlenden Beweisgründen, wie bei mangelndem Augen-

scheine, schliesslich allein den Glauben, welcher bei der Menge stets die Ueberzeugung und das Wissen ersetzt. Und mehr bedurfte es auch hier nicht. Mit seiner am gesetzlichen Bestande der priesterlichen Tempeleinrichtungen verübten Gewaltthat hatte der kühne Neuerer in den Augen des Volkes hinlänglich seine Vollmacht bezeugt. Wurde trotzdem nach einem Zeichen gefragt, dass er Solches zu thun sich erkühnen dürfe; so hätte er freilich den Frommen im Lande immerhin den Tempel Gottes als ein blosses Bethaus gönnen dürfen, ohne doch darum den sadduķäischen Hegern und Pflegern des Tempel- und Opferdienstes, geschweige denn zugleich sich selber Genüge zu thun. Wollte er etwa die Opfer mitsammt dem ganzen Priesterwesen abgeschafft wissen? Diess allein wäre für Jene genug gewesen, um ihm womöglich den Nacken länger zu machen. Denn freilich für den Mann selber, der im Himmel gewesen zu sein behauptete, war ein von Menschenhänden gemachtes Haus des Herrn nur Narretheiding und nichts weniger als die würdige Wohnung des Höchsten. Für den Gottessohn war sein eigner Leib der rechte und eigentliche Tempel Gottes. Das wusste und lehrte bereits der Zeitgenosse Philôn, dass es ausser dem grossen Tempel Gottes, der sichtbaren Welt, in welcher das göttliche Schöpferwort als erstgeborner Sohn Gottes das Hohepriesteramt versehe, noch ein anderes Heiligthum Gottes gebe, die vernünftige Seele, in welcher der wahrhafte Mensch als Hoherpriester walte, um Gott das rechte Opfer darzubringen. Der tiefsinnige Alexandrinische Weise hatte die tugendliebende Seele nicht bloss überhaupt mit einem Hause verglichen, worin göttliche Kräfte wohnen, sondern er hatte das im Leibe waltende Seelenwesen geradezu als den Tempel des unsichtbaren Gottes bezeichnet, worin der Heilige selber wohne, um das Haus zu reinigen und darin Seligkeit zu pflanzen. War diess der rechte Standpunkt für

jeden Menschen, der im Sinne Philôns den Königsweg sittlicher Vollendung betreten hatte, um sich vom Himmel speisen und tränken zu lassen; um wievielmehr musste der lebendige Leib des fleischgewordenen Gotteswortes sich in dieser Ausnahmsstellung befinden, die unsere heutigen fortgeschrittenen Weisen für jedes Sonntagskind in Anspruch nehmen! „Denn es gibt nur einen Tempel in der Welt (sagt der fromme Novalis) und das ist der menschliche Leib. Nichts ist heiliger, als diese hohe Gestalt. Man berührt den Himmel, wenn man einen Menschenleib betastet!" Und beistimmend erklären diess die Meister des philosophischen Begriffes für keine rednerische Ueberschwänglichkeit, sondern für eine wissenschaftliche Thatsache. Darf also der Mensch als das heiligste Wunder der Wunder gelten; so wäre dieser Hochgedanke im Bewusstsein Jesu zuerst aufgetaucht, nur dass dieser Kühne freilich zunächst bloss für sich allein diese göttliche Weihe des Menschen in Anspruch genommen hätte.

Auf alle Fälle jedoch war gerade diese neue Lehre vom göttlichen Tempel des Menschenleibes für die eigennützigen und beschränkten Saddukäer, deren handgreifliche Tempelgerechtsame durch Jesu Gewaltsmaasregeln in Frage gestellt wurden, nicht bloss ein arger Stein des Anstosses, sondern geradezu ein todeswürdiges Verbrechen. Diess fand Jesus auch sogleich aus ihrer Vollmachtsfrage klar heraus. Er spielt todesmuthig seinen Trumpf mit der Antwort aus: „Löset (oder tödtet) diesen Tempel (auf sich selber zeigend) und in drei Tagen will ich ihn erwecken!" Dass der Tempel, von welchem Jesus redete, seinen eignen Leibestempel bedeuten sollte, hat auch der Ueberarbeiter des Evangeliums mit seinem Zusatze (2, 21. 22) richtig, nur nebenher missverständlich mit einem falschen Bezug auf das Hervorgehen aus dem Grabe, herausgefunden. Die Frager selbst haben es ebenso verstanden und uns

zugleich mit ihrer Bemerkung über die 46 Jahre dieses Leibestempelbestandes den Altersschein Jesu überliefert. Das Erwecken eines solchen Tempels, der im Tode gelöst würde, haben wir nach der sinnbildlich-beziehungsvollen Redeweise Jesu im Sinne jenes Wortes vom Samenkorn (12, 24) zu verstehen, welches gerade dadurch, dass es erstirbt, viele Früchte bringen soll. Ob sich die klugen Herren vom Tempeldienste mit der ihnen zu Theil gewordenen Abweisung zufrieden gaben oder ihre Zweifel an der Richtigkeit der Vollmacht Jesu behielten, darf uns um so mehr gleichgültig sein, da uns diese saddukäische Priestersippschaft in unserer evangelischen Grundschrift nicht weiter begegnet. Genug, dass der Anwart der Gottessohnschaft auch von Solchen, die damals auf jene Zeichen hin in Jerusalem an ihn glaubten, sich vorerst nicht viel versah und sich ihnen nicht anvertrauen mochte, da er sie (2, 23 f.) genau zu kennen glaubte.

Unter diesen Letzteren befand sich auch ein Oberster unter den Judäern, mit Namen **Nikodêmos**, der als Pharisäer nicht zum priesterlichen Tempeladel gehörte, sondern mit dem untern Strome der damaligen Gesellschaft von Jesusalem schwamm, die vom Tempel nicht lebte, sondern für denselben zu leisten hatte. Der nächtliche Besuch, den dieser Pharisäer bei Jesus machte, bewies indessen, dass der Volksmann seine Rücksichten auf die Meinung zu nehmen hatte, welche die maassgebenden Leute in der Stadt von Jesus hegten. Ihm selber galt der kühne Galiläer als ein von Gott gesandter Lehrer; denn es wollte ihn bedünken, dass solche Zeichen Niemand thun könne, es sei denn Gott mit ihm (3, 2 f.). Wie gering nun der Zoll einer so kühlen und zurückhaltenden Bewunderung auch vorm Urtheile Jesu erscheinen mochte, so war es doch immer ein Anfang zu einer möglicher Weise sich steigernden Anerkennung. Dem Manne fehlte auf seinem Königs-

wege zur Vollendung nur noch ein Kleines. Das gibt ihm Jesus als Antwort auf die nüchterne Begrüssung mit den Worten zu verstehen: „Es sei denn, dass Jemand von oben geboren werde, so kann er das Reich Gottes nicht sehen!" (3, 3). Diese Nuss war für den judäischen Schriftgelehrten zu hart. Der Meister in Israêl kannte die Loosung noch nicht, dass der im Fleische geborne Mensch aus dem Geiste wiedergeboren werden müsse, wenn er der Mann nach dem Herzen Gottes sein und als Kind Gottes gelten wollte. Nikodêmos ahnte noch nicht, von wannen dieser Geisteswind wehte und wohin er bliess, um zur Jüngerschaft Jesu mit fortzureissen, wen er wolle. Noch hatte jener, wie es scheint, von dem Anspruche Jesu an die Gottessohnschaft ebensowenig gehört, wie von dem Himmelszeugnisse, womit der Galiläer bei der Jordanquelle als auserwähltes Opferlamm Gottes bestätigt worden war. Auf beide Zeugnisse, sein eignes göttliches Selbstbewusstsein und das Zeugniss des Täufers nimmt darum Jesus in seiner weitern Ansprache an Nikodêmos ausdrücklich Bezug, indem er dem über die Geburt von Oben etwas verblüfften Schriftgelehrten das Licht des Verständniss aufzustecken sucht. „Was w i r — sei's von Gottes Gnaden, sei's Bezeuger und Bezeugter — erfahren haben, das reden wir und wir zeugen von dem, was wir gesehen, aber Ihr nehmt unser Zeugniss nicht an! Wenn ich von Irdischem rede und ihr nicht glaubt, wie möget Ihr glauben, wenn ich euch von Uebersinnlichem rede! Und Keiner ist zum Himmel aufgestiegen, ausser der vom Himmel herabkam, der Sohn der Hoffnung. Denn wie Moseh die Schlange in der Wüste erhöhte, also muss auch der Sohn der Hoffnung erhöht werden, auf dass wer auf ihn traut, nicht verloren werde, sondern das ewige Leben habe!" (3, 11—14). Damit war der hochgeborne Sprecher in den rechten Zug gekommen, um den in schweigendem Staunen vor ihm stehenden

Schriftgelehrten gar übersehend und dessen Anwesenheit schier vergessend, die engverbundene Reihe seiner Zauberworte von Gott und seinem eingebornen Sohne, vom Leben und Gericht der Welt, von Licht und Finsterniss, von der Wahrheit und ihren Werken aus überfliessender Seele mit so redseliger Fülle und Zungengewandtheit hervorströmen zu lassen, dass überm Wiedergeben des Gesprächs mit Nikodêmos, das allgemach in ein blosses Selbstgespräch Jesu übergegangen war, sogar der Berichterstatter ganz vergass, den zuletzt nur noch Zuhörenden und nicht weiter antwortenden Meister Israêls nächtlicher Weile wieder zu verabschieden!

Schon im Nikodêmosgespräche sind uns, wie in einem Programme des Bewerbers um die Gottessohnschaft, mit wenigen Ausnahmen in Reih' und Glied alle jene Stich- und Schlagworte vorgeführt worden, die den Reden Jesu durchweg geläufig waren. Sie gehören wesentlich mit zu den „Zeichen", die er vor der Menge that, um seine Herrlichkeit zu offenbaren. Als gesprochene und gehörte Zeichen waren auch diese Schlagworte wirksame Hülfen für den beabsichtigten Erfolg. Anscheinend ganz gewöhnliche Worte des alltäglichen Sprachgebrauches bringen sie gleichwohl eine ungewöhnliche Wirkung hervor. Worin war der Zauber begründet, den sie auf Hörer ausüben mussten, die wenigstens nicht vorweg gegen den Sprecher eingenommen waren? Sie hatten bei diesem selber durch persönliche Gefühle von der Gesammtstimmung seines Wesens eine besondere Färbung erhalten. Der Sohn der Gotteshoffnung redete durchweg in der Muttersprache seiner Leidenschaft, in hochgetragenen Ausdrücken, überschwänglich, geheimnissvoll. Alle seine Schlagworte, die bei jeder Gelegenheit zum Vorschein kommen, sind durch und durch mit der Gluth gesättigt, die ihn selber durchdrang. Sie führen der Einbildungskraft des Hörers lebhafte und starke Bilder vor, die

nicht etwa aus dem Grabe des Gedächtnisses wie Schattenbilder auftauchten, sondern wie Töne einer Aeolsharfe erklangen, deren Saiten vom Hindurchstreichen des gemeinen Windstromes in Schwingungen gesetzt werden, die leise im Innern nachbeben. Doppelsinnig und bedeutsam setzen diese Stichworte die Einbildungskraft in lebhafte Bewegung und rufen auf diesem Umweg verwandte Vorstellungsreihen hervor. Darin liegt das ganze Geheimniss ihres Zaubers!

Ein namhafter Theil dieser Schlagworte hatte für jeden Leser der Sprüche Salomôns und des Seirachsohnes längst auf die Zustände der Gemüthswelt der Söhne Israêls einen Bezug erhalten, der ihren Werth für die Eingeweihten des übersinnlichen Scheins weit über den nächstliegenden irdischen Sinn der Worte in das „überhimmlische“ Gebiet hinaustrug, in welchem hellsehende und verzückte Seelen heimisch sind. Von unserm tiefsinnigen Galiläer wird die in's Unbestimmte verschwimmende Inhaltsfülle solcher Stichworte wiederum zu Eigenschaften verdichtet, welche an dieser bestimmten Persönlichkeit haften sollten, die hier leibhaftig auf der Bühne stand. Sie wurden von Jesus zu Bezeichnungen gestempelt, womit er der Welt seine eigne Herrlichkeit verkündigt und welche auf die Zuhörer die Wirkung des starken kostbaren Räucherwerkes ausübten, dessen Duft die Sinne umnebelt. Obwohl ursprünglich der derben irdischen Wirklichkeit entnommen, treten uns solche Schlagworte gleichwohl im Munde des Sprechers von allem herkömmlichen Inhalte entleert und von ihrer sinnlichen Erfahrungsunterlage losgelöst wie eine weiche Masse entgegen, die sich ins Unbestimmte ausdehnbar zeigt. Der den Worten ursprünglich anhaftende Bezug auf die irdische Welt wird durch die Einbildungskraft, die ja in alle Wege bereit ist, den Theil zum Ganzen zu machen und das Bruchstück zur unendlichen Reihe auszudehnen, ins Unbestimmte und Allgemeine erweitert.

Das sinnlich Einzelne wird zu einem unbestimmten Gemeinbilde verdünnt, welches übersinnliche Verhältnisse abspiegeln soll, in deren Bereich die Sprache der Erfahrung nicht reicht. Der Hörer dieser wundersamen Worte hat nur die zunächst daran haftenden Vorstellungen zu überspringen, um mit der daran geknüpften bildlichen Bedeutung durch eine seitliche Richtung in das Helldunkel einer Vorstellungswelt gelenkt zu werden, worin die Einbildungskraft das Steuer führt und, um den Widerspruch des Verstandes unbekümmert, wie im Spiel ihre Arbeit verrichtet. Jedes dieser Zauberworte gibt dem Ohr des Hörers den Grundakkord an, der sich ihm wie von selbst in eine Melodie umsetzt, und sie sind nicht sobald in beliebiger Reihenfolge ausgesprochen, so spielt sich in der Seele die vielstimmige Symphonie ab, die den Eingeweihten über die Aussenwelt hinweg in ferne Welten trägt, da sonst Niemand hinkommen kann.

Mit Hülfe dieser Zauberworte ward die Beschwörung des Zeitalters von dem Manne ins Werk gesetzt, der in seinen eignen Augen nicht von dieser Welt war und dieselbe nur zum Schwungbrett seines Himmelstraumes benutzte. Was die „Urîm und Thummîm“ im Brustschilde des Hohenpriesters nach der Weise Ahrôns bedeuten sollten, das wollte der wahre Hohepriester Gottes selber sein, der Orakelmann und Sprecher des Höchsten, das Licht und die Wahrheitsoffenbarung. Andern musste es genügen, in beschränkter Weise Wahres vom Falschen nothdürftig und stückweise zu unterscheiden; Er war die ganze und volle Wahrheit selber! Andere lebten bescheiden ihr Bruchtheilchen vom unendlichen Leben, so gut es eben ging, bis der Tod ihnen die müden Augen schloss; Er war das Leben überhaupt, das den Tod überwindende ewige Leben, das in dieser Zeitlichkeit bereits wirksam sei! Andere mochten neben der alltäglichen irdischen Nahrung

allsabbathlich aus Gesetz und Profeten für ihr inneres Bedürfniss sich Befriedigung suchen; Er war jeden Tag, gleichwie an einem ewigen Charfreitag, das wahrhaftige Brot und Lebenswasser der Menschheit selber! Mit dem sinnenfälligen Lichte, das die Sonne in die irdische Finsterniss hineinstrahlt, mochten sich Adams schlechte Sprossen begnügen; der andere und wahre Adam, der sich den Sohn des Enôsch nannte, war in höherem Sinne das Licht der Welt, das in die Geistesfinsterniss scheinen sollte! In dieser hochgebühnten Rolle, die er auf Erden zur Ehre Gottes übernommen hatte, stand er zur Verzweiflung des gesunden Menschenverstandes vor jenem Pharisäer, der ihn voll Begierde nach dem ewigen Heile in einer der Mondscheinnächte der Paschahzeit heimgesucht hatte. So viel Kopfbrechens jedoch diesem biedern Schriftgelehrten auch das Verstehen der Orakelsprüche des Vielbewunderten verursacht hatte: der galiläische Profet blieb ihm nichtsdestoweniger fortan in Wahrheit der Mann der Hoffnung. Und wenn es gerade die nüchterne Pharisäer-Sippschaft dem kühnen Neuerer am Wenigsten verzeihen konnte, dass er mit dem Ausnahmsanspruch auf den Titel des Gottessohnes aus den Schranken seines angebornen menschlichen Standes heraustreten wollte; so sollte sich dagegen der pharisäische Volksmann Nikodêmos weiterhin (7, 50 f. 19, 39) als derjenige ausweisen, welcher als der erste Judäer den Widersachern Jesu gegenüber mit seiner Person für die Meinung einstand, dass auch aus Nazareth etwas Gutes kommen könne. Die beiden Jahre hindurch, während welcher der Geweihte Gottes (Nazôräer) mit den herrschenden Schichten der Gesellschaft im Krieg lebte, behielt Nikodêmos allen Anfechtungen und Stichelreden seiner Amtsgenossen im hohen Rathe der Judäer zum Trotze seine Geneigtheit bei, dem Ausnahmszustande des kühnen Galiläers sein Recht widerfahren zu lassen.

Diesen selber sehen wir alsbald nach der Rückkehr von Jerusalem sich mit seinen Jüngern in das Judäerland überm Jordan begeben, um noch weitere Anhänger zu gewinnen. Auch jetzt wiederum hielt er sich in der Umgebung des Zeugnissgebers Jôannes auf, der damals (3, 22. f. 4, 1) zwei Tagreisen weiter südlich von der Leddân-Quelle zu 'Ainôn (oder nach andern Zeugen in der Einsamkeit) bei Saleim taufte und einstweilen für den Erwählten des Himmels Zeugniss zu geben fortfuhr. Zum grossen Ost-Jordanarme Scheri'ath-el-mandhûr, welcher von den hauranischen Bergen her durch das Weidehochland der Gaulaniter (die heutige Merg-el-soffar d. h. Wiese des Tisches) sich in wilder vulkanischer Schlucht sein Bett gegraben hat, zieht sich vom Fusse des südlichsten unter den vulkanischen Waldhügeln der Hermôn-Ausläufer die Thalschlucht des Mo'aqqir-Flusses, bei dessen Anfängen am Platze der Trümmerstätte Um-el-qabûr (Mutter des Grabes) die altbiblische Bêthsan oder Scythopolis lag, wo in den Tagen Sanherîbs ein Scythenhaufe sein Grab gefunden haben sollte. Fünfthalb Stunden südwärts von dort, bei der Einmündung des Mess'aûd-Thales in die Jordanschlucht, beginnt mit Hameth-Om-Soleim (Selîm) die Reihe von nahezu einem Dutzend heissen Schwefelbädern, welche im südwestlichen Verlaufe des Bäderthales mit Hameth-el-Rih und dem Scheich-Bade schl esst. Das Selîm-Bad genoss im griechisch-römischen Alterthume unter dem Namen von Salumias oder Salmaida die Ehre eines Moses- und Salomônsbades, welches noch im Zeitalter der Kreuzfahrer weltberühmt war. Diese „Mutter Salîm oder Soleim" war der damalige Aufenthalt des Zeugnissgebers Jôannes. Von einer Streitfrage zwar, welche dort zwischen angeblichen Jôannes-Jüngern und Judäern über das Tauf- oder Reinigungsgeschäft stattgefunden hätte, weiss die Grundschrift unsers Evangeliums ebensowenig, wie von einem sich daran knüpfenden weitern Zeugnisse,

das Jôannes vor seinem Abtreten über sich selber als den blossen Freund des Bräutigams Jesus abgegeben hätte. Der ganze Abschnitt (3, 25–36) gibt sich vielmehr als eine spätere Zuthat des Ueberarbeiters zu erkennen.

Aber von Saleim aus wurde, laut dem ältesten handschriftlichen Zeugen, Jôannes eben damals, als sich Jesus in dieser Gegend befand, in die Hände des Vierfürsten Herodes Antipas überantwortet, welcher in dem freimüthigen Tadler seiner mit der Gattin seines Bruders eingegangenen ungesetzlichen Ehe und vielleicht noch mehr in dem Zeugnissgeber für den Erwählten Gottes einen Volksaufwiegler und Unruhestifter erblicken mochte. War doch gerade diese Gaulaniter-Landschaft seit den Tagen des ersten Herodes ein Herd volksthümlicher Freiheitsbestrebungen gewesen, welche in der Familie des Gaulanäers Judas gewissermassen vom Vater auf den Sohn forterbten. Das diesen Schwärmern eigenthümliche ehrgeizige Verlangen nach dem Tode hatte zwar, wie wir wissen, auch in der Seele Jesu Platz gefunden; aber noch war seine Stunde, in welcher er über sein Leben zu verfügen gedachte, nicht gekommen. Er verliess einstweilen den unsichern Boden dieser vulkanischen Gegend, von wo der Helfer Jôannes aufgehoben und in Sicherheit gebracht wurde, und ahnte nicht, dass ihn ebendort kaum ein Jahr später die selbstherrliche Volksmenge zum König ausersehen werde. Um in seine obergaliläische Heimath zu gelangen, wo er die bis zur vollendeten Herbsterndte noch übrigen vier Sommermonate zubringen wollte, machte Jesus vom Salîmsbade nordwestwärts durch die Merg-el-soffar und die Jordan-Mündungsebene Batîhah ziehend den kleinen Umweg durch das altberühmte Gefilde von Dothaim, bei der Josefsgrube vorüber, zum Jaqôbsbrunnen (4, 4ff.) am Fusse von Sebaste-Safed, wo er seine Geübtheit im Fasten bewährte und sich nach einem vielstündigen

Marsche mit der geistreichen überirdischen Speise begnügte, die seine fünf ersten Jünger damals noch nicht kannten (4, 31—34).

Im Bergsattel des heutigen Hamrâ- (einstmaligen Hemôr-) Thales bei Sychem (El-Dhaharîeh) sprudelt die den alten Schomrôn- und spätern Judith-Teich speisende Sycharquelle, welche heutzutage als „heilende Quelle" (Ain-el-afy) gilt und wohin auch jetzt die Frauen von Safed mit ihren Wasserkrügen noch ebenso hinabsteigen, wie damals die Samariterin, um deren Besserung und Bekehrung sich Jesus bemühte, nachdem seine nach Brot gehenden Jünger auf dem Wege zur Stadt mit der lockern Dirne ihr Kurzweil getrieben hatten. Nicht umsonst hatte der Evangelist (2, 25) bemerkt, dass Jesus nicht nöthig hatte, über die Menschen sich von Andern Zeugniss geben zu lassen, da er selber gewusst habe, was an Jedem war. Er kannte auch seine wunderlichen Fünfe. Und so sehr wir *in usum Delphini* wünschen möchten, die Leser unsers Evangeliums in ihrem guten Glauben an die Untadelhaftigkeit dieser Fünfe zu belassen; so geht doch die geschichtliche Wahrheit über jede noch so zarte Rücksicht. Dass die Jünger Jesus etwas von lüderlichen Leuten an sich hatten, diess wird uns nicht etwa bloss vom giftigen Griffel des Christengegners Kelsos überliefert; sondern auch der fromme und wohlmeinende apostolische Vater Barnabas hat uns in seinem etwa gleichzeitig mit dem Markus- und Matthäusevangelium abgefassten Sendschreiben mit dürren Worten die Thatsache gemeldet, dass sich Jesus zu seinen Aposteln Leute gewählt habe, die an Gesetzlosigkeit und Sünde ihres Gleichen nicht gehabt hätten. Auch wenn wir geneigt sind, solchen schlimmen Vorwurf dahin zu mildern, dass die Apostel eben auch ihre schwache Seite hatten; so enthält doch die ganze evangelische Ueberlieferung über das Verhalten der Jünger schlechterdings Nichts, was jenen

Tadel rechtfertigen könnte, als jenen Zwischenvorgang, welcher vor der Ankunft der Samariterin bei dem am Brunnen ruhenden Spender des wahren Lebenswassers zwischen dem sittenlosen Weibe und den Fünfen stattfand, die sie zu Männern genommen hatte. Von dem Rechte des Erzählers, neben dem Hohen auch das Niedrige und Zweideutige wenigstens anzudeuten, damit das Eine dem Andern zur Abschattung oder Beleuchtung diene, hat unser Evangelist nur den bescheidensten Gebrauch gemacht. Was er nicht erzählen mochte, lässt er in der Verhüllung errathen. Während der dürstende Meister am Brunnen sass, hatten jene fünf brennende Herzen niederen Ranges ihren Durst anderweitig bei einem Weibe gelöscht, die ihren Krug für Jeden bereit hatte, der vorlieb nehmen wollte. Die den Berg hinauf wandernden Jünger konnte Jesus mit den Augen verfolgen; aber selbst wenn er ihr am Wege genossenes schlüpfriges Abentheuer nicht aus nächster Nähe mitangesehen hatte, bedurfte es keines besondern Scharfsinnes, um beim Nahen der Sünderin heraus zu finden, wess Geistes Kind sie sei. Jetzt freilich war die Ueberfreigebige an den Unrechten gekommen; den sie jetzt vor sich hatte, war nicht ihr Mann! Das musste Er am Besten wissen, und sie ward von ihrem Gewissen überzeugt, dass er wusste, wie es mit ihren fünf Männern stand. War es zu verwundern, dass der Mann, der nun in seiner gebietenden Hoheit der Sünderin zum Gewissen redete, ihr wie ein Heiliger und Herzenskündiger erschien, dessen Gedanken und Wünsche nicht auf niedrige Dinge gingen? Sie spricht zu ihm: „Herr, ich sehe, dass du ein Profet bist!“ In diesem Augenblick kamen die Fünfe zurück, die sich nun verständnissvoll einander ansahen und sich verwunderten, dass ihr Meister mit einem Weibe sich unterhielt, das sie selber als ein übelberüchtigtes kennen gelernt hatten. Die Kritik entlastet nämlich

die Grundschrift des Evangeliums der störenden und durch ihren Inhalt verdächtigen Zwischenrede (4, 20—26) als einer spätern Zuthat des Ueberarbeiters. Bei der Ankunft der fünf Zeugen ihrer Schande lässt sie beschämt in ihrer Verwirrung ihren Krug stehen, um in der Stadt den Ruf des Profeten zu verkünden, der in ihren Augen nichts Geringeres, als der Gesalbte Gottes sein konnte. Es mag dahin gestellt bleiben, ob wir berechtigt sind, in der sogleich folgenden weitern Ansprache Jesu an die Jünger und insbesondere in den Schlussworten (4, 38): „Andere haben gearbeitet und ihr seid in ihre Arbeit eingetreten!“ einen beiherspielenden Bezug auf ihre Heldenthat mit der Samariterin zu finden. Genug, dass um der Rede des Weibes willen Viele in der Stadt jedenfalls an Jesus glaubten und den Profeten zu sehen Verlangen trugen. Mochte indessen ein zweitägiger Aufenthalt in Samaria noch bei Mehreren die Ueberzeugung begründen, dass dieser Bekehrer einer Sünderin wahrhaftig der Heiland der Welt sein müsse; so wollte sich doch der wundersame Mann auf diesen Vorgang hin vorerst noch ebensowenig den Samaritern, wie vorlängst der Pharisäer-Sippschaft von Jerusalem anvertrauen. Im Angesicht des leichtfertigen Weltlebens, das in der Herodianisch-römischen Prachtstadt herrschte, hielt er sich einstweilen noch an die Lebensweisheit des Sprüchwortes (4, 44), dass ein Profet in der eignen Heimath keine Ehre findet.

Er wandte sich von den Bergen des Josefssegens nordwärts nach der Seforis-Ebene zu seiner mütterlichen Heimath, derselben galiläischen Qana-Ebene, deren Bewohnerschaft vom Besuche des Paschafestes her ihm günstig gesinnt war und die ihn mit jenem Freudenrausche aufnahmen, den vorlängst in dortiger Gegend das Zeugniss des Jôannes und die Jüngergewinnung bei den nüchternen Obergaliläern zu Stande gebracht hatte. „Noch vier Monde sind es, so kommt die

Erndte!“ So hatte Jesus (4, 35) zu den Jüngern gesagt, als sich die Samariterin vom Brunnen weggeschlichen hatte. Er verbrachte diese vier Sommermonate bis zum Laubhüttenfeste in seiner Heimath am Hûlehsee. Gerade in diesen Sommer fiel der Tod des Mannes, durch dessen Zeugniss Jesus auf die Bühne geführt worden war. Um die Zeit der zurücktretenden Wasserbedeckung der obern Hûleh-Marschen, als die Gazäer vom Thell Hayeh mit Spielen und Lustfahrten auf ihren Papysusrohr-Schiffchen in Maiûma-Khiamâz ihr Maifest begingen, war Jôannes durch den argwöhnischen Vierfürsten in die obere Jordanlandschaft nach der Veste Machärus gebracht worden. So hiess nämlich seit den Tagen der Makkabäer die einstmalige Filisterburg Aqqarôn, die heutiges Tages wiederum vom alten Beelzebûb ihrer filistäischen Gründer den Namen Qalâth-el-Sebeibeh führt. Sie war nach dem im Jahre zuvor erfolgten Tode des Herodes Philippus als Grenzfestung gegen das ostjordanische Gebiet des in Damaskos hausenden Araberkönigs Aretas in den Besitz des Herodes Antipas gekommen. Auf einer von drei Seiten her schroff abgeschnittenen Felsplatte des südwestlichen Hermônvorsprungs gelegen und von den waldigen Steilschluchten des Wolfs- und Holzthales (Wâdi'Asal und Wâdi Kaschâbeh) umgeben, war die noch heute als Ruine wohlerhaltene Veste nur im Südwesten durch einen einzigen Felstreppenweg von Bâniâs her zugänglich. Sie bildete die nordwestliche Vorburg der damaligen Herodianischen Prachtstadt Caesarea Philippi, zu deren Weichbild zugleich die ostwärts benachbarte Veste Masada, die heutige Bâniâs-Citadelle gehörte, deren Name sich im Hürdendorfe Mesadeh erhalten hat.

Wir wissen nicht, ob sich das Gefängniss des Jôannes zu Machärûs in einem der vielen Thürme oder unterirdischen Gemächer der untern, westlichen Festung El-Sebeibeh oder aber in der überm Ostrande des

Kastellberges ragenden Citadelle befand. Aber von einem Verkehr, welcher nach den jüngern Evangelien während der Gefangenschaft des Täufers zwischen ihm und seinen Anhängern fortbestanden hätte, weiss die evangelische Grundschrift ebensowenig etwas, wie von einer Gesandtschaft, welche derselbe aus dem Gefängniss an Jesus habe ergehen lassen. Mag sich Antipas zweimal besonnen haben, ehe er das Haupt des angeblichen Volkserregers vom Rumpfe trennen liess, so hätte doch nur ein Schwachkopf, welcher Antipas nicht war, einem gefürchteten Gefangenen so viel freie Hand gelassen, dass die ganze Gefangenschaft nur täuschende Spielerei gewesen wäre. In seinem unterirdischen Gewahrsam zu Machärûs-Sebeibeh, allem Vermuthen nach, spärlich auf Wasser und Brot gesetzt, musste sich der Mann, der vorlängst bei der benachbarten reichsten Quelle des ganzen Landes sein Zeugniss für den vom Himmel gesandten Spender des wahren Lebenswassers in die Welt gerufen hatte, jetzt mit dem dürftigen Cisternenwasser begnügen, das die Festung darbot. Der Zeuge für das in die Welt gekommene himmlische Licht musste in finsterm Verliess schmerzlich das irdische Tageslicht entbehren, in dessen ungetrübtem sommerlichem Glanze für die freiwandelnden Bewohner der Veste das ganze Hûlehbecken mit seinem grossartigen Gebirgsrahmen vollständig vor Augen liegt.

Einen andern geschichtlich verdächtigen Zug bringt uns die jüngere evangelische Ueberlieferung in der Notiz über den Festtanz der Herodiastochter entgegen. Als geschichtlich wird nur diess gelten dürfen, dass am Jahrestage des Regierungsantrittes des Antipas für den Gefangenen desselben von den glänzenden Schneegipfeln des Hermôn das letzte Morgenroth blutig aufleuchtete. Dieser Jahrestag konnte nicht wohl früher, als in den Augustmonat fallen. Das Auftreten und die Hinrichtung des Täufers fielen somit in den Zeitraum von sechs

Sommermonaten des Jahres 35, so dass ein halbes Jahr später um die Paschazeit des Jahres 36 der Mord des Profeten in der Erinnerung des Volkes noch frisch genug lebte, um dasselbe in der Niederlage, die Antipas durch den Araberkönig Aretas in der Gôlan-Ebene überm Jordan erlitt, ein göttliches Strafgericht erkennen zu lassen.

Noch unterm frischem Eindrucke, den der Tod seines Zeugnissgebers und Helfers hervorbrachte, kam Jesus im Anfang des Weinmonats zum Laubhüttenfeste und wohl auch schon zu dem fünf Tage vorher fallenden grossen Versöhnungstage nach Jerusalem. Unser Evangelist (5, 1 ff.) bezeichnet in Uebereinstimmung mit den nachmaligen galiläischen Rabbinen diese Feierzeit als „das Fest" schlechthin. Der Versöhnungstag wie die Laubhütten hiessen beide nach Philôns und Josêfos' Zeugnisse der Feste grösstes. Als Weinlesefest galt es den Griechen geradezu für eine Dionysosfeier (2. Makkabäer 6, 7), und um der grossen goldenen Rebe willen, die in Jerusalem überm Eingange der Tempelvorhalle prangte, hielten Viele, nach Tacitus, das Heiligthum der Judäer geradezu für einen Bakchustempel. Spendete doch am vorgängigen grossen Sabbath des Versöhnungstages der Hohepriester (Seirach 50, 16 f.) zur Vollendung des dem Weltschöpfer darzubringenden Opfers aus goldner Schale das Blut der Traube dem Allkönige zum lieblichen Geruch! Die trockene Jahreszeit nahte ihrem Ende, wann die Judäer aus allen Gegenden des Landes mit ihrer Citrone in der Linken und ihrem mit Myrthen umwundenen Palmzweige in der Rechten zum Volksfest in die heilige Tempelstadt zogen, um in Höfen, auf Dächern und freien Plätzen in ihren mit frischen Zweigen bedeckten Hütten zu zelten und sogleich in der Nacht des ersten Festtages im Weibervorhofe des Tempels unterm Pauken- und Posaunenschalle, bei Harfen- und Flötenklängen mit heiligen Gesängen dem üblichen

Fackeltanze beizuwohnen. An jedem der sieben Festtage fand zugleich das feierliche Wasserschöpfen für das Gussopfer auf dem Altare statt.

Ohne eigentlichen Bezug auf diese Festfeier steht dasjenige, was unser Evangelium über den damaligen Aufenthalt Jesu in der heiligen Stadt meldet. Im Norden vom Tempelhügel lag unter düstern Oelbaumpflanzungen ein Bezetha genannter Hügel, auf welchem späterhin zu Lebzeiten des Josêfos die Neustadt erstand. Ein zwischen beiden Hügeln im Thale gelegener tiefer Graben hiess zur Zeit Jesu der Bezatha- oder Schafteich, welcher unmittelbar an die Hallen der nordwestlichen Tempelvorhöfe stiess. Den Platz des einstmaligen Teiches, in welchem die für das Opfer im Tempel bestimmten Schafe gewaschen worden sein mögen, bezeichnet das heutige Birketh-Israîn, ein grosses ausgemauertes ehemaliges Wasserbehälter, auf dessen jetzt wasserleerem Schuttgrunde Gesträuch und Blumen wachsen. Laut unserm Evangelium hätte dort zur Zeit Jesu eine zeitweilig aussetzende und dann wieder aufsprudelnde Quelle für ein Heilbad gegolten, obwohl Josêfos keines solchen in Jerusalem gedenkt.

In dem Manne, mit welchem Jesus hier zu schaffen hat, werden wir einen eingebildeten oder verstellten Kranken zu erblicken haben, der das Volksgedränge zur Festzeit benutzte, um vom Mitleiden der Vorübergehenden Nutzen zu ziehen. Dass Jesus den Lungerer durchschaute und mit der Aufforderung: Steh' auf, nimm dein Bett und gehe davon!" dem angeblichen Schwachen plötzlich Beine machte, würde eben nur den auch sonst in unserm Evangelium hervortretenden Scharfblick des Meisters verrathen. Er mochte hoffen, sich in dem Müssiggänger einen Anhänger zu gewinnen. Denn die nachfolgende Rede vom Lebendigmachen der Todten (5, 21) kann nach dem ganzen Zusammenhange unbe-

dingt nur von geistig Todten oder Unempfänglichen gelten. Und wenn die Entlarvung des angeblich Kranken augenscheinlich ein Gericht war, das der Herzenskündiger über jenen ergehen liess; so werden demselben auch die weiter folgenden Worte (5, 24) zu Gehör gesagt sein: „Wer mein Wort hört und Dem vertraut, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern ist vom (geistigen) Tode zum Leben hindurchgedrungen!" Damit war der Sprecher wiederum in vollem Zuge der ihm geläufigen Stichworte, um seine Zuhörer auf den Zeugnissgeber Jôannes und von diesem auf das grössere Zeugniss hinzuweisen, das der Sohn von seinem himmlischen Vater durch die Zeichen und Werke, die er thue, selber erhalten habe.

Aber der eigentliche Schwerpunkt der diesen Reden vorausgehenden Erzählung fällt zunächst auf den Umstand, dass der Lungerer an einem Sabbath von Jesus heimgeschickt worden war, was von den sabbathstrengen Pharisäern übel vermerkt wurde. Diese schriftgelehrte Klasse der judäischen Bevölkerung hoffte sich nämlich, dem sadduкäisch-priesterlichen Tempeladel gegenüber, mit ihrer bis ins Kleinste gehenden Erfüllung von Reinheits-, Sabbath- und Speisegeboten einen besondern Lohn im erträumten künftigen Gottesreiche zu erwerben. Je weniger ihre übertriebenen Gesetzesforderungen im arbeitsvollen bürgerlichen Leben des Volkes erfüllbar waren, um so höher standen diese überfrommen „Abgesonderten" (farûschîm) in den Augen der Menge, die mehr auf den Schein, als das Wesen sah. Auf das augendienerische Gebahren dieser Sippschaft zielt deutlich der Schluss der Rede Jesu, die vom evangelischen Erzähler an den Vorgang beim Bezatha-Teiche angeknüpft wird: „Wie könnt ihr auf mich vertrauen, die ihr Ehre von einander nehmet und die ihr Ehre nicht suchet, die von Gott allein ist? Ihr sollt nicht meinen,

dass ich es sei, der euch vorm Vater verklagen wird; sondern der euch verklagt, ist Moses, auf den ihr hofft!" (5, 44 f.)

Danach ging Jesus weg in's Jenseits des galiläischen Meeres, gegenüber von Tiberias, und es folgte ihm viel Volks nach, das die Zeichen sah, die er an den Schwachen that (6, 1). Ein volles halbes Jahr ist es, über welches wir mit dieser kurzen Notiz hinausgeführt werden, da wir sofort mit dem nächstgemeldeten Vorgange in die Passahzeit des nächsten Jahres (36) versetzt werden.

Indem wir nach den Geschichts-Fäden suchen, welche die Lücke dieser Wintermonate vom Jahr 35 auf 36 ausfüllen dürften, sind wir glücklicher Weise von zwei Seiten her nicht ganz ohne Anhaltspunkte gelassen. Die Unzufriedenheit der galiläischen Bevölkerung mit Herodes Antipas war nach seinem Ehebruche mit seiner Schwägerin Herodias durch die Hinrichtung des Täufers aufs Höchste gesteigert. Sah man darin ein Vorgehen des Vierfürsten gegen die Hoffnungen des Volkes, so hatte die Heirath des Antipas zugleich den Vaterstolz des Aretas verletzt, dessen Tochter die in ihrer Ehre gekränkte erste Gattin des Antipas war. Sie hatte sich von der Burg Machärûs aus zu ihrem Vater in das osthauranische Gebiet von Petra (Sâlâ) zurückgezogen, und dieser hatte jetzt die Besitznahme jener Hermon-Veste durch Antipas zum Anlass eines Grenzstreites mit demselben gemacht. Kaum waren von der Frühlingssonne des Jahres 36 die Wege gebessert, so kam es zwischen den Heeren beider Fürsten kurz vor Ostern zum blutigen Entscheid in ebendemselben Gaulaniterlande, wohin uns unser Evangelist im Fortgang unsers Berichtes führt. Die Manen des Täufers hatten ihre Rache genommen. Die Niederlage des Antipas war durch den Verrath von Flüchtlingen aus der Tetrarchie des Herodes Philippus hervorgerufen worden. Galiläer also aus dem Jordanwiegenlande, vom

Schauplatze des Täufers, hatten den gegen Antipas geführten Schlag des Gottesgerichts mitausführen helfen.

In die nächste Zeit unmittelbar nach diesen Vorgängen führt uns unser Evangelium (6, 5—12) mit der Erzählung von der wunderbaren Speisung auf die gôlânischen Berge. Dieser Bericht wird von der Kritik aller derjenigen Züge entlastet, welche die durch den spätern Ueberarbeiter vorgenommene Steigerung eines ursprünglich einfachen und natürlichen Herganges in's Wunderhafte kundgeben. Die Angaben über die grosse Volkszahl und die geringe Zahl der Brode und Fische fallen hinweg. Brot und Zukost werden von einem (Marketender-) Knaben gekauft und damit werden die Gelagerten, deren Zahl unbestimmt bleibt, menschenfreundlich gespeist und die übrigen Brocken auf das Gebot des haushälterischen Meisters aufgesammelt, ohne dass von der Zahl der Körbe die Rede ist. Diese zu Ende März stattgehabte Brotspende erscheint somit in ihrer ursprünglichen Gestalt als eine sinnbildlich-bedeutsame Handlung Jesu, als ein Zeichen, wobei er es nicht auf das königlich-messianische, sondern auf das profetisch-mosaische Vorbild abgesehen hatte, nach welchem er gemessen sein wollte. Schon gleich im Anfang, als ihn Nathanael (1, 49) mit den Worten begrüsst hatte: „Du bist der König Israêl's!" hatte es der „Sohn der Hoffnung" auf Höheres abgesehen. Die Rede, die auf den Vorgang am Bezatha-Teiche gefolgt war, hatte Jesus mit dem Bekenntnisse geschlossen, dass bereits Moseh von ihm geschrieben habe, und wenn seine Zuhörer nur demjenigen glauben wollten, was Moses gesagt, auf den sie doch zu hoffen vorgaben, so hätten sie auch den Worten Jesu glauben müssen (5, 46 ff.). Und indem weiterhin der Sprecher in der Synagoge von Kafarnaûm auf Moses zurückkommt, der den Vätern als das vom Himmel gekommene Manna galt, nimmt er davon zur Bezeichnung seiner eignen Stellung seinen Ausgangspunkt.

Auch in ihren volksthümlichen Zukunftserwartungen, den sogenannten messianischen Hoffnungen, waren die Zeitgenossen Jesu eben so sehr getheilter Meinung, wie über die Stellung zum überlieferten Gesetze. Der saddûkäische Tempeladel, der das Salz des Palastes zu essen und mit den jeweiligen Herren des Landes zu liebäugeln sich gewöhnt hatte, war überhaupt mit den ihnen zugemessenen Gütern der Erde in der Gegenwart begnügt und schlug die Träume um eine bessere volksthümliche Zukunft in den Wind. Dagegen nährten die in den mittlern und untern Schichten der Gesellschaft wurzelnden Pharisäer mit dem Hasse gegen die Fremdherrschaft auch im Volke die Hoffnung auf Wiederkehr eines einheimischen Herrschers von Davids Art und aus dessen königlichem Geschlechte. Ein kleinerer Theil dieser schriftgelehrten Partei ging sogar in hartnäckiger Liebe zur Freiheit so weit, dass sie Niemanden als allein Gott für einen Fürsten und Herrn anerkennen, sondern lieber das Aeusserste von Elend und Schmerzen tragen, als einen Menschen ihren Herrn nennen wollten. Es waren diess die todesmuthigen Galiläer des Ostjordanlandes aus der Schule des Gaulonäers Judas, die noch bis zur Zeit des jüdischen Krieges fortbestand. Dagegen wussten die Essener sowenig, wie die Schule des Alexandriners Philôn, etwas vom Davidischen Vorbilde eines zukünftigen messianischen Volkskönigs, sondern knüpften gleich den Samaritern ihre Heilshoffnungen für die Zukunft an das Mosaische Vorbild eines künftigen Profeten an. Der Verfasser des fünften Mosesbuches legt nämlich dem Führer Israêl's aus Aegypten, da derselbe auf den vulkanischen Hügeln bei Nâwâ (Nabau, Nebô) im östlichen Gôlan von seinem Volke Abschied nahm, die Verheissung in den Mund, Jahweh werde künftig einen ähnlichen Profeten, wie Moseh, aus der Mitte seines Volkes erwecken, und diesem

sollten sie folgen in Allem, was er zu ihnen sagen werde.

Jener schriftgelehrte Nikodêmos, mit welchem Jesus bei seinem ersten Besuche in Jerusalem in Berührung gekommen war, theilte als Pharisäer die davidisch-messianischen Hoffnungen, die den gemeinen Mann unterm Drucke der Gegenwart aufrichteten und zeitweilig in Empörungen und Volksaufständen zu heftiger Gluth aufloderten. Nun ist zwar beim zweiten Besuche Jesu in der heiligen Stadt von einer Wiederbegegnung mit Nikodêmos keine Rede; aber er tritt später (7, 50) im Synedrium zu Jerusalem zu Gunsten Jesu auf und musste sich von seinen Gegnern den Vorwurf machen lassen, ebenfalls ein Galiläer zu sein. Als galiläischer Beisitzer im hohen Rathe musste er nicht nothwendig seinen ständigen Aufenthalt in der Tempelstadt haben. War doch diese Versammlung jüdischer Rechts- und Schriftgelehrten schon bei Anwesenheit von nur 23 aus der Vollzahl von 71 Mitgliedern beschlussfähig, so dass hiermit der Abwesenheit auswärtiger Mitglieder in weitem Umfange Rechnung getragen war. Aber es steht nach unserm Evangelium nicht einmal unbedingt fest, dass das nächtliche Gespräch, das Jesus mit diesem „heiligen Blute" unter den faselnden Pharisäern geführt hatte, in Jerusalem statt fand, da der Evangeliendichter Nonnos dasselbe in der Ebene von Qana vor sich gehen lässt.

Nun ist uns in einer alten Handschrift der griechischen Bibel zwischen den Sprüchen des Seirachsohnes und dem Buche der Weisheit unter dem Titel „Achtzehn Psalmen Salomôns" eine Reihe von Selbstbekenntnissen eines griechich-gebildeten palästinensischen Juden überliefert worden, welche durch ihre Bezüge auf die Zeit Jesu, wie durch ihre ganze Haltung die Vermuthung zur Wahrscheinlichkeit erheben, dass sie den Nikodêmos zum Verfasser haben.

Es tritt uns in diesen weihevollen Monologen eine christusgläubige Pharisäerseele vom gediegensten Korn entgegen, welche bei ihrem Streben nach Gerechtigkeit um ein Kleines, im Schlafe befangen, das Heil verfehlt hätte. Einen rechten Israêliten, dessen Leben im Lichte des Herrn steht, sehen wir in eifriger Selbstprüfung danach spähen, woher ihm das Heil kommen möge. Unter wiederholten Hinweisungen auf die von den Römern an der heiligen Stadt verübten Frevel treten uns zugleich in der Schilderung eines von den Enden der Erde geholten Mannes, der die trunkenen Frevler im Lande seinen Schlag fühlen lässt, die deutlichsten Fingerzeige auf den Landpfleger Pilatos entgegen, der die Judäer in ihren religiösen Vorurtheilen wiederholt so empfindlich angegriffen hatte, dass zwischen ihm und den Judäern recht eigentlich Jahr ein Jahr aus der Kriegsfuss im Gange war. Auch der Unheilige, der im Rathe sitzt und der die Zunge des Verräthers und Uebertreters hat, lässt sich in der Person des Hohenpriesters Josêf, genannt Kaiafas, der im Evangelium als Haupturheber der wider Jesus ausgesonnenen Anschläge erscheint, mit Händen greifen. Den Antipas-Aretaskrieg des Frühjahrs 36 erkennen wir in dem Sturm des göttlichen Zornes, der das Land verwüstete und Jung und Alt mit ihren Kindern vertilgte und die Fürsten des Landes zum Gespötte machte. Der König ist in Uebertretung, der Richter in Täuschung, das Volk in Sünde. Mögen aber — so tröstet sich der beredte Weise — die wider uns aufgestandenen Sünder, die sich den Königsschmuck, aufgesetzt haben, in ihrem Uebermuthe den Thron Davids verwüsten, so wird sie doch Gott niederwerfen und ihren Samen aus dem Lande vertilgen, wann er den fremden Mann der Genosêriten gegen sie erwecken wird. Das ist der Genûsarite, wie die Rabbinen sprachen, der Gennêsarite, wie die Griechen sagten. Die Person dieses als rechter Heilsträger zum Trost

der Gerechten bestimmten Mannes hat der Verfasser der Psalmen im Fortschritte seiner Selbstgespräche immer enger umsponnen, um den einzig Möglichen zuletzt im „Lied für den König“ mit obiger Wendung unverkennbar zu bezeichnen. Denn fremd ist der Josêfssohn Jesus der Judäersippe als der „Samariter“ vom Vater her (8, 48) und innerlich fremd ist er ihnen mit dem, was er wollte, noch überdiess durchweg geblieben.

Dem Bezuge des vom Psalmdichter gepriesenen König Christos auf Jesus könnte nur der eine Umstand entgegen zu stehen scheinen, dass hier der von Gott für die Herrschaft seines Sohnes ausersehene König ausdrücklich als ein „Sohn Davids“ erscheint, während wir in unserm Evangelium (7, 42) die Möglichkeit eines Anspruchs Jesu auf diesen Titel ausdrücklich abgelehnt finden. Aber der biedere Pharisäer mag immerhin von der in seinen geselligen Lebenskreisen vorzugsweise verbreiteten Vorstellung ausgehen, dass Gott dem Davidssamen für die Ewigkeit das Königthum zugeschworen habe; so fällt gleichwohl auch beim davidischen Vorbilde der Messias-Erwartung der Schwerpunkt nicht sowohl auf die Abstammung vom Geschlechte Davids, als auf die einheimisch-volksthümliche Königswürde im Gegensatze zur Fremdherrschaft. Und auch unser messianischer Dichter lässt sogar die Vorstellung eines im Glanz und Ruhme der Waffen erscheinenden gesalbten Königs fallen, um nur den Friedenskönig, den rechten Salomôn festzuhalten. Der gesalbte königliche Herrscher, den er schildert, hofft nicht auf Ross und Reiter und Bogen und füllt sich nicht mit Gold und Silber zum Krieg, sondern stellt seinen Sinn allein auf die Hoffnung des lebendigen Gottes, der ihn mächtig mache im heiligen Geist und rein von Sünde, damit er bessere Werke habe, als köstliches Gold und in Glaube und Gerechtigkeit die Herde des Herrn weide, indem er der Zuversicht lebe, dass sie Alle heilig und Söhne Gottes sind. Nur durch

das Wort seines Mundes soll Er, der von Gott über Alle gelehrt sei, die Erde erschüttern und die ungerechten Völker vertilgen. Solcher Art ist der König und „Herr Christos," wie ihn der geweihte Israêls-Sprecher im Auge hat und wie ihn Gott erwecken werde auf den Tag der Erwählung, zum Segen derjenigen, die in diesen Tagen geboren würden, um die guten Thaten Israêl's zu sehen, die der Herr nach seiner Menschenfreundlichkeit in der Versammlung der Stämme (des Volkes) thun werde, um die Güter erkennen zu lassen, die derselbe am kommenden Geschlechte im Reiche seines Gesalbten wirke, damit Alle in der Furcht Gottes, in der Weissheit des Geistes und in Gerechtigkeit und Kraft wandeln möchten.

Solchen Inhalt hat der christosgläubige Pharisäer, der seine Hoffnung auf das Heil Israêls an die Person des Gennêsaritischen Mannes knüpfte, in der geschlossenen Reihe seiner Monologe niedergelegt. Waren sie bestimmt, die öffentliche Aufmerksamkeit auf die im „Lied vom König" bezielte Persönlichkeit zu lenken, so werden sie in der Zeit niedergeschrieben sein, die seit der nächtlichen Unterredung des Nikodêmos mit Jesus nach dessen erstem Auftreten in Jerusalem bis zum Frühjahr des zweiten Jahres verflossen war, als die sinnbildlich-bedeutsame Brotspende auf dem golanischen Berge stattfand. Bei dieser Gelegenheit muss laut unserm Evangelium etwas vor sich gegangen sein, was auf eine zu Gunsten Jesu vorbereitete Volksbewegung schliessen lässt. Aber der Mann, den das bei der Brotspende anwesende selbstherrliche Volk der galiläischen Gaulaniter beim Schlachtfelde der Niederlage des verhassten Herodes Antipas zum König hatte küren wollen (6, 15), zog es vor, sich der ihm zugedachten Ehre vorsichtig durch die Flucht zu entziehen. In aller Stille begab er sich längs dem Nordufer des Sees durch die Batîha-Ebene, bei Bethsaida-Julias vorüber,

nach der Gennêsareth-Ebene. Am Abend entschlossen sich seine Jünger, zu Schiff allein den Weg vom jenseitigen Ufer nach Kafarnaûm zurückzulegen. Sie wurden jedoch die Nacht über vom Sturm auf dem See umhergetrieben, bis sie endlich im Morgennebel den Vermissten ganz nahe erblickten und schon Anstalten machten, den vermeintlich auf dem Wasser Stehenden ins Schiff zu nehmen, als sie gewahr wurden, dass dieses bereits vor Kafarnaûm am Lande sei, wo der Meister ihrer harrte. Andrerseits hatte sich das bei der Brotspende versammelte Volk, als sie weder den zum König Ausersehenen, noch dessen Jünger vorfanden, auf andern Schiffen, die von Tiberias gekommen waren, ebenfalls nach Kafarnaûm begeben, wo sie Jesus aufsuchten und nachher (6, 25. 59) in der Synagoge wiederfanden.

Vom Ufer- und Fischerplatze der alten Stadt bei der Feigenquelle und beim heutigen Khân Minîeh-Bethsaida führt westwärts auf die Höhe der Bergpfad zur Trümmerstätte von Sagad, in welcher wir den Platz des „steinreichen Tempels“ wiedererkennen, als welchen Nonnos die Synagoge des „tiefgegründeten Landes Kafarnaûm“ bezeichnet. Eine preiswürdigere Lage für ein Bethaus lässt sich schwer am ganzen Ufergelände des Sees herausfinden! Denn von dieser Höhe überm Nordostwinkel der Gennêsareth-Ebene erglänzt zwischen den gelben Kalksteinwänden eingesenkt fünf bis sechshundert Fuss unterm Meeresspiegel, wie ein Alpensee, in seinem als ein ausgelängter Kreis von fünf Stunden Länge und zwei bis drei Stunden Breite erscheinenden vulkanischen Kessel der blaugrünliche Wasserspiegel. Dachen sich die westlichen Ufer in der Halbkreislagerung des Gebirgs stufenweise bis zum Muschelsande des Strandes ab, so bespülen am gegenüberliegenden östlichen Ufer die Wellen den Fuss der steilen Bergwände des basaltischen Gaulaniterlandes, die nur von

zwei Thalschluchten durchbrochen werden. Nordostwärts schimmerten in den Tagen Jesu über den Batîhah-Marschen der Gergesêner auf der Höhe der Gebirgsumrahmung unfern von Bethsaida-Julias (El-Thell) die Prachtgebäude von Gadara-Seleukia (Selûqîah), und südwestwärts von dort ragt beim Ostwinkel des Sees, überm Eintritte des Judenthals (Wâdi-el-Jehûdîeh) in denselben, das alte Jericho-Schloss Dôk oder Dagôn, heutiges Tags Dûqah genannt. Ueber die Wand des golanischen Tafellandes weiter hinab streifend trifft der Blick auf die den Südrand der Semakh-Schlucht krönenden Hörner von Gerâdy, als den Platz der alten Veste Koreai. Ueberm Rande des andern Durchbruchsthales, das die Haurânstrasse eröffnet, lag die alte Ross-Stadt Hippos (Qalâth-el-hösn) und östlich benachbart die aus den Filisterzeiten her bekannte Afêq (Fîq), während südwärts das Makkabäisch - Herodianische Schloss Alexandreion glänzte, welches von den nachmaligen Ghassanidenfürsten als Kefer Hârib umgetauft wurde. Mit den Palmen von Thamarah (Samrah) eröffnet sich in der Ardh-el-Semagh bei der Ausmündung des Jordan aus dem See die Adêsieh-Ebene, die mit dem nördlichen Batîhah-Delta und der westlichen Gennêsareth-Ebene an Lieblichkeit und Fruchtbarkeit wetteifert. Ein im Süden von Tiberias sich vorwerfender Bergzug entzieht dem von Sagad aus rundschauenden Auge den Blick auf die beim Jordan-Ausflusse aus dem See zwischen die westlichen Berge und das Ufer gelehnte grosse und reiche Jerîchô-Stadt (Qâdes-Tarichea), die noch bis zur Gründung von Tiberias ein Jahrzehent vorm Auftreten Jesu, die einzige eigentliche Stadt am Seeufer war, zu deren Weichbild bis dahin auch das schmale Uferdreieck der Tiberias-Ebene gehört hatte. Mit blühenden Marktflecken, anmuthigen Weilern, regsamen Fischerdörfern, ragenden Felsschlössern ausgestattet, machte die ganze Uferlandschaft des Sees auf

den Wanderer in damaliger Zeit den Eindruck eines grossartigen Parks, welcher nach der vorherrschenden stolzen Königin unter der Pflanzenwelt der Landschaft als ein Palmenstaat oder Palmenwald den Namen eines galiläischen Biledulgerîd (Belad-el-gerîd) oder Dattellandes hätte führen dürfen. Denn wie dürftig auch heutzutage die Bedeckung der See-Ufer mit Dattelpalmen erscheinen mag, so wird dieselbe seit Josêfos durch das Mittelalter hindurch bis ins gegenwärtige Jahrhundert doch so genügend bezeugt, dass sich bei einem Rundgange von 14—15 Stunden die Spur von sieben Palmenhainen noch heute wahrnehmen lässt, wo dieser einst so gesegnete Seekreis unterm Fluche der Türkenherrschaft seufzt.

Unter diesen Palmen des Tiberiasbeckens hatte — sollen wir nach dem Sprüchworte sagen: nicht ungestraft, oder nach dem weltgeschichtlichen Erfolge: nicht unbelohnt? — der Mann gewandelt, der sein stolzes Palmenherz nur darum himmelhoch trug, um es selbstwillig hinzuopfern. Aber merkwürdig genug findet sich in unserm ganzen Evangelium keine Spur des Eindruckes, mit welchem sich in der Seele dieses Mannes eine Landschaft gespiegelt hätte, die unbedingt die anziehendste im ganzen heiligen Lande war. Es ist als ob die Lieblichkeit und Pracht der irdischen Welt, in welcher er wandelte, auf seinen Geist auch nicht den geringsten Eindruck gemacht hätte. Wie reich die Reden Jesu bei den jüngern Evangelisten an gelegentlichen Bezügen auf das Naturleben sind; in der evangelischen Grundschrift suchen wir dieselben vergebens. Mit Ausnahme der Bilder vom ersterbenden Samenkorn (12, 24) und vom Weinstock und den Reben (15, 1f.) haben die Zauberworte, mit welchen Jesus die Welt zu bannen suchte, keinen Anhalt an der landschaftlichen Natur. Sein Seelenzustand und seine Stimmung brachten ihn dazu, überwiegend von der menschlichen Natur seine

Bilder zu entlehnen. So geschah es auch in der merkwürdigen Rede, die er in der Synagoge von Kafarnaûm hielt. Er tritt darin auf die Polhöhe der wundersamen Leidenschaft, die sein ganzes Wesen erfüllte und aufregte. Er öffnet seinen Zuhörern den Einblick in den Plan, womit er als das Opferlamm Gottes sich seit seinem öffentlichen Hervortreten trug. Er spielt zum Paschahfeste des zweiten Jahres bedeutungsvoll die Melodie des hohen Liedes vor, das auf Golgatha ausspielen sollte.

Eingedenk der Vorschrift Moseh's (5 Mos. 18, 21 f.) über das, woran der rechte Profet zu erkennen sei, verlangen die Anwesenden ein Zeichen, woraus sie die Ueberzeugung schöpfen sollten, dass die Werke Jesu auch richtig seine Sendung vom Himmel bekräftigten. „Unsere Väter, sprachen sie, haben Manna gegessen, das ihnen als Brot vom Himmel gespendet worden war; was wirkst nun Du?" Antwortet ihnen Jesus: „Was euren Vätern Moses gegeben hat, war kein wahres Brot vom Himmel; das rechte Himmelsbrot soll erst jezt vom Vater gereicht werden durch den Sohn, der da spricht: Ich bin als das Brot des Lebens vom Himmel gekommen; wer zu mir kommt, wird nicht hungern, und wer auf mich vertraut, den wird nimmermehr dürsten!" Das war zu viel für den hausbackenen Verstand dieser galiläischen Judäer, die in Gennêsareth ihre Datteln lasen und ihre Fische verzehrten. Aber durch ihr Murren unbeirrt, sucht sie der Sprecher in ehrlichster Herzensmeinung mit der Aussicht zu beruhigen, die bereits durch den alten Israêlsprofeten (Jesaias II. 54, 13) eröffnet worden war, dass einst Alle von Gott belehrt werden sollten! Und er fügt zur Erläuterung über die unsterblich machende lebendige Himmelsspeise, die der vom Himmel Gekommene selber zu essen geben werde, die geheimnissvollen Worte hinzu: „Das Brot, das ich geben werde für das Leben der Welt, ist mein Fleisch."

Mit diesem Zeichen sollte seine Sendung bekräftigt werden, nicht jetzt sogleich, sondern wenn seine Stunde gekommen sein würde. Aber diess hiess bei den ungeduldigen Hörern das Maass des Unerhörten voll machen! „Wie kann dieser uns sein Fleisch zu essen geben?" raunten sich die biedern Galiläer einander zu. Aber in seinem göttlichen Eifer setzt der Mann, der sich vom Himmel gekommen wusste, seinem todesmuthigen Bekenntnisse die Krone auf mit den Worten (6, 53—58): „Wahrlich, wahrlich! ich sage euch, wenn ihr nicht essen werdet das Fleisch des Sohnes der Hoffnung und sein Blut trinken werdet, so habt ihr kein Leben in euch! Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der hat das ewige Leben; denn mein Fleisch ist die rechte Speise und mein Blut der rechte Trank. Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der bleibt in mir und ich in ihm. Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und ich lebe um des Vaters willen, also wird auch wer mich isset, um meinetwillen leben! Diess ist das Brot, das vom Himmel gekommen ist, und wer diess Brot isset, der wird leben in Ewigkeit!"

Auch für Viele von seinen Jüngern, die das hörten, war es eine harte Rede. Wenn sie den Nazôräer am Ufer des Sees unter Palmen wandeln sahen und seinen Worten lauschten, mochten sie sich unbedenklich einander zurufen: Seht den Menschen, der im Himmel war! Denn vergessen wir nicht, dass für Ihn und seine Mitlebenden die Vorstellungen von Himmel und Hölle keine blosse Bilder und Redensarten, sondern unzweifelhafte beseligende oder schauerliche Wirklichkeiten waren, die dem geringsten wie dem höchstgebildetsten Verstande als unanfechtbar galten. Ein vom Himmel Gekommener, ein auf Erden wandelnder Gottessohn liess sich in den damaligen Vorstellungskreis bei gutem Willen ohne Anstoss einreihen. Aber an der Zumuthung, dieses menschgewordenen Gottessohnes Fleisch zu essen

und dessen Blut zu trinken, scheiterte stracks der beste Wille des gesunden Menschenverstandes. Denn wie sollten sie diese Worte verstehen? Von den Schlachtopfern, die Jahweh in seinem Tempel erhielt, wurde bei den Opfermahlzeiten das Fleisch verzehrt, und den alten Hebräern wurde überdiess noch zur Zeit Jesu der Vorwurf gemacht, dass sie Menschenopfer dargebracht und das ausgegossene Blut getrunken hätten. Sollten jene Gennêsariten so grobsinnlich in schauerlicher Wirklichkeit an einen Bissen Menschenfleisch und einen Schluck Menschenblut denken, in der Art etwa, wie der vollgläubige Christusjünger von heute beim Abendmahle den Leib und das Blut des Herrn in vollem Ernste wirklich zu geniessen überzeugt ist? Gerade diess, als nächster Sinn der Worte Jesu, war ihnen unerträglich; sie wussten daraus keine Vorstellung von irgendwelcher geheimnissvollen Offenbarung zu gewinnen. Darum murreten sie. Aber das bringt den Mann der göttlichen Zuversicht nicht aus der Fassung. Was er gesagt hatte, war sein voller Ernst und mit der ganzen Aufrichtigkeit innerer Ueberzeugtheit gesprochen worden. Er hatte seinen Tod im Auge und wollte über die von ihm beabsichtigte blutige Aufopferung vor den Hörern Zeugniss ablegen. Im Blute war nach damaliger Anschauung die Seele gegenwärtig; die persönliche Seele des Mannes aber, der jene Forderung stellte, wollte ja eins sein mit dem lebendigen Schöpferworte Gottes oder dem Sohne Gottes selbst. Zielte also die Forderung auf eine geistige Aneignung des überirdischen Wesens Jesu; so sollte damit den Hörern, die seine Rede annehmen wollten, das Mittel angezeigt werden, Gottes Kinder zu werden, die nicht vom Geblüte, noch vom Willen des Fleisches, noch vom Willen eines Mannes, sondern von Gott geboren wären (1, 12. 13). Gleichwohl legten sich jene Nüchternen die Worte nicht so zurecht, und der überschwängliche

Redner weist sie mit der Erfüllung des ihm zuvor abverlangten Zeichens auf die Zeit, wann seine Stunde gekommen sein würde. „Aergert euch das? so fragt er sie. Wie nun? wenn ihr den Sohn der Hoffnung ebendahin werdet auffahren sehen, wo er zuvor war? Der Geist ist's, der da lebendig macht, das Fleisch ist nichts nutze! Geist und Leben sind die Worte, die ich rede!" (6, 62 f.)

Mit dieser Antwort nicht besser verständigt, als zuvor, gingen viele seiner Jünger hinter sich und wandelten sofort nicht mehr mit ihm. Ausser den ursprünglichen Fünfen blieben ihm nur noch zwei unter den seitdem neu gewonnenen Nachfolgern treu. Mit diesen seinen Sieben, die den sieben Säulen der himmlischen Weisheit entsprachen (Sprüche Salomôns' 9, 1) trat nun der Meister in's zweite Jahr seiner Verkündigung hinüber. Er zog in Galiläa umher und mied das Judäergebiet, weil ihm die verstockten Judäer seit der Synagogenrede vom Fleisch und Blute nach dem Leben trachteten (7, 1), seine Stunde aber noch nicht gekommen war. Darüber geht der zweite Sommer hin. Mit dem Laubhüttenfest des Jahres 36 führt uns unser Evangelist zum letzten Sturmlauf, den Jesus nach dem Angebot in Kafarnaûm auf die Heiligherrscher in Jerusalem versuchte.

Nicht offenbar, sondern heimlich zog er dahin, ob es ihm jetzt gelänge, auf den Hügeln von Siôn mit seiner Sendung durchzudringen. Kaum war dort seine Anwesenheit ruchbar geworden, so regte sich auch schon das Gemurmel der über ihn herrschenden getheilten Meinungen. Die Einen wollten für ihn gutsprechen, die Andern erklärten ihn für einen Volksverführer. Er trat in der Mitte des Festes (7, 14 ff.) im Heiligthume lehrend auf, zu grosser Verwunderung der Judäer, die nicht begreifen konnten, wie Jemand, der die Schrift nicht gelernt habe, doch so bewandert in derselben sein

könne. Er klärt es ihnen ganz einfach dahin auf, dass seine Lehre nicht ihm gehöre, sondern von dem komme, der ihn gesandt habe. Und sie könnten sich, fährt er fort, davon auf die natürlichste Weise von der Welt überzeugen, wenn sie nur den Willen seines Vollmachtgebers thun und seinen Anspruch auf die göttliche Sohnschaft anerkennen wollten; damit werde sich alles Weitere von selber geben. Aber gerade was Er wollte, begriffen sie nicht. Er knüpfte an seine Sendung vom Himmel den Entschluss, als das Opferlamm Gottes sein Werk zu vollenden. Er suchte den Tod; sie dagegen erwarteten den Mann zu finden, der als Gesalbter des Herrn ein Horn des Heils für das Volk wäre. Und wenigstens als ein Davidssohn konnte Jesus nicht gelten (7, 42). Auf seine Frage, wesshalb sie ihn zu tödten suchten, haben sie nur die Antwort: „Du bist von Sinnen, wer sucht dich zu tödten?" Ihm ist es unbegreiflich, warum ihn die Leute nicht verstehen wollen und er nimmt (7, 23) Bezug auf die Bezathaheilung am Sabbath, um doch auf einen möglichen Anlass zu kommen, woher sich ihre Galle gegen ihn schreiben möge.

Andere Jerusalemiten meinen, ob ihn denn wohl jetzt die Obersten der Stadt- und Tempelgemeinde als den Messias anerkennen würden. Sie haben nur das eine kleine Bedenken, dass Niemand wisse, von wannen der Messias komme, während es dagegen aller Welt bekannt sei, woher Jesus stamme. Das gibt ihm wiederum Anlass, als Sprecher im Tempel von Neuem seine himmlische Sendung hervorzuheben. Es äussern sich Einige im Volke: mehr Zeichen, als Er gethan, möge wohl schwerlich der Messias thun, wenn er komme. Und Jesus antwortet ihnen wiederum mit einer geheimnissvollen Hinweisung auf seinen baldigen Hingang zum Vater. Das missverstehen nun jene so, als wolle er zu den im Lande zerstreuten Griechen gehen! Mit solchen Plänkeleien verlief auch (7, 31 ff.) der letzte grosse Tag

des Festes, den man den „Ausgang" nannte. Von der üblichen Wasserspende, die beim Laubhüttenfest auf dem Altare des Tempels dargebracht wurde, nahm Jesus Veranlassung, sich nach Anleitung Alttestamentlicher Weisheitsreden als denjenigen zu verkündigen, von welchem die Schrift sage, dass Ströme lebendigen Wassers von seinem Leibe ausgingen! Auf dieses Zauberwort hin ist wiederum ein Theil des anwesenden Volkes bereit, den Sprecher als den wahrhaftigen Profeten im Sinne Moseh's anzuerkennen. Andere dagegen wollen den Messias in ihm erblicken, werden jedoch von einer dritten Gruppe mit der Bemerkung abgeführt, dass ja der Messias nicht aus Galiläa, sondern aus Bethlehem kommen und vom Samen Davids stammen solle. Gingen die verschiedenen Schichten der Judäer in ihrer Meinung über den Räthselhaften so weit auseinander; so waren schliesslich Etliche gekommen, die den Galiläer greifen sollten. Es waren nämlich hierzu von den Hohenpriestern und Pharisäern, die allem Streit kurzer Hand ein Ende zu machen gedachten, Diener ausgesandt worden, die sich jedoch scheuten, Hand an Jesus zu legen, und sich bei ihren Obern wegen der unverrichteten Sache damit entschuldigten, dass noch nie Jemand so geredet habe, wie dieser Mensch! Und bei dieser Veranlassung geschah es, dass sich auf die Bemerkung der Gegner, nur der gesetzunkundige Pöbel glaube ja an den Galiläer, Nikodêmos des „fremden Mannes der Genosariten" annahm, sich jedoch mit der Stichelrede musste heimschicken lassen, dass aus Galiläa kein Profet erweckt werde.

Auf dem Oelberg brachte Jesus als Festfremder die Nacht zu (7, 1). Diesen Namen führte der mit Oelbäumen bepflanzte westliche Abhang der gen Morgen der Stadt gegenüberliegenden Hochebene. Sie erhebt sich etwa 200 Fuss über der Stadt in bepflügten oder bepflanzten Kuppen. Ueber die nördlichste dieser Kuppen ging der Weg nach Galiläa, und von dieser Kuppe aus

wendet sich der Rücken gegen Westen beim Bezathahügel vorüber, um sich im Norden der Stadt in einen hohen ebenen Landstrich auszubreiten. Die heilige Frühe rief den Gennêsariten vom Oelberg wieder auf seinen Platz. Der Tempelhügel lag ihm westwärts mit seinen leuchtenden Zinnen in seiner weissen Marmorbekleidung wie ein Schneeberg beim Sonnenaufgange vor Augen, und wie vergoldet funkelten in feurigem Glanze die Spitzen der mit Goldblech überzogenen Dächer. Aber eben dieser Morgen nach dem letzten Tage der Laubhütten hatte Jesu Gegner in der Stadt zu einem Anschlage wachgerufen, der ihrem Widerwärtigen einen tiefen Stachel in's Herz bohren sollte.

Auch in der heiligen Stadt ging, zumal beim Weinlesefeste, nicht Alles heilig her. Ein im Ehebruch auf frischer That ergriffenes Weib wurde von den Schriftgelehrten und Pharisäern in's Heiligthum geführt, wo der Sohn der Galiläerin Mirjam bereits sass und vorm Volke lehrte. Als eine Verlobte hätte das schuldige Weib nach dem Wortlaute des mosaischen Gesetzes (3. Mosis 20, 10) für ihr Vergehen die Steinigung zu erwarten gehabt. Die Arglistigen stellten die Sünderin vor Jesus mit den Worten in's Mittel: „Was sagst nun Du?"

Dem mit dieser Frage Ueberraschten war es klar, welche Kränkung ihm die Gegner damit öffentlich zugedacht hatten. Aller Augen waren auf ihn gerichtet, und einige Augenblicke war die Verlegenheit des sonst so Zuversichtlichen offenbar. Er bückt sich nieder, als wolle er mit dem Finger auf der Erde schreiben. War's die Scham über seine eigne aussereheliche Herkunft, was ihn zwang, den Blick so zu Boden zu richten? Was sich ihm im Angesicht gemalt, was das entbrannte Auge ausgedrückt, was sich ihm in der Seele gewälzt haben möge, das erfahren wir nicht. Aber das erwartungsvoll peinliche Schweigen unter den Versammelten

dauerte nicht lange. Die Gegner wiederholen ihre Frage. Er richtet das Haupt in die Höhe und spricht die unsterblichen Worte: „Wer von Euch ohne Sünde ist, werfe zuerst den Stein auf sie!“ Und wiederum beugt er sich nieder, wie um mit dem Finger auf dem Boden zu schreiben. Der Tiefbeschämte war nicht Er, sondern die Frager, die auf diesen Bescheid nicht gefasst, nichts weiter hervorzubringen wussten, als was ein erstauntes Angesicht ausspricht. Einer nach dem Andern ging davon, und Jesus war mit dem im Mittel stehenden Weibe allein gelassen. Und wiederum aufblickend fragt er sie, in seiner Zuversicht so gelassen, als sei Nichts vorgefallen: „Weib, wo sind deine Verkläger? Hat dich Niemand verdammt?” Als das Weib die letztere Frage verneinend beantwortete, entliess er sie mit den Worten: „So verdamme ich dich auch nicht; geh hin und sündige hinfort nicht mehr!”

Diess ist die Geschichte von der vor Jesus gestandenen Ehebrecherin, welche die Kirchenlehrer seit dem zweiten Jahrhundert aus den Handschriften des Evangeliums auszumerzen suchten.

Als die in ihrer ersten Beschämung fortgeschlichenen Schriftgelehrten und Pharisäer wiederum zusammengekommen waren, ist die vorübergehende Verlegenheit Jesu vollständig verschwunden und die sichere Selbstgewissheit seiner himmlischen Sendung wiedergekehrt. Er verkündigt sich vor den Ohren der beschämten Arglistigen als das Licht der Welt und verheisst denen, die ihm nachfolgen würden, das Licht des Lebens. „Aber (raunen sie ihm entgegen) du zeugst von dir selbst; dein Zeugniss ist nicht wahr!” Er gibt zur Antwort: „Auch wenn ich von mir selbst zeuge, ist gleichwohl mein Zeugniss wahr; denn ich weiss, von wannen ich gekommen bin und wohin ich gehe! Ich bin nicht allein, sondern der Vater, der mich gesandt hat, ist bei mir! Zwei Zeugen bedarf es nach dem

Gesetze (5 Mosis 19, 15) und ausser mir, der ich von mir selbst zeuge, zeugt auch der Vater von mir, der mich gesandt hat!" Und von hier ab beginnt das bei einem der Opferstöcke des Tempels geführte, in seiner Leerheit doch so bedeutungsvolle Gezänk über die Vaterschaft, welches durch die Anspielungen der Gegner auf Jesu uneheliche Herkunft (8, 19 und 41) auch auf den nachfühlenden heutigen Leser des Evangeliums einen so peinlichen Eindruck macht. Die Thatsache, dass Jesus durch seine zweifelhafte Herkunft in die sittlichen Verwirrungen des Lebens unschuldig verflochten war, sollte in der Meinung jener boshaften Gegner dem damals sieben und vierzigjährigen Manne zum Vorwurf gereichen oder ihm einen Makel anheften. Aber der auf Erden Vaterlose weiss sich von seinem himmlischen Vater gesandt und gelehrt und nicht allein gelassen. Er weiss sich von obenher und seine arglistigen Gegner von untenher gekommen (8, 23). Während Er sich jedoch als sündlos bezeichnet, erklären ihn jene für einen vom Teufel Besessenen oder von Sinnen Gekommenen (8, 46. 48). Und als Er ihnen gar erklärt, er sei schon vor Abraham dagewesen, den sie seit 2000 Jahren in seiner Hebrôn-Gruft wussten, glaubten sie sich nicht lange besinnen zu dürfen, was sie auf solche Ungeheuerlichkeit erwidern sollten. Sie lasen ihre Antwort handgreiflich vom Erdboden auf.

Indessen konnten die Steine, nach denen sie griffen, um dem angeblichen Sohne des Enôsch ihre Meinung zu sagen, den gewaltigen Strom seiner göttlichen Zuversicht sowenig hemmen oder dämmen, als der Tropfen Wermuth, den sie mit ihrem Hohne über seine himmlische Vaterschaft in seine Seele gegossen hatten, ihm selber das Wasser des Lebens, das er zu spenden hatte, in Bitterwasser verwandeln konnte. Weiss er doch besser, als diese schnöden Pharisäerseelen, dass von seinem Leibe die Ströme des Lebenswassers ausgehen,

deren Uebergewalt die Lehrlinge nicht bannen, die nur der Meister selber zu bemeistern vermag! Die Vorstellungsreihen, die sich mit seinem Ich vergesellschaftet hatten, waren längst zu so gediegener Festigkeit gelangt, dass ein Gedanke an die Möglichkeit, sich darin zu irren, ihm gar nicht beikam. Wie konnte ihm also die Befehdung, die seine hohe Meinung von sich selber bei Andern erfuhr, als etwas Anderes denn als verstockte Geistes-Blindheit und böser Wille erscheinen?

Kaum hatte er sich ihren Steinwürfen vorsichtig dadurch entzogen, dass er aus den Tempelhallen entwich, so traf er im Fürbasswandeln einen blindgebornen Mann in Gesellchaft von Pharisäern. Diese bekamen die Zornesworte zu hören, in denen sich der Entronnene im Hinblick auf die Profeten (Jesaias 42, 16. Psalm 146, 8) Luft machte: „Ich bin zum Gericht in diese Welt gekommen, damit die nicht Sehenden sehend und die Sehenden blind werden!" 9, 36). Auf ihre verblüffte Frage, ob sie denn auch blind seien, erhalten die bei dem Blinden stehenden Schriftgelehrten den doppelsinnigen Bescheid: „Wäret ihr blind, so hättet ihr keine Sünde; nun ihr euch aber für sehend haltet, bleibt eure Sünde"! (9, 41). Wir wissen ja, im Ineinanderspielen sinnlicher und geistiger Bezüge bestand das Geheimniss seiner Zauberworte. Warum mussten diese verblendeten Leiter des Volkes das Licht der Welt verschmähen, das vom Himmel in die irdische Finsterniss gesandt worden war!

Bereits ein Menschenalter vor den Tagen des ersten Herodes war mit den Traumgesichten des Henôchbuches ein Seher aufgetreten, welcher über die künftigen Zeiten redete, da überm heiligen Lande ein „glänzendes Licht" aufgehen, für die Kinder Israêl ein Ruf vom Himmel erschallen und über die Gottlosen der „Tag des Gerichts" hereinbrechen solle. Der Seher hatte die vergangene Geschichte des Gottesvolkes in Gestalt von Kämpfen

vorgeführt, welche die Schafe Israëls mit ihren Feinden zu bestehen hatten. Der Herr derselben hatte ihr altes Haus untergehen und für die übriggebliebenen Schafe ein neues grösseres Haus erstehen lassen, ein Haus, das trotzdem die Menge der Schafe nicht gefasst hatte. Das Haus dieser heiligen Schafe auf dem Hügel Moriah hatte Jesus soeben unfreiwillig verlassen. Mochte er immerhin für sich selber von einem heiligern und herrlichern Tempel Gottes wissen, als ihn das von Menschenhänden gemachte Haus des Herrn vorstellen konnte; so war ihm doch das „Bethaus des Herrn" als der einzig mögliche Ort erschienen, um mit seiner Sendung vom Himmel bei den Judäern durchzudringen. Wer ein Hirte dieser Schafe sein und dieselben in seinem Gefolge mitführen wollte, musste durch diese Thüre in den Schafstall eingehen, damit die Schafe seine Stimme hören könnten. Den Gedanken nun, dass Er die rechte Thür zu den Schafen sei und dass, wer durch Ihn eingehe, selig werde, hat Jesus im Gleichniss vom guten Hirten (10, 7—18 u. 26—30) ausgeführt. Ihm habe der Vater die Schafe gegeben, die Niemand aus dessen Händen zu reissen im Stande sei, und „Ich und der Vater sind eins!" so schloss er seine Standrede. Er war damit wiederum auf demselben Fleck, der auch die Willigsten unter seinen Zuhörern zur Verzweiflung brachte. Ueber dieses verhängnissvolle Einssein mit Gott entstand abermals im Volk eine Zwietracht. Die Einen hielten Ihn für einen von Sinnen Gekommenen. Andere meinten, das könnten nicht Worte eines Besessenen sein, da doch der Teufel unmöglich den Blinden die Augen öffnen könne! Ihr Streit blieb ungeschlichtet.

Unser Evangelist geht von diesem Eindrucke, den das Gleichniss vom guten Hirten hervorbrachte, ohne weitere Zwischenbemerkung auf das Tempelweihfest über, welches zehn Wochen nach den Laubhütten, im Jahr 36 am 2. December als „Fest der Lichter" zum

Gedächtniss der durch die Makkabäer vorgenommenen Tempelreinigung gefeiert wurde. Da keine Entfernung Jesu von Jerusalem gemeldet wird, so ist die Voraussetzung gerechtfertigt, er werde diese Zwischenzeit über in der heiligen Stadt selbst oder in deren Umgebung zugebracht haben, bis der Oelberg vom Winterregen frisch zu grünen begann und das Qidrônthal ein Bach geworden war. An die günstige Meinung über ihn, welche die Rede vom guten Hirten wenigstens bei einem Theile der Judäer hervorgebracht hatte, wird Jesus seine Hoffnung geknüpft haben, schliesslich doch dort seine himmlische Sendung nicht abgelehnt zu sehen. Der „gute Hirte", der sein Leben für die Schafe zu lassen bereit ist, würde dann seinen Opfertodesplan für's nächste Paschah zu Jerusalem, den dortigen Heiligherrschern zum Trotz, in's Werk gesetzt haben. Es war jedoch in den Sternen anders beschlossen. Den in der Halle Salomôns Wandelnden (10, 23 ff.) umringte das Häuflein jener Gläubigen von den Laubhütten her jetzt am Feste der Lichter mit der Frage: „Wie lange hältst du unsere Seelen auf? Bist du der Messias, so sag's uns frei heraus"! Aber die Decke des Nicht- oder Missverstehens will auch jetzt zwischen dem Frager und den Antwortenden nicht fallen. Der Messias, den Jene zum Aufbau der zerfallenen Hütte Davids (Micha 4, 1 ff. 5, 1 ff.) aus dem Samen Davids zur Erlösung des Volkes erwarteten (Jeremiah 23, 5 ff. 33, 14 ff. Ezechiel 34, 23. 37, 24 Seirach 50, 1 ff.), und wie ihn Nikodemos mit den galiläischen Gaulonäern im Auge hatte, entsprach nicht der Rolle, mit welcher der galiläische Samariter auf die Bühne getreten war. „Ich hab's euch ja gesagt, antwortet er ihnen, und ihr glaubt mir nicht! Die Werke, die ich thue in meines Vaters Namen, zeugen von mir"! So erklang immer nur wieder dieselbe Melodie von der himmlischen Vaterschaft zu ihren Ohren. Da riss auch Jenen, die am Laubhüttenfeste

dem „guten Hirten" noch gläubig zugehört hatten, die Geduld. Sie thaten dem Sprecher geradeso, wie die Andern, die ihn für einen von Sinnen Gekommenen erklärt hatten; sie schickten sich an, mit Steinen nach ihm zu werfen (10, 31). Und auf die Frage, wesshalb sie ihn steinigen wollten, erhält er nunmehr die nicht missverständliche Antwort: „Nicht um des guten Werkes willen steinigen wir dich, sondern wegen der Gotteslästerung, dass du ein Mensch bist und machst dich selbst zu Gott"! Es half nichts, dass er sich auf den Spruch des heiligen Sängers (Psalm 82, 6) berief: „Ich hab' euch gesagt, ihr seiet Götter", dass er ihnen zuraunte: „Wie möget ihr nun meinen, ich lästere Gott, wenn ich euch sage: Ich bin Gottes Sohn! Warum denn glaubt ihr nicht, dass der Vater in mir ist und ihm?" (10, 33—38).

Gerade das war in ihren Augen der Stein des Anstosses, gerade diess der böse Graben, über den sie nicht hinweg konnten! Sie suchten ihn zu greifen, aber er entwich aus ihrer Hand. Er hatte sich nunmehr hinlänglich überzeugt, dass die Botschaft vom Himmel, die er zur Tochter Siôn getragen hatte, entschieden verworfen wurde. Fortan war in Jerusalem nicht länger seines Bleibens. Er flüchtete sich zu den guten Galiläern, die ihn von Anfang an willig aufgenommen hatten. Er begab sich über den Jordan an den Ort, wo Jôannes sich zuerst als Zeugnissgeber für den „Sohn der Hoffnung" aufgehalten hatte und wo seine ersten Fünfe bewiesen hatten, dass man ihn besser verstehe, als auf dem öden Felsen von Jerusalem. Dorthin kamen auch jetzt viele zu ihm mit dem Troste, dass Alles wahr sei, was Jôannes über ihn gesagt habe (10, 39—42).

III.

Des Nazôräers letzter Wille und die Taufe zum Tode.

Das Sühnopfer für die Welt und der Helfer in Ammaûs-Bêthania. Des Busenjüngers Judas Liebesthat und der Schicksalsgang zum Garizim-Garten. Die Abschiedsgespräche des Meisters auf dem Weg. Die Cohorte der Sebastêner und die Verleugnung des Felsenmannes. Des Kaisers Freund und der König der Judäer. Das Vermächtniss am Kreuz und die Grablegung.

Kaum hatte Jesus von Jerusalem sich entfernt und nach dem Hintergrunde seines öffentlichen Hervortretens, zum Wiegenlande des Jordan zurückgezogen, so versammelten die Hohenpriester und Pharisäer einen Rath und sprachen: „Was sollen wir thun? Denn dieser Mensch thut viele Zeichen! Wenn wir ihn so gehen lassen, werden Alle an ihn glauben, und die Römer werden kommen und uns Land und Leute nehmen!" (11, 47. 48). Sie befürchten also, dass der schon früher (6, 15) von den galiläischen Gaulônäern gemachte Versuch, ihren Landsmann zum König auszurufen, keineswegs aufgegeben worden, sondern nur aufgeschoben sein möge und eine messianische Schilderhebung von Seiten Jesu selber oder vom Volke zu Gunsten Jesu zu erwarten sei. Darum rathschlagten sie seitdem, wie sie

ihn aufheben könnten (11, 53). Wie fest aber auch bei Jesus ohne den Hintergedanken eines messianischen Königthums der Todesplan stand, so war er doch nichts weniger gewillt, als nur so in Nacht und Nebel etwa durch Meuchlerhand ruhmlos vom Schauplatz abzutreten.

Indessen galt es ihm nicht etwa darum, die Wahrheit seiner Verkündigung der Gottessohnschaft mit dem Tode zu besiegeln, wie es sich der seichte Aufklärungsverstand heutiger Zeit zurechtlegen mochte. Daraus, dass ein Mann lieber stirbt, als seinen Meinungen entsagt, folgt für die Richtigkeit dieser letztern nicht das Geringste. Hätte uns jeder solcher Blutzeuge, dessen Andenken uns die Geschichte aufbewahrt hat, als ein Bürge der Wahrheit zu gelten, die er vortrug; so würde Einer den Andern widerlegen und die Wahrheit zur wächsernen Nase werden. Unserm Nazôräer galt es nur darum, zu dem Unternehmen, wofür er schwärmte und glühte, mit seinem Tode den Schlussstein hinzufügen. Das Entsagungsopfer gehörte nothwendig als Kehrseite mit zu seinem Anspruch auf die Gottessohnschaft. Im Fordern dieser göttlichen Ehre war dem freibelassenen Triebe der Einbildungskraft sein Recht geschehen. Mit dem Entsagen machte sich der in die leiblich-persönliche Grundstimmung eingebannte Trieb des irdischen Menschen geltend, dessen Lebenslust irre ging, weil er im gewöhnlichen Spiele des Lebens unwiderruflich das Loos eines Besiegten gezogen hatte. „Das Herz ist gestorben, die Welt ist leer und weiter gibt sie dem Wunsch nichts mehr!" Diese beiden zwiespaltigen Zugkräfte des Forderns und Entsagens gehörten gerade in ihrer gegenläufigen Richtung zum Wesen des Mannes, der als der „gute Hirte" von sich gesagt hatte: „Darum liebt mich mein Vater, dass ich mein Leben lasse, auf dass ich es wieder nehme. Niemand nimmt es von mir, sondern ich lasse es von mir selber. Ich habe Vollmacht, es zu lassen, und habe Vollmacht, es wieder zu

empfangen. Dieses Gebot empfing ich von meinem Vater." (10, 17 f.). Als dem Lamme Gottes jedoch, das die Sünden der Welt trägt und wegnimmt (1, 29), wie vorbildlich der alte Tröster-Profet (Jesaias 53, 4 ff.) verkündigt hatte, erschien es dem Gottgeweihten (Nazôräer) unumgänglich, sich nur am grossen Tage des Paschafestes als das geweihte Paschah-Lamm selber für die Welt zum Sühnopfer dahinzugeben.

Dass die Vorstellung von der freiwilligen Aufopferung eines Einzelnen für das Gemeinwohl dem ganzen Alterthume geläufig war, würden schon die uns überlieferten Erzählungen vom Tode des Kodrus und Curtius beweisen, wo es keineswegs um eine durch thätiges Eingreifen zu bewirkende Rettung des Vaterlandes aus einer augenblicklichen Gefahr, sondern nur um eine stellvertretend sinnbildliche Handlung galt, die als stummes Beispiel von der die menschliche Schuld und den Zorn der Götter sühnenden Kraft des im Blute hingegebenen Lebens den Andern vor Augen treten sollte. Auch der grösste tragische Dichter der Griechen hatte seinem der Verklärung entgegengehenden Dulder Oedipûs die Worte in den Mund gelegt, dass eine reingesinnte Seele, wann sie sich freiwillig opfere, wohl im Stande sei, für Tausende genug zu thun. Dass diese Vorstellung auch dem Zeitalter Jesu nicht fremd war, beweist das im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung entstandene und dem Josêfos zugeschriebene sogenannte „vierte Makkabäerbuch", worin der um seiner Gesetzestreue willen zum Tode geführte Eleazar geradezu sagt, dass Gott s e i n e Seele statt anderer annehmen und dass s e i n Blut als Reinigung zum Lösegeld für die Sünde des Volkes, s e i n Tod als Sühnopfer für Alle dienen möge.

Wir Heutige freilich finden keinen nothwendigen und ursachlich begründeten Zusammenhang zwischen einem solchen freiwilligen Tode und dem allgemeinen

Zustande der Gesellschaft, welcher derselbe zu gut kommen soll. Allerdings gehört auch für die sittliche Anschauung unsers Zeitalters das Leben nur uns, sofern es zugleich Andern gehört, wie umgekehrt ihr Leben nicht bloss ihnen selber, sondern zugleich uns gehört; denn einen begründeten Anspruch an Andere hat Jeder nur in gleichem Maasse mit den Ansprüchen der Gesellschaft an ihn selber. Aber nur den inhaltsvollen und wesenhaften Bestrebungen des Menschendaseins gilt dieses Gesetz der gesellschaftlichen Natur, worin unser Pflichtgefühl wurzelt. Von Wahn- oder Einbildungsvorstellungen getragen, ist es nur ein leeres oder missverstandenes Pflicht- oder Ehrgefühl, das uns zu nutzloser Aufopferung treibt. Darum mag uns Heutigen jener Gedanke eines stellvertretenden Sühnopfers im besten Falle nur als eine fromme Schwärmerei erscheinen, welche in unklaren Vorstellungen der die wirkliche Zweckthätigkeit des Lebens überfliegenden Einbildungskraft ihren Sitz hat. Der todesmuthige Galiläer jedoch, der mit diesem Eleazar-Gedanken Ernst machte, bewegte sich immerhin ganz im Vorstellungskreise seiner Zeitgenossen. Und wenn die Männer von Kafarnaûm seine darauf zielende Rede (6, 53—62) vom Essen seines Fleisches und vom Trinken seines Blutes nicht so verstanden, wie sie vom Sprecher gemeint war, dass er nämlich sein Fleisch und Blut für das Leben der Welt zu geben gewillt sei; so konnte diess wenigstens den Entschluss des Nazôräers nicht beirren, in der Willigkeit solchen freigebigen Opfers standhaft zu verbleiben, bis die rechte Stunde zur Ausführung gekommen sein würde. Diese Stunde war aber der grosse Rüsttag zum Paschah-Feste, an welchem das altherkömmliche Opferlamm im Tempel Gottes geschlachtet werden musste, um sodann zum Gedächtnisse des durch Moseh geschlossenen Bundes zwischen Gott und seinem Volke verzehrt zu werden. So wollte es das Gesetz, und „die

Schrift darf nicht aufgelöst werden" (10, 35). Dem von Moseh verheissenen Vollender des Bundes galt es um ein neues und höheres Bundesopfer. Der Tod, den der Gottessohn als das „Lamm Gottes" erduldete, sollte die Versöhnung nicht allein des Volkes Israêl, sondern der Welt sein. Der Gedanke des stellvertretenden Sühnopfers war in der Absicht Jesu auf den grösstmöglichen Kreis, auf die Menschheit selber gestellt.

Aber damals, als nach seiner Rückkehr vom Tempelweihfeste sich das Jahr zur Wintersonnenwende neigte, war seine Stunde noch nicht gekommen. Auf die Frühlings-Nachtgleiche musste er sich aufsparen und es bis dahin vermeiden, mit den widrigen Thatsachen der ihn nicht verstehenden Welt in weitere empfindliche Reibungen zu kommen. Genug, dass sein himmlischer Vater ihn verstand und seine Flucht ins Jordan-Wiegenland keine Feigheit war. Er wandelt fernerhin vorsichtig nicht mehr frei unter den Judäern (11, 54 f.), die für einen menschenfreundlichen stellvertretenden Opfertod um ihrer Sünden Willen ebenso wenig Sinn und Verständniss hatten, als für die Gottessohneswürde, mit welcher sich der merkwürdige Mann nun bereits über zwei Sommer lang trug.

Für den Rest der nur von kurzen Zwischenzeiten sonniger Tage unterbrochenen Winterregenzeit zog indessen Jesus von den Jordanquellen in die nahe bei einsamen Orten gelegenen Gegend der Stadt Efrem, wo er sich mit seinen anhänglichen Sieben umhertrieb, bis mit den letzten Regenschauern im März das Paschah-Fest herannahte. Diese Sieben bildeten gewissermaassen die Mitglieder eines kleinen Land-Synedriums, dem er selber als das Oberhaupt vorstand. Denn nur sieben Jünger kennt unsere evangelische Grundschrift. War es kein Zufall, dass er sich auf diese Sieben beschränkte, so gedachte er ohne Zweifel des in den Salomônischen Sprüchen (9, 1—5) dargebotenen Vorbildes, wo sich die

himmlische Weisheit ihr Haus gebaut und ihre sieben Säulen gegründet hatte. Ihr Schlachtvieh hatte sie geschlachtet, zum Becher ihren Wein gemischt und ihren Tisch zugerüstet. Ihre Diener hatte sie ausgesandt und ruft von den Kuppen der Stadt: Kommt und esset von meinem Brote und trinket von meinem Wein, den ich gemischt habe! Und Aehnliches hatte der Galiläer von sich selber verkündet. Als göttliches Schöpferwort wohnte die vor der Welt bereitete Gespielin des Höchsten im Tempel seines Leibes, und mochte dieser abgebrochen werden, so dachte er in kurzer Frist auf jenen seinen sieben Säulen den Tempel seiner Gemeinde zu gründen. Er hatte schon am letztverflossenen Laubhüttenfeste (7, 38) mit der Hinweisung auf ein Schriftwort von den Strömen lebendigen Wassers, die von seinem Leibe fliessen sollten, nicht sowohl auf eine Jesaias- (58, 11) oder Zacharias- (14, 8) Stelle, sondern auf den Gartenquell und Brunnen lebendiger Wasser gezielt, die im Hohenliede (4, 15) als vom Libanôn rieselnd erscheinen. Dazu sollte sein beabsichtigter Opfertod das Mittel sein! Mochte die stumpfe Welt den Mann, der sein ganzes Leben hingibt in der Liebe (Hoheslied 8, 6), für Nichts achten; er liess gleichwohl nicht ab von der „Schwester-Braut," die er nicht als ein neuer Salomôn, sondern mehr denn Salomôn, von Jugend auf geliebt und sich heimzuführen gedacht hatte (B. d. Weish. 8, 2). Gleich dem Geliebten im Hohenliede (2, 8 ff.) gedachte Jesus demnächst als Frühlingsbote die Braut wachzurufen. Denn den damaligen Lesern der griechischen Bibel war der ursprüngliche Geschichtsbezug des Liedes der Lieder auf das kurze Nachspiel eines Efraim-Königthums unter der Hut des Aethiopenkönigs Tharraqah längst nicht mehr gegenwärtig. Die griechische Uebersetzung hatte diesen Bezug verwischt, und die wundersame Dichtung war bereits zur rechten Weide für eine geheimnissvoll-sinnbildliche Schriftauslegung geworden. Wie dürfte es

uns wundern, dass auch der tiefsinnige Galiläer hier seine Erndte fand? Mit einem „Fliehe, mein Geliebter, und gleiche dem Reh- oder Hirschkälbchen auf den Bergen der Wohlgerüche oder (nach andern Handschriften) der Klüfte (H. L. 7, 14)" hatte die alte Dichtung, laut den griechischen Dolmetschern, abgebrochen. Diese „Balsamberge" führen aber so gut, wie die „Berge der Klüfte" auf den Gebirgsrahmen des Gennêsareth-Sees, wo die Balsamgärten von Jerîcho gelegen waren, und wo sich gerade Jesus auf seiner Flucht vor den Judäern in seinen letzten Lebenswochen mit seinen Jüngern umhertrieb. So war ohne Frage Jesus selbst der Mann des kühnen Griffes gewesen, welcher zuerst in profetisch-allegorischer Ausdeutung des Hohenliedes den königlichen Bräutigam auf sich selber bezog. Und der Ueberarbeiter unsers Evangeliums, welcher in seiner eingeflochtenen letzten Rede des Jôannes, dem Freunde des Bräutigams gegenüber, Jesus selber als denjenigen bezeichnet, der die Braut habe, hat in der That damit die eigne Meinung Jesu ganz richtig getroffen.

Der aus Jerusalem flüchtig gegangene Galiläer konnte sich nur in einer Gegend sicher wissen, wo sich nicht ausschliesslich judäische Bewohnerschaft, sondern daneben samaritische oder Herodianische Sippe befand. Denn auch den Herodianern musste er als ungefährlich erscheinen, seitdem er sich den Gaulonäern entzogen hatte, die ihn zum König machen wollten. In Jerîcho-Tarichea am Südwestufer des galiläischen Meeres hatten nun zwar seine judäischen Gegner ihre galiläische Vorhut und eine mit dem Tempeldienst von Jerusalem in Verbindung stehende Priesterstation. Der nordwestliche Theil der Stadt, die heutige Trümmerstätte Q a d e s mit der Synagoge, war das jüdische Viertel von Jericho, während der griechisch-römische Stadttheil sich bei der Trümmerstätte von K e r e k befand. Aber auch die Herodesfamilie hatte dort nordwärts von Qades einen

Palast (Qalath-beith-el-malek) und war im Besitze der dort benachbarten Balsamgärten. Der neugegründeten Antipas-Stadt Tiberias gegenüber lag westwärts auf der Uferhöhe bei der alten Gilgalstätte Josua's ein später den Christen heiliger Platz Hagâr-el-nasrâny (Christensteine), und von hier zieht sich in einem Bogen nordostwärts ein liebliches Thal Wâdi-Ammâs, mit einem Wasserlaufe, welcher bei der Bucht Sormeddein in den See mündet. Ueberm Mündungslaufe dieses Thales lag auf der heutigen Höhe Râs-ben-'Amîs oder 'Amûs die alte Burg Bêthmaûs oder Ammaus, wohin die jüdische Ueberlieferung die Gräber der „Mütter in Israêl" setzt, nämlich das Grab der Mosesmutter Jochebeth, der Mosesgattin Sefôrah und der Ahrônsgattin Elisabeth. Der Name Efrem bedeutet aber „Staub der Mutter" oder „Kopfbund der Mutter." Gleichviel, ob dieser Name der Bergeskrone Ammaûs (Bêthmaûs) gelten oder sich auf Tiberias selbst beziehen mag, deren Weichbild an der Stelle alter Gräber lag; genug, im Banne dieser neugegründeten Antipas-Stadt fand der von den Judäern verfolgte Galiläer eine um so sicherere Zuflucht, als er dem hier wohnenden Herodes Antipas nicht verdächtig war.

Kaum eine halbe Stunde nordwärts von Tiberias führt die „kalte Quelle" ('Ain-el-bârideh) noch heute den Namen Jesus-Quelle ('Ain-el-'Aissâ), weil dort Jesus dem Simon und seinen Genossen erschienen wäre (Joh. 21 2 ff.). In Ammaûs soll aber Jesus nach einer kirchenväterlichen Ueberlieferung den Jüngern die Füsse gewaschen haben, was nach unserer Grundschrift in Bêthania geschehen war. Unter den fünf bis sechs ummauerten Quellen, die bei der Mündungsbucht des Wâdi 'Ammâs in einem Walde von Schilf, wilden Blumen und Oleandergebüsch dicht beisammenliegen, ist in einem dieser Becken noch heute die Steinbank vorhanden, welche rund um die Mauer für die Badenden

hergerichtet war. Und „Bethania“ bedeute als „beith-anny“ ein Haus der Quellbrunnen, als „beith-anijah“ geradezu ein Badehaus. War also mit dem Namen der Stadt Efrem das diesen Bäderplatz miteinschliessende Weichbild von Tiberias bezeichnet, in dessen Umgebung sich Jesus bis gegen Ostern umhertrieb; so haben wir den Platz von Bêthania-Ammaûs, wohin er sechs Tage vorm Paschah kam, augenscheinlich bei den Bädern in der Mündungsebene des 'Ammâsthales zu erkennen.

Diejenigen Judäer also, welche aus dieser Gegend (11, 55) zum Feste nach Jerusalem zogen und es sich nicht zu erklären wussten, dass Jesus diessmal nicht dorthin auf's Fest komme (11 56f), durften freilich den Grund seines Wegbleibens nur einfach darin suchen, dass die Hohenpriester und Pharisäer ein Gebot hatten ausgehen lassen, so Jemand wisse, wo Jesus sich aufhalte, möge er es anzeigen, damit sie ihn griffen (11 57). Und ihre Diener und Häscher, deren später gedacht wird, sind nicht etwa bloss in Jerusalem, sondern aller Orten vorauszusetzen, wo Judäer lebten. Der in Jerusalem Vermisste weilte vorerst noch ruhig unterm Bergvorsprung Râs-ben-Amîs im Hause der Martha und Maria, in Bethania, wo Lazaros war. Es war am Abend, in den Stunden zärtlicher Erinnerung und leidenschaftlicher Anbetung, als (12, 1f) dort das Mahl gehalten wurde, bei welchem die verklärende Andacht schwärmerischer Verehrung das Angesicht der Maria umleuchtete, während sie ein ganzes Pfund von Fistik-(Pistacien-) Nardensalbe aufwandte, um dem Meister zu seinem bevorstehenden Todesgange die Füsse zu salben, die sie mit ihren wallenden Haaren trocknete, damit doch auch ihr von dem köstlichen Balsam noch etwas zugutkäme. Gelte sie uns immerhin für eine und dieselbe Person mit jener Maria Magdalêna, der wir unter dem Kreuze Jesu wieder begegnen. Denn kaum eine halbe Stunde nordwärts von jenen kalten Bädern liegt im Südost-

winkel der Gennêsareth-Ebene das Fischerdorf Megdel (Magdala), welches gemeinhin für die Heimath der Magdalenerin angesehen wird.

Auch Lazaros, welchen Jesus von den Todten erweckte, lag damals mit zu Tische. Von dem abentheuerlichen Todtenerweckungswunder jedoch, welches durch den judäischen Ueberarbeiter in unser heutiges Evangelium eingeschwärzt worden ist, weiss die Grundschrift Nichts. Gleichwohl muss während des mehrtägigen Verweilens Jesu in Bêthania etwas vorgegangen sein, wodurch die Fäden der nächstfolgenden Ereignisse zu dem verwickelten Knoten geschlungen wurden, um dessen geschichtliche Auflösung es uns gilt. Sogar die Namen des Platzes weisen bedeutungsvoll darauf hin. Denn „Râs-ben-'amîs" bedeutet die Bergkuppe desjenigen, der in Zweifel und Ungewissheit über seine nächste Zukunft ist. Gerade diess war bei Jesus der Fall! Und als „beith-thanîeh" (verkürzt „bê-thanîjeh) bedeutet Bêthania ein Haus des schwierigen und verwickelten Unternehmens. Gerade in ein solches stand Jesus im Begriffe, sich einzulassen! Der Name Lazaros oder Eleazar bedeutet in allen semitischen Mundarten den „Helfer." Und gerade eines solchen bedurfte Jesus für sein bedenkliches Vorhaben! Dieser Helfer aber musste nicht nothwendig ein wirklich Todter sein, der vom Gottessohne flugs aus dem Grabe hervorgerufen worden wäre, damit solche unerhörte Wunderthat als Hebel bei der ungläubigen Menge hätte angesetzt werden können. Er durfte ein geistig Todter der Art sein, wie uns solche in der Bibel häufig genug begegnen, ein Mensch, dessen bisherige Gleichgültigkeit und Theilnahmlosigkeit durch Jesus zu einem thatkräftigen Mitwirken bei seinem schwierigen und aussergewöhnlichen Unternehmen aufgestachelt worden wäre. Laut unserm Evangelium erstand für Jesus in Judas ein solcher Helfer. Aber auch ohne den Bezug auf Judas könnte

sich noch von anderer Seite eine Möglichkeit, diesem Lazaros-Eleazar gerecht zu werden, darzubieten scheinen.

Die altbiblische Geschichte kennt nämlich einen Ahrônssohn Eleazar, der seinem Vater in der hohen Priesterwürde gefolgt war und noch später dem Josua zur Seite gestanden hatte. Er war in der Nähe des Josuagrabes, das sich im Ghuweir (in der Gennêsarethebene) befand, begraben worden, und sein angebliches Grab war noch im Mittelalter ein heiliger Platz. Bei den Samaritern stand dieser Eleazar durch ihre ganze Geschichte hindurch in gefeiertem Andenken, und mit seinem Namen war die ganze Heiligkeit des samaritischen Hohenpriesterthumes durchgehends verknüpft. In griechischer Uebersetzung lautet Eleazar augenscheinlich Boêthos. Wir haben somit in dem seit den Tagen des ersten Herodes in den Tempeladel von Jerusalem eingedrungenen und bei den Judäern verhassten Boêthos-Hause nichts anders, als ein samaritisches Eleazar-Haus zu erkennen, das sich mit dem Uebergange zum Judäerthum die Anwartschaft auf die Hohenpriesterwürde in Jerusalem erwarb. Wird nun erzählt, Jesus habe einen Eleazaros von den Todten erweckt und dieser habe in Bêthania mit zu Tische gelegen, so kann dieser freilich nicht der altsamaratische Hohepriester gewesen und der Sinn nicht etwa der sein, dass Jesus das verschollene Hohenpriesterthum dieses Ahrônsohnes im Geist und in der Wahrheit wiedererweckt hätte, um als der vollendete Hohepriester, wie ihn die nachherige apostolische und kirchliche Anschauung auffasst, nun auch sich selber als das rechte Opfer darzubringen. Wohl aber könnte ein Glied jenes Boêthos-Hauses oder ein damaliger Priester Eleazaros verstanden sein, den Jesus für seine Sache gewonnen hätte. Denn auch die kirchliche Sage des zweiten Jahrhunderts macht den durch Jesus angeblich aus dem Grabe hervorgerufenen Lazaros zu

einem Priester, der sich nachher unter den Jüngern des Gekreuzigten befunden hätte.

Was sollte uns jedoch hier ein Priester Boêthos oder Lazaros nützen, da von einem Eingreifen desselben in den weitern Verlauf der Geschichte keine Rede ist? Es bedarf offenbar eines wirksameren Hebels, als er sich uns an der Hand dieser Verknüpfungen darbietet. Und in der That reicht uns die Zeitgeschichte einen bessern Schlüssel für die Person des Helfers, der beim Gastmahle in Bethanien mit zu Tische lag. Wir erhalten durch Josêfos Nachricht von einem unmittelbar vorm Paschahfeste des Jahres 37 stattgehabten Ereignisse, wodurch noch in der ersten Hälfte des Festes die Absetzung des Pilatus veranlasst wurde, den wir am Rüsttage zum Paschah in die Geschichte Jesu verflochten sehen.

Ein samaritischer Schwindler und Betrüger, der sich auf's Lügen gut verstanden hätte, liess sich herbei, als ein Jünger und Nachfolger Moseh's die Rolle eines Messias zu spielen, den die Samariter Thaheb oder Schaheb, d. h. den Wiederbringer nannten. Sie erwarteten nämlich von demselben die Wiederbringung der angeblich am Fusse des altheiligen Berges Garizim vergrabenen heiligen Gefässe, des Mannakruges, der Stiftshütte, der Priestergewänder und anderer zum heiligen Dienste gehörigen Geräthschaften. Mit der Wiederherstellung des alten wahrhaften Eleazar-Priesterthums sollte dann der Anbruch des messianischen Reiches erfolgen. Durch das Versprechen, diess Alles ins Werk zu setzen, verlockte der gedachte Schwindler einen Haufen Volkes, sich in Tirithana, d. h. in einem Gehöfte (tireh) Thana zu versammeln. Den von hier Ausziehenden schlossen sich auf dem Wege noch weitere Volkshaufen an, um nach dem Garizim zu ziehen. Von diesem Unternehmen hatte Pilatus noch rechtzeitig Kunde erhalten und kam demselben zuvor. Er liess

den Berg mit Sebastener Truppen besetzen und die dort sich versammelnden Volkshaufen angreifen. Ein Theil derselben wurde getödtet, ein anderer Theil in die Flucht gejagt, worunter sich auch des Unternehmens vorsichtiger Anführer befand, und von den Gefangenen wurden die Angesehensten hingerichtet.

Der Name des entsprungenen Schwindlers, der es auf die Wiederherstellung des Eleazar-Priesterthums abgesehen hatte, wird von Josêfos nicht genannt. Nach samaritischem Sprachgebrauche bedeutet aber „Eleazar" gerade dasselbe, wie „Thaheb oder Schaheb," den Wiederbringer. Nun erfahren wir von Josêfos bei anderer Gelegenheit, dass bei einem spätern Samariter-Aufstande zur Zeit des Landpflegers Cumanus um's Jahr 50 ein Freischärler-Hauptmann Eleazar aufgehoben wurde, der seit zwanzig Jahren, somit schon bei Lebzeiten Jesu, sein Wesen getrieben und die Umgegend der obern Jordanseen unsicher gemacht habe. Erkennen wir in diesem Abentheurer und Weglagerer den samaritischen Schwindler vom Jahre 37, so klingt zugleich der Name des Dorfes, von wo damals der Zug zum Garizim ausging, als ein Gehöfte Thana so auffällig an den Uferplatz Bê-thania bei der Mündung des 'Ammâs-Thales an, dass über die Einheit beider Ortsnamen kaum ein Zweifel aufkommen mag. Der Führer des Zuges nach dem Garizim brach also von dem Orte der Martha und Maria auf, wo sich Jesus befand. Und der Lazaros, den er sich dort von den geistig Todten zum Helfer erweckte, war der Freischärler Eleazaros, welcher ebendort im „Hause des verwickelten und schwierigen Unternehmens" seine Wegelagerer-Herberge hatte und von dort den abentheuerlichen Zug zum Garizim nach dem Weichbilde der Sebastener unternahm. Die Hülfe aber, die Jesus für sein eigenes verwickeltes Unternehmen von diesem, dem Pilatus verrathenen Zuge gewann, bestand in der ihm dadurch eröffneten Gelegenheit, mit

seinem unschuldigen Jüngerhäuflein mit in jenes Gedränge zu gerathen, und in der Aussicht, als ein Mitgegangener auch schliesslich mitgehangen zu werden.

Mit der Anknüpfung des letzten Ganges Jesu an das gleichzeitige messianische Unternehmen des samaritischen Schwindlers klärt sich das über dem letzten Lebenstage Jesu schwebende Dunkel auf und löst sich zugleich der gordische Knoten, der sich im Gantbuche der Evangelienforschung an die Person des angeblichen Verräthers Judas knüpft. Greifen wir jedoch vorerst noch um einige Tage zurück; denn wir stehen im Verlauf unserer evangelischen Erzählung noch beim Mahle, das in Bêthania am sechsten Tage vorm Paschah gehalten ward.

Am nächsten Tage, dem fünften vor Ostern, mag der geheimnissvolle Besuch stattgefunden haben, den Jesus dort von einigen Griechen empfing, die sich aus dem galiläischen Norden zur Festfeier nach Jerusalem begaben und den Meister im Vorüberreisen zu sprechen wünschten (12, 10 f.). Da ihre Unterredung mit Jesus durch Philippus und Andreas vermittelt wird, diese Jünger aber aus Bêthsaidan, dem am Westabhange des Hermôn gelegenen Gebirgsdorfe Siddâna, stammten; so ist zu vermuthen, dass jene Fremden die beiden Jünger als Landsleute von dorther kannten, somit griechische Bewohner der Hûleh-Ebene waren. Was der Gegenstand ihrer Unterredung mit Jesus war, erfahren wir zwar nicht ausdrücklich; aber der Inhalt der unmittelbar folgenden Reden Jesu lässt vermuthen, dass jene Griechen einen Versuch gemacht haben mögen, ihren Landsmann zu einer selbstthätigen messianischen Schilderhebung zu veranlassen, während Er dagegen in seinem Todesplane unerschütterlich bleibt. Die Worte vom ersterbenden Waizenkorne und vom Sohne der Hoffnung, die Rede von der falschen Liebe zum Leben (12, 25) und die Andeutung des Erzählers über das Verwirrtsein

Jesu in dieser Stunde, diess Alles lässt kaum eine andere Auffassung zu, als dass den Kühnen nun doch ein menschliches Bangen beim Gedanken an die letzte furchtbare Stunde überkam. Einer der Frühlingsgewitterschauer, die in dortiger Gegend so häufig sind, wird sich entladen haben, um jene Stimmung zu bekräftigen. Die Stimme vom Himmel, die sich als Donnergrollen kundgab (12, 28 f.), wird als bestätigendes Zeichen genommen, dass die Stunde der Verherrlichung des Gottessohnes nahe sei. In seiner selbstgenügsamen Zuversicht lässt der Mann der Hoffnung, dem dieses Himmelszeichen galt, dasselbe natürlich nur als ein um der Anwesenden und vielleicht eben jener Griechen willen geschehenes gelten. Er spricht: „Jetzt geht das Gericht über die Welt; sie wird verworfen (der Satan wird ausgeworfen); ich aber, wenn ich erhöht werde von der Erde, will Alle zu mir ziehen!" (12, 31 f.) Weder diese Andeutung auf seinen Tod will jedoch denen gefallen, die auf Jesus ihre messianische Hoffnung setzen und vom Messias glauben, dass er ewig bleiben müsse; noch verstehen sie die Bezeichnung, die Jesus von sich gebraucht, indem er sich „Sohn des Menschen," d. h. Sohn der Gottes-Hoffnung nennt. Unbekümmert um ihre Zweifel schliesst Jesus seine Rede mit den ihm geläufigen Worten und Wendungen vom Licht und den Kindern des Lichtes, gegenüber den in der Finsterniss Wandelnden (12, 35 f.). Ob die Zuhörer auch hier Miene machten, sich ihrer gewohnten Handgriffe zu bedienen, oder was sonst geschah; genug, Jesus hielt es für angemessen, sich zu entfernen und vor dem Volke zu verbergen, das weder seiner Predigt glauben, noch den Arm des Herrn erkennen wollte, der über dem Sprecher offenbar geworden sei.

Der Abendanfang des Rüsttags (14. Nisan) zum Paschahfeste war herangekommen. Die Stunde nahte, da Jesus beschlossen hatte, zu Gott zurückzukehren,

von welchem er gekommen sei. Aber seine treuen Sieben mussten dann allein in der Welt stehen. Und wenigstens von Fünfen derselben hatte er vor zwei Jahren beim Samariterbrunnen erfahren, wie viel ihnen noch vom Irdischen anklebte. Gleichwohl sollten sie die Träger der Frucht sein, die vom ersterbenden Waizenkorne ausgehen musste. Wie durfte der rechte Weinstock es versäumen, seine Reben zu reinigen, damit sie mehr Früchte bringen möchten? (15, 2f) Das fiel dem Todesmuthigen, den jetzt doch ein natürliches Beben vorm Tod erfasste, heiss auf die Seele! Sollten seine Genossen wahrhaft Theil an ihm haben, so musste diess durch eine sinnbildlich-bedeutsame Handlung in feierlicher Stunde bezeugt werden. Dieses Zeichen ihrer Reinerklärung (15, 3) geschah durch die Fusswaschung, die Jesus nach dem in Bethania-Emmaûs eingenommenen letzten Mahle vornahm. Der Umstand, dass er sich dabei entkleidete und nur mit einem Schurz umgürtete, stimmt zu der Oertlichkeit und zur Einrichtung jener mit Steinbänken rings versehenen Badebecken der „kalten Quelle.“ Den Sinn einer demuthsvollen Herablassung, die der sich Anfangs weigernde Petrus in der Handlung Jesu finden wollte, hatte dieselbe in den Augen Jesu gar nicht. Dem Sündlosen waren fünf Tage vorher von der huldigenden Maria die Füsse gesalbt worden; den erst noch für rein zu erklärenden Jüngern werden vom Meister die Füsse gewaschen, gleichwie sich die Priester Israêls vorm Eintritt ins Heilige des Tempels Hände und Füsse waschen mussten. Damit waren die Jünger im Wasser getauft (gereinigt); der Taufe mit dem Geiste mochten sie durch den Tröster theilhaftig werden, der nachher an die Stelle des Meisters treten sollte. Ein unverständlicher Rest bleibt freilich in der nachhinkenden Aufforderung Jesu enthalten, dass nach dem Beispiele des Meisters die Jünger unter einander eben dasselbe thun sollten.

Denn wie sollten diese sich selber gegenseitig für rein erklären? Dann wäre die Meinung Jesu wohl gewesen, dass nun auch jeder der Sieben fernerhin an Andern, die sich gläubig anschliessen würden, ebenso thun solle, damit sie am Sühnopfertode des Gottessohnes Theil haben könnten. Wie dem jedoch auch sein möge, genug dass während der übrigen kurzen Zeit, da die Sieben nun wiederum mit Jesus zu Tische lagen, das gewöhnliche Maass nüchterner Stimmung ausdrücklich durch die Worte ausgeschlossen wird, mit welchen der Evangelist fortfährt: „Als Jesus diess gesagt hatte, ward er im Geiste verwirrt, und bezeugte, dass Einer von seinen Jüngern ihn überantworten werde" (13, 21). Das ist nicht so zu verstehen, als hätte Jesus damit das Geheimniss verrathen, das ihm das Herz bedrückte; sondern es war ein Wink für den an der Brust des Meisters liegenden Jünger, welcher nach der Art, wie man um den Tisch lag, zugleich der einzige war, dem der Meister den Bissen reichen konnte. Der Busenjünger verstand den Wink. Er stand auf und ging in die Nacht hinaus, um die bereits vorbereiteten Anstalten einzuleiten, wodurch Jesus in die Folgen des vom samaritischen Abentheurer unternommenen Zuges zum Fusse des Berges Garizim so verflochten wurde, dass sein beabsichtigter Opfertod zu erreichen war.

Es war Judas, der diess einzufädeln übernommen hatte, derselbe Jünger, den die jüngere Ueberlieferung als Judas Thaddäus oder Lebbäus, d. h. als das Herzens- oder Busenkind bezeichnet (Mark. 3, 18. Matth. 10, 3). Erst diese jüngere evangelische Ueberlieferung hat den richtigen Busenjünger Judas von einem andern Judas als dem Manne aus Qariôth (Ischarioth) unterschieden und den Doppelgänger zum Scheusal eines Verräthers gestempelt, von welchem die evangelische Grundschrift nichts weiss und welcher als dieser Erzschelm nichtsdestoweniger ein im Zusammenhange der evangeli-

lischen Geschichte ganz unverständliches Räthsel bleibt. Von einem Verräther Jesu weiss weder der Apostel Paulus (1 Korinth. 15, 15), noch die Offenbarung des Jôannes (21, 14) bei Erwähnung der Apostel des Lammes. Nur von einem Ueberliefertwerden Jesu an die Obrigkeit spricht Paulus (1 Korinth. 11, 23) in denselben Ausdrücken, wie anderwärts (Mark. 1, 14. Matth. 4, 12. Joh. 3, 24) von der Gefangennehmung des Täufers die Rede ist. Auch das in beiden Fällen gebrauchte griechische Wort (παραδίδωμι) bedeutet stets nur „überliefern oder ausliefern", niemals aber „verrathen" (προδίδωμι). Den „Verräther" hat erst der Missverstand der jüngern evangelischen Ueberlieferung aus dem Manne gemacht, welchen sofort der fromme Eifer der Kirchenväter mit dem Sude frommen Abscheues besalbte. Erst durch die Hand des spätern Ueberarbeiters unserer Evangelienschrift sind bei den gelegentlichen Erwähnungen des Judas die Zusätze vom Sohn des Verderbens und von dem ins Herz desselben gefahrenen Satan eingeschwärzt worden. Bei unserm Evangelisten müsste schon der Umstand (18, 4 f.), dass Jesus sich selber der Schaar ausliefert, über den angeblichen Verrath des Jüngers den Stab brechen. Von einem Verrath im gewöhnlichen Sinne des Wortes könnte schon desshalb keine Rede sein, da Jesus keinen verborgenen Aufenthaltsort gesucht hatte, somit auch ein solcher denen nicht zu verrathen war, die ihn greifen wollten. Ein wirklicher Verrath von Seiten des Judas würde nur die eine Möglichkeit der Erklärung zulassen, dass dieser Jünger etwa in der Nachfolge des Gaulonäers Judas und selber als ein aus der Môabitischen Qariôth (Koreai) überm Tiberiassee stammender Gaulonäer, in seinem Meister den weltlichen König (6, 15) im Sinne des davidisch-messianischen Vorbildes zur Geltung zu bringen beabsichtigt und noch im letzten Augenblicke auf den Anhang, den Jesus unterm Volke besass, die Hoffnung des Gelingens gesetzt hätte.

Es wäre diess ein Verrath an der eigentlichen Meinung und dem ganzen Plane Jesu selber gewesen, welcher es auf nichts weniger als auf dergleichen abgesehen hatte. Der Jünger müsste dann der Ueberzeugung gelebt haben, dass jener Volksanhang bei der Verhaftung Jesu mit Gewalt zu Gunsten des galiläischen Messias einschreiten würde. Zu solcher Voraussetzung gibt jedoch unser Evangelium nicht den geringsten Anhalt. Jesus hatte vom Anfang seiner Titelrolle an die Absicht, den Tod eines Opfers zu sterben. Er bedurfte gerade im Kreise der Seinigen eines Helfers, um nicht wie ein Abentheurer aufgegriffen zu werden, sondern im Sinne seiner hochgebühnten Rolle vom Schauplatz abzutreten. Und Judas leistete ihm in verständnissinniger Treue diesen Liebesdienst, der diesem Jünger noch im zweiten Jahrhundert von einer christlichen Secte, die das Judas-Evangelium besass, als eine grosse und bewunderungswürdige That hoch angerechnet wurde. Mag also dieser Busenjünger (Thaddäos oder Lebbäos) Judas immerhin der Mann aus Qariôth genannt worden sein; so erfahren wir glücklicher Weise durch einen Schriftsteller aus der Zeit des Kaisers Julian, dass die vielgerühmten Karioten-Datteln gerade in derselben Jericho-Ebene, dem vielgepriesenen Becken des Tiberiassees, wuchsen, wo sich Jesus unmittelbar vor seinem Todesgange aufhielt.

Gerade nordwärts von dem lieblichen Uferplatze, wo Jesus in der stillen Häuslichkeit der Schwestern Martha und Maria die letzten Tage seines Lebens verbrachte, glänzte ihm als der Leuchtthurm für das ganze Galiläer- und Gaulonäerland im wundervoll klaren Licht einer morgenländischen Vollmondnacht, am Rüsttagabend zum Paschahfeste, mit ihren weissen Mauern und Zinnen die Stadt des hohen Liedes entgegen. In gleicher Meereshöhe mit dem Oelberg und noch beträchtlich höher gelegen, als Jerusalem, zeigt das Weichbild von Safed (Sefeth) in seinen landschaftlichen Zügen das

gerade Gegentheil von der neujudäischen Tempel- und Priesterstadt. Von frischen Matten, die auch in der Sommersmitte ihr Grün nicht einbüssen, von blühenden Gärten und quellenreichen Thälern, üppigen Feldern auf der fruchtbaren Hochebene, von Oelbaumpflanzungen und Weinbergen an den Berglehnen, von Myrthen- und Granatenhainen in den malerischen Schluchten rings umgeben, bietet die „Stadt auf dem Berge" selbst von ihrem Kastell aus wenigstens in südlicher und östlicher Richtung eine der schönsten Fernsichten im heiligen Lande dar. Nur im Nordosten hindern den vollständigen Rundblick zwei Anhöhen, und nach Westen begrenzt in einer Entfernung von wenigen Stunden das Germakgebirge den Horizont und benimmt die Aussicht nach der Meeresküste. Darum vorwärts, Wanderer, auf jenen Doppelhügel, der sich kaum weiter als eine Viertelstunde nordostwärts von der Stadt, halbwegs zum Dorfe Benîth, wie eine Brustwehr erhebt. Hier stehst du, auf dem trümmerbedeckten nordwestlichen Gipfel nahezu 4000 Fuss überm Wasserspiegel des Tiberiassees, und hier magst du dem Geieradler gleich, der sich vor deinen Augen vom Wipfel einer alten Steineiche erhebt, über das grüne Hügelland und den blauen Rauch der umliegenden Dörfer hinaus nach allen Seiten ungehemmt deine Blicke in die Näh' und Ferne schweifen lassen.

Dort auf den Safedhügeln war in frühern Zeiten der biblischen Geschichte der vielgepriesene Hochsitz der „Tochter Schomrôn", welcher vom Profeten (Jeremia 22, 6) als das „Galaad der Sychemiten" für den Anfang des Libanôn genommen wird. Und noch im Mittelalter nennt ein Schriftsteller anstatt des Dorfes von Sefeth, wo zu Ende des sechsten Jahrhunderts der heilige Rock gefunden wurde, die Stadt der Galathea, was augenscheinlich auf jenes Galaad zielt. Die von so manchem Eroberer umworbene alte „Mutter in Israël", die stolze Krone der Trunkenen Efraîms (Jesaias 28, 3) war, als

die auf der Höhe der Berge des Josêfssegens (1 Mosis 49, 22) Ragende (Sûnamîth), das Gebiet der Stadtkönigin gewesen, die sich in den Tagen Sanherîb's der Aethiopenkönig Tharraqah als seine Taube ausersehen hatte. Zur Zeit des jugendlichen Herodes in gleichem Sinne als die „gipfelreiche" Stadt der Gabinier bezeichnet, war sie nachher vom König Herodes aus ihrer Verwüstung durch das Erdbeben des Jahres 31 v. Chr. stolzer und schöner denn zuvor als Samareia-Sebaste wieder erstanden. Der ganze nördliche Hügel, welcher heute die an das Kastell angeklebten Häuser der Judenstadt trägt, war in älterer Bibelzeit die Stadt 'Ai (Gai) des 'Aibal- (Gaibal-) Berges gewesen. Hier war die Heimath von Herodes erster Gemahlin Malthake, der samaritischen Mutter des Herodes Antipas, und der Hügel war von Herodes mit jenen breiten und gewölbten römischen Befestigungsmauern umgeben worden, durch welche die noch heute erkennbaren Wendeltreppen zum Kastell hinauf führten. Innerhalb eines heiligen Hofes prangte hier auf der Höhe der dem Kaiser Augustus geweihte Tempel, der uns noch heute im Innern des Kastells als ein grosses sechseckiges Saalgebäude entgegentritt, das durch eine weite Kuppelöffnung sein Licht von Oben empfängt und im Innern der Mauern mit Nischen für Bildsäulen, sowie mit kleinen Nebenkammern versehen, in spätern Zeiten als Kirche diente, in welcher die angeblichen Gebeine des Täufers Jôannes beigesetzt waren. Theater und sonstige Göttertempel befanden sich auch in andern Theilen der Stadt. Jener Kaisertempel aber konnte sich allein mit dem Jahwehtempel messen, der auf dem südlichen Garizimhügel lag und in den Augen der griechenfreundlichen Samariter an göttlicher Ehre, dadurch Nichts einbüsste, dass er für die ebenso feinen und geschmackvollen, als duldsamen Griechen als ein Heiligthum des gastlichen Zeus galt. Um die seit der Zerstörung dieses Tempels kahle Felsenspitze dieses

südlichen Hügels breitet sich heute amphitheatralisch das Ismaêliterviertel der Stadt aus.

Der Fuss dieses Garizim-Hügels der stolzen Hüterin des Seebeckens war das Ziel des Schicksalsganges Jesu. Auf den vom Meister erhaltenen Wink hatte sich nach dem beim Anbruche des Rüsttags gefeierten Mahle Judas in die Mondscheinnacht entfernt. Der Ankündigung der Verleugnung Jesu durch den Felsenmann Simon hatte der Busenjünger nicht beigewohnt. Aber die alte Handschrift unsers Evangeliums, welche im Mittelalter die Tempelherrn ihrem Johannes-Evangelium zum Grunde legten, enthielt die Bemerkung, dass Judas nach einer Weile zu Jesus zurückkehrte und dieser ihm mit dem Jüngerhäuflein folgte.

Von den Ammaûs-(Bethania-)Bädern bis zum Fusse des südlichen (Garizim-)Hügels von Safed sind vier Wegstunden, welche die wandelnden Acht in der angebrochenen Vollmondnacht zurückzulegen hatten. Ihr Weg führte sie von Ain-el-bârideh zunächst am Fusse des hier dicht beim Ufer hinziehenden Gebirges vorbei, bis sich bei Magdala die Gennêsareth-Ebene öffnet. Jesus verkürzte den wandernden Jüngern ihren Weg mit jenen Abschiedsreden, die uns unser Evangelium aufbewahrt hat. Er redet zunächst von den in seines Vaters Hause befindlichen vielen Wohnungen, wo er ihnen eine Stätte zu bereiten gehe. Dass er diess nicht in eigentlichem Wortverstande, sondern bildlich meinte, geht aus den sogleich folgenden Worten hervor. Der neugierige Thomas erkundigt sich nämlich nach dem Weg zu den fraglichen Wohnungen des Vaters und erhält den bündigen Bescheid: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, und Niemand kommt zum Vater, denn durch mich!“ (14, 6f). Man sollte denken, dass er nun wusste, woran er war. Aber ein eignes Verhängniss waltete auch in jener letzten Mondscheinnacht über den Jüngerseelen. Als Philippos den Meister

von seinem Vater reden hört, fragt er so unbefangen, als ob dies Wort so eben zum ersten Male aus Jesu Mund gekommen wäre: „Herr, zeige uns den Vater, so genügt es uns!“ (14 8f) War das nicht für Jesus eine Frage zum Verzweifeln? Und wer sieht nicht im Geiste den Blick und die Miene, womit Jesus seine Antwort begleitete? „So lange schon bin ich bei Euch, und du kennst mich nicht, Philippus! Wer mich sieht, der sieht den Vater! Wie magst du nun sprechen: Zeige mir den Vater! Glaubst du denn nicht, dass Ich im Vater bin und der Vater in Mir ist, und dass der Vater, der in Mir wohnt, die Werke thut, die Ich thue? Glaubst du Mir nicht, dass Ich im Vater bin und der Vater in Mir ist, so glaube mir wenigstens um der Werke willen!“ (14, 9–11)

An Dreien der Seinen, denen der Meister kaum erst so eifrig-vertrauensvoll die Füsse gewaschen hatte, musste er so bedenkliche Erfahrungen machen! Am Todesmuthe des angeblichen Felsenmannes hatte er seine starke Zweifel geäussert! Thomas kennt den Weg nicht, den der Sohn der Hoffnung zu seinem himmlischen Vater wandelt! Philippus will diesen unsichtbaren Vater mit eignen Augen sehen! Bittereres konnte Er nicht erleben, und der im Glauben an die Seinigen so Getäuschte bedurfte selber des Trostes, den er mit einem Scheideblick auf das „tiefgegründete Land Kafarnaûm“ seinen Begleitern verheisst. Für den Galiläer wie für den Samariter, welche beide die Gaumenlaute verwechselten, klingt das „Anmuthsdorf“ (Kafar-naûm) wie ein „Trösterdorf“ (Kafarnahûm), und so folgte beim Felspfade durch den Engpass bei der Minîeh-Herberge die Rede vom Tröster (14, 16ff), den der Meister für diese wunderlichen Sieben vom Vater erbitten wollte, den er bei sich wohnend wusste. Und der Geist der Wahrheit, den er unter diesem Tröster versteht, war nach den soeben von Thomas und Philippus gegebenen

Proben des Verständnisses den Jüngern nöthiger, als jemals während der zweijährigen Hoffnungslaufbahn, die Jesus hinter sich hatte. Der Geist der Wahrheit, den die Welt nicht sehe und kenne, solle in alle Zukunft bei ihnen bleiben, damit sie nicht verwaist seien, wenn er selber von ihnen genommen sein werde! Und wenn dann das gegenwärtig mangelnde Verständniss in Zukunft nachhinken werde, so ist dann auch in der künftigen Gegenwart dieses Geistes die Art und Weise begründet, wie sie den Scheidenden wiedersehen sollen und wie er in ihnen fortzuleben gedenkt (14, 19 f).

Beim Kastell 'Areimeh, welches dort überm schroffen steilen Ufer auf einem künstlichen Hügel gelegen, den Engpass von Kafarnaûm und die nach Safed und Damaskos führende Strasse beherrscht, wird sich den Wanderern als Neunter im Bunde der Christusgläubige galiläische Pharisäer Nikodêmos und als Zehnter auch Josef aus Arimatheia ('Areimeh) angeschlossen haben, um zur rechten Stunde die Beisetzung des Josêfssohnes bei den grünen Bergen des Josêfssegens zu besorgen. Zu den Missverständnissen jener drei Jünger, unter denen auch der Verleugner Petrus war, schien jetzt im weitern Verlauf der mondnächtlichen Gespräche sogar noch ein Missverstand von Seiten des Busenjüngers Judas hinzukommen zu sollen, der es nicht begreifen kann, wie sich Jesus gerade im letzten Augenblick nur den Jüngern und nicht auch der Welt offenbaren wollte. Glücklicher Weise war es nur ein beim nachmaligen Verfasser des Evangeliums leicht erklärlicher vorübergehender Zweifel. Er wird von Jesus mit dem vertröstet, was Judas unter den Jüngern am Besten verstand, mit der Liebe, wodurch die Jünger der Einkehr des Vaters und Sohnes in ihren Seelen gewiss sein würden (14, 22—24). Darum hat es auch dieser Busenjünger für keinen Verrath an seinem Herrn gehalten, der Welt das ganze und volle Geheimniss des

Gottessohnes mitsammt dem Todesplane zu verrathen und in einer Weise zu verrathen, dass daran sogar die Kritik des neunzehnten Jahrhunderts ihr Genüge haben mag.

Im Vorüberwandeln bei den Weinbergsgestaden des Sees trägt Jesus die andere Abschiedsrede vom Weinstock und den Reben (15, 1—19. 23—27) vor, die wiederum mit dem zu sendenden Tröster, dem Geiste der Wahrheit schliesst, von welchem nach dem Zeugnisse des Täufers Jôannes der nachfolgende Grössere zeugen sollte, dessen eigne Taufe zum Tode nun näher und näher rückte. Die Mattigkeit der Seele, die den Sprecher heimsuchte, liegt wie Blei auf dieser letzten Rede; denn die beiden im 16. und 17. Kapitel folgenden Reden sind Zuthat des Ueberarbeiters. Der Mangel neuer Gedankenzufuhr verräth sich im Wiederholen der altbekannten Wendungen und im wiederkehrenden Betonen der Liebe. Angesichts jener Enttäuschung Jesu über die Verständnisskraft seiner Getreuen empfindet es der Leser nicht ohne Wehmuth, wie wenig diese die Voraussetzung rechtfertigen, womit Jesus sich selber das ihn überkommende Gefühl der Verlassenheit hinwegzutäuschen sucht, dass die Jünger nicht mehr Knechte, sondern ihm vielmehr Freunde seien.

Auch Judas hatte diesen Reden beigewohnt, nach dessen Vollendung Jesus den Rubikon seines Verhängnisses, den Qedar-Bach überschritt. Die Wanderer waren zum obern Ende des heutigen Wâdi 'Ayûn-el-'abbâsy oder des lavaschwarzen Thales gelangt, welches mit jenen schwarzen Basaltblöcken und feinkörnigem vulkanischem Tuff, den stummen Zeugen einstmaliger vulkanischer Erschütterung übersäet ist, in denen die Volksmeinung sinnig die versteinerten Thränen erblickt, die einst der Erzvater Jaqôb über den Verlust seines Sohnes Josêf geweint hätte. Und ebendort war beim Khân Gubb-Jussûf der Josêfsohn an der Grube vorüber-

gekommen, in welcher nach der Landesüberlieferung einst Josêf von seinen Brüdern verkauft worden wäre. Aus dem obern Ende des 'Abbâsy-Thales traten die Wanderer unweit der Mäuseburg ('Achbârah) in ein enges und tiefes Seitenthal, welches das steile waldige Tafelland der grasigen Hochebene von Dothaim durchbricht, wo heute die Nachkommen der biblischen Qedar-Söhne ihre schwarzhaarigen Wandelzelte aufgeschlagen haben und wo zur Zeit Jesu noch ebenso, wie in den Tagen Jefthah's, alljährlich durch die Wälder die wehmüthige Klage der Mädchen erschallte, die das Andenken an die geopferte Jungfrau feierten, welche in den Myrthenhainen der Efraimssöhne (Zacharia 1, 8. Richter 1, 35 LXX) ihre Myrthe nicht fand. Jenes kurze Thälchen mündet westwärts in das von Norden nach Süden ziehende Hamrâ- oder Ahmar-Thal der alten Hemôrsöhne von Sychem. Bei einer jetzt von Heerden vielbesuchten schönen Quelle befindet sich ein Lustgarten von Granatbäumen. Aus der Mündung einer jetzt verfallenen Höhle dringt der lustige Born hervor, der heute die Kahal- oder Kehâly-Quelle heisst. Und gerade bei dieser Quellenhöhle sollen nach der Sage der heutigen Juden von Safed die Geräthe des Tempels verborgen sein, und westwärts über diesem Thale lag beim heutigen Ismaêliter-Quartier von Safed der altheilige Garizimberg, bei dessen Fuss auch jener samaritische Abentheurer die Tempelgeräthe aufzeigen zu wollen vorgab.

In gedachtem Lustgarten von Granatäpfelbäumen erkennen wir den Garten, wohin Jesus mit seinen sieben Säulen jetzt gelangt war. Eben diesen Garten (ganneth) bezeichnet uns der alte lateinische Uebersetzer unsers Evangeliums (19, 13) mit dem Namen „Gennatha" statt „Gabbatha" zugleich als den Platz des Richterstuhles, den Pilatus einnahm. Und ebendort befand sich noch anderthalb Jahrzehnte nach dem Tode Jesu beim samaritischen Dorfe Lydda (Diospolis), dem nachmaligen Dorfe

Lud, der Stuhl des Prätors Ummidius Quadratus, wo dieser die Samariter verhörte. Obwohl die jüngern Evangelien den fraglichen Platz in die Umgebung von Jerusalem verlegen, so haben sie doch mit dem Namen Gethsêmani (Garten des Feldzeichens) richtig das Standquartier der bei der Prätorswohnung befindlichen Cohorte von Sebaste-Asuada bezeichnet.

Die alte Handschrift, nach welcher die Templer ihr Johannes-Evangelium bearbeiteten, hat auch hier den Zusammenhang der Erzählung durch die Zwischenworte ergänzt: „Da nun Judas den Meister dort (im Garten) wusste" — nahm er die Cohorte und Diener der Hohenpriester und Pharisäer mit sich und kam — ob wirklich in der Vollmondnacht mit Fackeln und Lampen, mag dahingestellt bleiben — an jenen Ort zurück (18, 2. 3.) Die Anwesenheit von Dienern der Hohenpriester und Pharisäer kann uns im Weichbilde der Samaritervorstadt Lydda (Diospolis), der nachmals vielberühmten Rabbinenstadt Lud, nicht befremden, da dieselbe seit den Makkabäerzeiten eine der Enclaven der galiläischen Judäer-Ansiedelungen war und die Hohenpriester nur überhaupt den saddukäischen Tempeladel von Jerusalem vertreten, der ebenso wie die Pharisäer überall im Judäerlande ansässig war. Dagegen erklären sich die unter einem Oberst-Hauptmanne stehenden tausend Mann (Cohorte) aus dem von Jesus absichtlich benutzten Einschreiten der Sebastener Truppen des Pilatus gegen den samaritischen Abentheurer, welcher in derselben Mondscheinnacht mit seinen Volkshaufen zum Fusse des Garizim vorgedrungen war.

Dass sich der ihnen vom Helfer Judas bezeichnete Nazôräer Jesus mit gelassener Unbefangenheit selber vorstellte, erklärt hinlänglich die Verblüffung der zu seiner Verhaftung berufenen Schaar, die statt eines friedfertigen und völlig waffenlosen Mannes vielmehr einen der Anführer des Auflaufes erwarten mussten. Sie

hatten sich, scheint es, bereits an dem ohne Frage nicht so zuversichtlich gelassenen Jüngergefolge Jesu zu vergreifen gesucht. Daher die wiederholte Erklärung Jesu: „Ich hab's euch gesagt, dass Ich's bin; suchet ihr denn mich, so lasset diese gehen!" Als nun der eilfertige Petrus einem ihm zu nahe gekommenen Diener des Hohenpriesters mit dem Schwerte das Ohr abzuhauen sich erdreistete, war Jesus über die Verblendung des Jüngers, der nicht begriff, dass ja sein Meister verhaftet sein w o l l t e, in solchem Maasse entrüstet, dass er ihm das Schwert einzustecken befahl und seinem Zorn in den Worten Luft machte: „Soll ich etwa den Kelch nicht trinken, den mir der Vater gegeben hat?" Der Voreilige, der so augenscheinlich den Sinn und die Meinung seines Herrn verleugnet hatte, wird natürlich sofort von den Häschern ergriffen und abgeführt. Er wird gefragt: „Bist du nicht einer von seinen Jüngern?" Er verleugnet den Herrn nun auch mit ausdrücklichen Worten. Er wird als ein mit den Waffen in der Hand Abgefasster in die Prätorswohnung gebracht, wo die Cohorte ihr Standquartier hatte, und einer der hohenpriesterlichen Diener spricht zu ihm: „Sah ich dich nicht im Garten bei Ihm?" Und zum dritten Male leugnete der Felsenmann (Kêfâ oder Kaifâs) die Thatsache seiner Gemeinschaft mit dem Nazôräer, und alsobald krähte der Hahn! So war die Voraussage des Herzenskündigers erfüllt, der die Seinen besser kannte, als sie meinten.

Der Morgen also brach bereits an, und Jesus selber wurde zu Kêfas (Kaifas), d. h. zu Petrus in's Prätorium abgeführt, wo der Untersuchungsrichter (kaiâfeh oder qaîfeh) seines Amtes zu warten hatte. Von einem Verhör Jesu vorm jüdischen Hohenpriester Josêf, genannt Kaifas, weiss unser Evangelium Nichts. Nur Judäer überhaupt, und solche gab es in Galiläa überall, sind es, die den angeblichen Uebelthäter bei dem aus seinem Palaste

tretenden Pilatus verklagen. Aber der samariterfreundliche Landpfleger kannte bereits seine zehn Jahre lang allzugut die Art und das Gebahren der Judäersippe, als dass er viel Gewicht auf ihre Anklage gelegt hätte. Sie hatte bei ihm im Gegentheile gerade die Wirkung, dass er den Angeklagten mit günstigen Augen zu betrachten und aus den Händen der Judäer zu retten geneigt war. Da er wusste, dass sie kein Todesurtheil zu sprechen berechtigt waren, durfte er sie getrost mit der Aufforderung verhöhnen, ihren Verklagten nach ihrem Gesetze zu richten.

Da Pilatus mit der messianischen Bedeutung des von jenem samaritischen Abentheurer veranlassten Volksauflaufes bekannt war, so war seine Voraussetzung begründet, dass der gleichzeitig von den Judäern bei ihm verklagte Jesus es auf etwas Aehnliches abgesehen habe, wie der von seinen Truppen versprengte Samariterhaufen. So erklärt sich einfach die Frage, die Pilatus in der Prätorswohnung an Jesus selber richtete, ob er der König der Judäer sei? Ein einfaches Nein! hätte den Gefragten kurzer Hand, der Wahrheit gemäss, beim Landpfleger gerechtfertigt. Denn als ein messianischer König nach davidischem Vorbilde hatte ja Jesus nicht gelten wollen. Der Prätor verlangt von ihm zu wissen, was er gethan habe und wesshalb ihn sein Volk und die Hohenpriester überantwortet hätten? Jesus umgeht eine klare und bündige Erklärung, indem er versichert, sein Reich sei nicht von dieser Welt, sonst würden seine Diener darob kämpfen, dass er den Judäern nicht überantwortet würde. „Also ein König bist du?" fragt Pilatus. „Du sagst es! antwortet Jesus; Ich bin ein König und bin dazu in die Welt gekommen, dass ich für die Wahrheit zeugen solle, und wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme!" Was wusste der nüchterne Römer mit einem solchen Gedankenkönigthum anzufangen? Er wusste nun schon genug, wie er

mit dem ihm überantworteten Manne daran war. Mit der höhnischen Frage, „Was ist Wahrheit?“ wandte er ihm den Rücken, und die umgebenden Krieger verstanden die Scene. Der König der Wahrheit wurde ihnen zur Geisselung übergeben, und sie machten sich ein Vergnügen daraus, dem König im Reiche der Wahrheit eine Dornenkrone aufzusetzen und einen Purpurmantel anzulegen. Sie bedienten ihn mit Backenstreichen unter dem Rufe: „Sei gegrüsst, du König der Judäer!“

Pilatus meinte, den Gegnern volle Genugthuung damit gegeben zu haben, dass er ihnen den Angeklagten in solchem Aufzuge mit den Worten vorführen liess: „Seht den Menschen!“ Mit einer solchen Komödie waren indessen jene keineswegs zufriedengestellt. Sie verlangen, dass er gekreuzigt werde. Der vornehm gleichgültige Römer versucht sie von Neuem damit abzuspeisen, dass er ihnen höhnisch zurief, sie möchten ihn nur kreuzigen, er selber halte ihn für unschuldig. Er wusste ebensogut, wie jene selbst, dass sie's nicht durften. Jetzt erst rücken sie mit ihrer Herzensmeinung heraus, dass sich der Angeklagte für den Sohn Gottes erklärt habe, worauf nach ihrem Gesetze der Tod stehe. Das macht nun endlich auf den abergläubischen und feigen Römer einigen Eindruck. Er kehrt abermals in die Prätorswohnung zurück, um den sonderbaren Verklagten in aller Form in's Verhör zu nehmen! Aber der Purpurmantel und die Dornenkrone hatten bei diesem nicht die Stimmung hervorgebracht, in welcher er geneigt hätte sein können, dem höhnischen Römer auf dessen peinliche Frage: „Von wannen bist du?“ klaren Bescheid zu geben. Erst als dieser dem Schweigenden droht, dass er die Macht habe, ihn kreuzigen zu lassen, lässt er sich zu der stolzen Antwort herbei: „Du hättest keine Macht über mich, wäre sie dir nicht von obenher gegeben!“ Des Gefangenen hoher Muth macht einigen Eindruck auf die feige Sclavenseele. Aber die Geneigt-

heit des Landpflegers, den Angeklagten loszugeben, brach sich an der Drohrede der Judäer: „Lässest du diesen los, so bist du des Kaisers Freund nicht; denn wer sich zum König macht, der ist wider den Kaiser!" Diess gab den Ausschlag. Jetzt erst schickt er sich zu einem regelrechten Amtsverfahren an. An dem Platze des Hochpflasters (Gabbatha) nimmt der Prätor auf dem Mosaikboden bei Lydda, wo später Ummidius Quadratus sass, seinen Gerichtsstuhl ein. Es war um die Mittagsstunde am Rüsttage (14 Nisan) des Paschahfestes. Mit dem Rufe: „Siehe, euer König!" reizt er von Neuem die Wuth der Judäer zu dem Ausrufe: „Weg, weg! Kreuzige ihn!" Auf die Frage: „Soll ich euern König kreuzigen?" riefen die hochpriesterlichen Herrn vom Tempeladel: „Wir haben keinen König, als den Kaiser!"

Sofort wurde ihnen Jesus zur Kreuzigung überlassen, welche durch die Kriegsknechte zu vollziehen war. Der Verurtheilte trug selber das Kreuz, daran er hängen sollte, nach der von den Landeseingeborenen Golgotha genannten Schädel-Stätte. In den beiden Mitgekreuzigten werden wir zwei Rädelsführer des von Pilatus unterdrückten samaritischen Volksauflaufes zu erkennen haben. Die Worte „Jesus der Nazôräer, der König den Judäer" standen überm Kreuze Jesu. Die vier Kriegsknechte, die das Geschäft abgethan hatten, vertheilten seine Kleider in ebenso viele Theile und verloosten unter sich den von oben her durchaus gewebten ungenähten Rock des Josêphsohnes. Obwohl diese Krieger, sie müssten denn unter der römischen Besatzung von Sebaste selber Samariter gewesen sein, von den Psalmen der Hebräer Nichts wussten, meint doch unser Evangelist in jener Verloosung die Worte des heiligen Dichters (Psalm 22, 19) erfüllt zu sehen: „Sie haben meine Kleider unter sich getheilt und über meinen Rock das Loos geworfen!" Ein anderer Umstand ist dagegen dem Evangelisten

entgangen. Durch eine wunderliche Verkettung der Umstände ist es nämlich gekommen, dass dieser Ausgang des Lebens Jesu das Gegenbild dessen war, was nach der biblischen Erzählung auf dem Berge der alten Stadt 'Ai (Gai) einst Josua an dem besiegten König dieser Stadt gethan hatte. Er liess ihn an ein Doppelholz hängen, woran er bis zum Abend blieb. Da aber die Sonne untergegangen war, gebot Josua den Leichnam vom Holze zu nehmen und in die Grube zu werfen, und sie setzten darauf einen Haufen Steine bis auf diesen Tag. So erzählt das Josuabuch. (8, 29. LXX.) Der Platz blieb offenbar für alle Zeiten die Hochgerichtsstätte von Samaria-Sebaste. Und sie wurde demnach auch die Schädelstätte oder „das göttliche Hochpflaster von Golgotha," auf welchem der Heiland der Welt sein Leiden erduldete. Denn noch im zwölften Jahrhundert wusste, unbekümmert um die lateinische Mönchsüberlieferungen von Jerusalem, der kretische Pilgerreisende Phocas diesen Platz im Norden von der bei Sebastê gelegenen Neustadt (Neapolis-Sychem), also beim heutigen Dorfe El-Dhaharîeh gelegen und nahe dabei den Platz, der einst von Jaqôb seinem Sohne Josêf zugetheilt worden war. Dort also werden künftige Reiseforscher die Schädelstätte Jesu sicher auffinden, auch ohne dass eine neuchristliche Kaiserin als den Preis frommen Betrugs eine neue „Kreuz-Erfindung" daran knüpfte!

Beim Kreuze Jesu standen seine Mutter und die Schwester seiner Mutter, Maria des Klôfas Weib und die Magdalenerin Maria. Bei der Mutter stand der Jünger, den Jesus lieb hatte. Da spricht Jesus zur Mutter: „Weib siehe! dein Sohn!" und zum Jünger: „Siehe, deine Mutter!" Der Jünger verstand des Meisters Vermächtniss und nahm jene von Stund' an zu sich. Der warme Zauber des Lebens fiel allgemach von den Zügen des Todtmüden. Aber nach jenen herzgewinnenden

Lauten gedachte er noch der Schrift, die er mit seinem Lebenswerke ganz zu vollenden gewillt war. Damit beim Sterben des Gottessohnes noch das Wort eines heiligen Sängers erfüllt würde, (Psalm 69, 22) den zu seinem Durste der Essig tränkte, rief er vom Kreuz herab: „Ich dürste!" Ein mit Essig gefüllter Schwamm ward ihm gereicht, und nachdem er den Essig empfangen hatte, neigte er sein Haupt und gab seinen Geist auf. Unser Evangelium kennt nicht das falsche Wort getäuschter Hoffnung, das ihm die jüngern Evangelien in den Mund legen: „Mein Gott, warum hast du mich verlassen?" Sein Gott verliess ihn nicht, und er fiel bis zum letzten Athemzuge nicht aus dem Himmel heraus, den er sich im Traume seines Lebens geschaffen hatte. Seine innere Welt blieb in der Bezauberung, die sich als ein von der Einbildungskraft gewebter Schleier über seinen Geist ausgebreitet hatte!

Sein eignes Werk war vollbracht, und nur das seltsam fremde Jüngerpaar hatte noch das Letzte zu thun, den vielgeliebten Todten zu begraben. Der Mann vom Gennêsareth-Kastell 'Areimeh, Josêf von Arimathia, erhielt von Pilatus die Erlaubniss, den Leichnam Jesu vor Anbruch der Nacht vom Kreuze abzunehmen, und der christusgläubige galiläische Rathsherr Nikodêmos half ihm dabei. Sie hatten ja den vom Meister gewollten und mit Absicht herbeigeführten Tod vorhergewusst, und der reiche Nikodêmos, welcher nach der Rabbinensage später in der südlichen Umgebung der Gennêsareth-Ebene bei den Balsamgärten zu Maôn (Qalath-ibn-Mâan) wohnte, hatte nicht weniger als einen Centner Salbe, die aus Myrrhe und Aloë gemischt war, bereit gehalten, um nach landesüblicher Weise den heiligen Leib fürstlich einzubalsamiren. Der Einbalsamirte war ohne Frage wirklich todt. In einem bei der Hochgerichtsstätte gelegenen Garten, dem altheiligen Josêfsfelde der Jaqôbssöhne bei Sychem, legten sie ihn in ein bereitgehaltenes

neues Felsengrab. Um den Platz dieses Grabes, worin der wundersame Josêfssohn zum unerweckIichen letzten Schlafe gebettet ward, hat uns das Schicksal unerbittlich gebracht, und die späte Nachwelt mag nicht mehr erfahren, was man in den Tagen der Kaiserin Helena längst nicht mehr wusste. Drei Jahrhunderte waren damals vergangen, ehe der in doppelter Täuschung befangene fromme Wahn an einem entschieden falschen Platze mit Gewalt das Grab des Herrn ermitteln wollte, das unwiderruflich verschollen war!

Zweites Buch.

Inhalt.

Zweites Buch:

Das Senfkorn des Glaubens und der weltgeschichtliche Wunderbaum des Evangeliums.

I. Das Aergerniss am Kreuz und das Paulus-Evangelium.

Seite 3—67.

II. Die neue Siônsstadt auf den Trümmern von Jerusalem und das Markus-Evangelium.

Seite 68—104.

III. Das Matthäus-Evangelium und das Wuchern der Sage und Dichtung in den Nachsprossen des evangelischen Schriftthums.

Seite 105 — 164.

IV. Der Same der Kirche und der Feind im Weinberg des Herrn.

Seite 165—187.

Zweites Buch.

Das Senfkorn des Glaubens und der weltgeschichtliche Wunderbaum des Evangeliums.

Es sei denn, dass das Waizenkorn in die Erde falle und ersterbe, so bleibet es allein; wo es aber erstirbt, so bringt es reiche Früchte.

Ev. Johannis 12, 24.

I.

Das Aergerniss des Kreuzes und das Paulus-Evangelium.

Die Rose am Kreuze. Die Nachwirkungen des geliebten Todten. Die Männer aus allem Volk am Pfingstfeste. Der erste Blutzeuge und die Bekehrung seines Verfolgers. Ein verrückter Kaiser als sichtbarer Gott auf Erden. Die Mahnung des neuen Salomôn an die Tyrannen. Die Botschaft von der Gerechtigkeit aus dem Glauben an den Gekreuzigten. Die Rechtfertigung des Gott-Besessenen wider die Anklage seiner Gegner. Das Evangelium vom Reiche Gottes auf der Fahne des pharisäischen Schriftgelehrten.

Mit der Grablegung schloss die evangelische Grundschrift. Die Felsengruft hatte den Leib Jesu aufgenommen, und der Rest der Geschichte ist Schweigen, das erst der spätere Erweiterer des Evangeliums brach. Aber das Grab ist ja der Ort, wo der Mensch eben nicht mehr ist, der daselbst anscheinend in seinem letzten Schlafe ruht. Das schlagende Herz der Ueberlebenden, die den Todten beweinen, ist sein einzig wirkliches Grab, die wahre Ruhestätte des unvergesslich Fortlebenden. Und von hier geht allein auch die letzte Ehre aus, die dem Gedächtniss des Hingeschiedenen gezollt wird.

Es hat zwei Jahrzehnte gewährt, bevor Jesus das lebendige Denkmal erhielt, worin er in seiner wirklichen Geistesgestalt auf die Nachwelt kam, um bis heute als der mit mehr als königlichen Ehren gekrönte Sterbliche zu erscheinen, welcher von der ärmsten Hütte bis zu den Stufen der Throne die Welt wie mit Zaubersprüchen unter seinen Willen beugte und ebenso oft auf bluttränkten Schlachtfeldern, wie auf den stillen Hochalpen des Gedankens über die Geschicke der Menschen entschieden hat.

Dieses lebendige Denkmal Jesu ist des Busenjüngers Evangelium in seiner ursprünglichen Gestalt. Ohne die entstellenden und verwirrenden Zuthaten von späterer Hand, welche durch eine sorgfältige Prüfung ausgeschieden werden, erscheint dasselbe wie aus Einem Gusse als ein Werk von jener stolzen Art, wie sie uns sonst nur die bildende Kunst in ruhiger Klarheit und gediegener Gestalt vorführt. Vor dieser evangelischen Grundschrift steh' und bekenne, dass diese das zarte und unvergleichliche Schriftwerk wirklich ist, welches mit dem frischen Schmelz ewiger Jugend seine Wirkung selbst dann noch auf den Leser ausüben muss, wenn der letzte Gläubige begraben sein wird, der sich in einer nüchtern gewordenen Welt zum Namen des Gottessohnes bekennen mag.

Der in des Erzählers Augen zweifellose Glanz der Göttlichkeit seines Helden braucht von der Fabel keinen falschen Schimmer zu borgen. Ohne mit einer wunderbaren Vorgeschichte zu prangen, die zwischen Himmel und Erde spielt, lässt der Evangelist seinen sechsundvierzigjährigen Nazoräer geradewegs auf den Schauplatz treten, wohin derselbe durch seine himmlische Vollmacht gestellt war, und der Held wandelt sofort durch seine zwei letzten Lebensjahre mit bedächtiger Eile durch die stumpfe Welt zur Kreuzesschwelle. Beweise für eine über jede Erweisbarkeit hinausliegende Sache verschmäht der Erzähler. Es steht ihm unerschütterlich

fest, dass sein Meister der vom Himmel herabgekommene Gottessohn ist, und er weiss, dass es einer solchen ausserordentlichen Erscheinung gegenüber keine andere Freiheit gebe, als die anerkennende und sich hingebende Liebe.

In dem ebenso aufrichtigen, als starken Glauben, womit der Evangelist das himmlische Geheimniss als eine Geschichte mittheilt, die ohne Zeugen nur allein im Bewusstsein des Helden verbürgt ist, liegt auch die Quelle ihrer Kraft, die aus den starken Gefühlen entströmt, welche der Meister in seinem Dolmetsch erregt hatte. Der feierliche Ernst, womit dieser in seiner innigen Anempfindungsgabe beflissen ist, den Glauben an den fleischgewordenen Gottessohn auch im gleichgestimmten Leser zu erwecken, bringt jenen zauberhaften Eindruck von der Wirklichkeit eines Unbegreiflichen und Unfassbaren hervor, als sei dieses die selbstverständlichste Sache von der Welt. Diese Sache, die Gottessohnschaft des sich hinopfernden Nazôräers, ist der Gegenstand der grossen und einzigen Liebe des Jüngers, deren gelassene Aufrichtigkeit und stille Gluth jenen weihevollen Zauber über das Buch ausgegossen hat, den auch solche Leser empfinden mögen, welche diese Liebe nicht theilen und durch sie nicht zum Glauben an den Gegenstand derselben geführt werden. Und unter dem Banne dieses Eindruckes begreift man wenigstens, wie von der auf diesem Herde lodernden Flamme Sinn und Einbildungskraft gleichgestimmter Leser so mächtig durchglüht werden können, dass sie das Irdische und Endliche als werthlose Schlacken von sich werfen mögen, um sich im Thau des Himmels zu baden, den das Geistes-Auge hier geöffnet sieht.

Indem wir den Anwart der Gottessohnschaft zugleich in der zum Brennpunkt gesammelten Leidenschaft seiner Liebesopferthat, alles Widerstreites ledig, selber als ein lebendiges Kunstwerk vor den Augen der

Zuschauer auf der Bühne der Handlung erblicken, gemahnt uns der über die Darstellung ausgebreitete Stimmungston wie die ruhig sanfte Strahlung der untergehenden Sonne, durch deren tiefen Stand das aufgerichtete Kreuz bis in die Anfänge der Bahn des Helden rückwärts seinen Schatten wirft. Abgesondert von der umgebenden Welt tritt das Bruchstück dieses zweijährigen Lebens in streng gegliedertem Maass und vollendeter Rundung vor den Betrachter. Nur dem oberflächlichen Blicke mag es scheinen, als ob sich das Lebenslied vom Gottessohne nur einförmig vom Anfang bis zum Ende wiederholte. Immer wechselvoll verändert lässt es der Evangelist vielmehr so ertönen, dass bei jedem Wechsel des Schauplatzes stets zugleich eine neue Wendung eintritt und an jedem einzelnen Punkte der Erzählung auch immer die Wirkung des Ganzen hervorgebracht wird. Beim Bêthanien-Quell am Leddânstrome, wie am Bêzatha-Teich in Jerusalem; auf dem Eroberungszuge der Jüngergewinnung in der galiläischen Qanâ-Ebene am Hûlehsee, wie bei der Jaqôbsquelle am Teich der Samariterin; in den Tempelhallen der Siônsstadt, wie im Bethause von Kafarnaûm, auf dem Gaulanäischen Berge der Brotspende, wie beim nächtlichen Seesturme auf dem galiläischen Meere; bei der Salbungsweihe zu Ammaûs-Bêthania, wie beim Vermächtniss unterm Kreuz: in allen diesen einzelnen Zügen der Geschichte, die als Zeichen und Zeugnisse für den vom Himmel herabgekommenen Anwart des Kreuzes dienen sollten, spiegelt sich so still und tief, wie im klaren Wasserspiegel des Galiläer-Meeres die Uferlandschaft, das offenkundige Geheimniss, das die Person des Helden umschwebt.

Eine harte Zumuthung war der fleischgewordene Gottessohn für die Menge, noch härter die Forderung von der Aneignung seines Fleisches und Blutes. Aber dieser harte Stein des Anstosses tritt durch die kunst-

volle Einfassung des Evangeliums im Vollglanz eines blutrothen Rubins hervor, der wie glühende Kohlen durchsichtig leuchtet. Was Wunder, dass er für die Gläubigen zum Nachtmahlskelche des heiligen Graal werden konnte, in welchem Josef von Arimathia das Blut aus des Herrn Wunden zum Genusse für die Welt aufgefangen hätte! Und doch ist nicht der harte Edelstein, dessen feuriger Glanz das Staunen der Welt herausfordert, auch zugleich der eigentliche Gegenstand ihrer gläubigen Liebe. Zwar „an Dauer weicht die Rose dem Rubin, ihn aber schmückt des Thaues Thräne nicht"! Die Rose am Kreuz des Gottessohnes übt die ungleich wärmere und lebendigere Wirkung, als die Farbenstrahlung des durch die Trübungen der Einbildungskraft gebrochenen Lichtes, das der Welt vom Himmel gekommen wäre. Die Tiefe des opferwilligen Gemüthes ist diese fabelhafte Blume, die in ihrem thauigen Glanze uns darum so wunderlich anduftet, weil sie auf einem Boden gewachsen war, den der Feuerstrom einer leidenschaftlich erregten Seele befruchtet hatte.

Doch wir scheiden vom Vermächtnisse des Busenjüngers, um zu erfahren, wie die Welt das Erbe des Gottessohnes antrat. Bis vom Busenjünger mit der Gründung jenes Denkmals dem Meister die letzte Ehre erwiesen wurde, sollten erst noch zwei Jahrzehnte verfliessen, während welcher von anderer Seite her für den Erfolg des Evangeliums vom Gottessohn ein wichtiger Schritt geschah.

Das Felsengrab hatte den heiligen Leib aufgenommen, als der grosse Oster-Sabbathabend des Jahres 37 aufleuchtete. Einen Augenblick war der Hass verstummt, und ein leiser Schauer zog über die Herzen derer, die den Galiläer an's Kreuz gebracht hatten. Dass der Preis, den er mit seinem Opfertode bezahlt hatte, ausreichend war, um ihn in die Weltgeschichte eintreten

zu lassen, haben achtzehn Jahrhunderte bezeugt. Im Schicksalsrade der Weltgeschichte hat der kühne und todesmuthige Galiläer in Wahrheit das grosse Loos und keine Niete gezogen. Vorerst freilich war für die Augen der Zeitgenossen von einem Ansatze zu einer weltgeschichtlichen Umwälzung, die sich an seinen Namen knüpfen sollte, noch Nichts zu erkennen. Und wie sich aus dem irdischen Untergange seiner Persönlichkeit der siegreiche Aufgang dessen entwickelte, was wir Christenthum nennen, diess ist wenigstens mit den frommen Redensarten nicht erklärt, womit die berufenen Sprecher der christusgläubigen Welt das Räthsel gelöst zu haben meinen.

Nur leise und allmählich begannen die Wirkungen des Dahingeschiedenen, seine Wanderung durch die Seelen der ihn Ueberlebenden. Er musste im lebendigen Gemüthe Anderer auferstehen und in verklärter Gestalt fortleben, wenn das, was er gewollt und bezielt hatte, dauern und fortwachsen sollte. Er musste ein zweites geistiges Leben im Vorstellungskreis Anderer gewinnen, wenn er auf Erden nicht in kurzer Frist vergessen sein sollte. In grösserem oder geringerem Maasse aber empfängt jeder verstorbene Mensch, und wenn er eben erst begraben worden, in der Vorstellung der Ueberlebenden etwas von einem Heiligenscheine. Das Bild einer jeden verblichenen Persönlichkeit verklärt sich vor den Angen derer, die ihn im Leben geliebt und verehrt haben, zu einer über die gemeine Wirklichkeit geheimnissvoll hinausgehobenen Gestalt. Und dieses allgemeine Recht geliebter Todten wird bei Jedem, der sich durch einen besondern Anspruch oder durch eine aussergewöhnliche Leistung über die Masse erhebt, zum gebieterischen Vorrechte. Selbst unbedeutende Nebenumstände tragen dann mit dazu bei, um am Andenken des Todten nachzuholen, was das Geschick den Lebenden

entzogen, am Verklärten wieder gut zu machen, was bei seinen Lebzeiten Hass oder Missgunst verschuldet hatte.

Dabei spielt auch der Zufall oder das Glück oder wie wir's sonst nennen wollen, unausweichlich seine Rolle. Sagt doch sogar der fromme *Pascal*: „Was bestimmt die Geschicke der Völker? Ein Nichts! Wäre die Nase der Kleopatra kürzer gewesen, so hätte die Welt ein anderes Ansehen bekommen!" Und in der That war der Augenblick, in welchem Jesus von der Bühne trat, für das nächste Nachspiel eines Erfolgs, der sich an seine Rolle knüpfen konnte, ausserordentlich günstig.

Es war ein bedeutsamer Zeitpunkt in einem auch ohnediess weltgeschichtlich gewordenen Jahr, welches für Syrien noch eine besondere Bedeutung erhielt. Das Paschah-Fest dieses Jahres war eine Zeit tiefster Unruhe im Lande und trug Ereignisse in seinem Schoosse, welche die Palästinenser aufs Höchste aufregen mussten. Noch war die Niederlage nicht gerächt, die der stolze galiläische Vierfürst im Jahre zuvor durch den ostjordanischen Araberkönig Aretas, den Herrn von Damaskos, erlitten hatte. Diese Demüthigung, die mit dem Verluste von Land und Leuten über Herodes Antipas gekommen und von der Menge als Strafgericht für die Hinrichtung des Täufers Jôannes angesehen worden war, lag mit ihrem peinlichen Drucke noch auf der Seele des ehrgeizigen Herodianers. Vor Kurzem hatte der syrische Statthalter Vitellius von Antiochia aus bei Thapsakos am grossen Eufrathknie die Parthischen Angelegenheiten friedlich geordnet, und der galiläische Vierfürst war dabei mitthätig gewesen. Ja er hatte beim Graukopfe Tiberius, der ihm wohlgewogen war, sich selber einen guten Theil dieses Parthischen Friedens- und Freundschaftsbundes gutschreiben zu lassen sich beeilt. Ueber die Vorhand, die Antipas beim Kaiser genoss, war der syrische Statthalter verschnupft, und beeilte sich eben nicht besonders, den Uebergriffen des

mächtigen haurânischen Araberkönigs mit Heeresmacht entgegen zu treten. Vitellius hatte die Ausführung des kaiserlichen Befehls zur Bestrafung des Aretas über die zur Kriegsführung ohnediess ungeeigneten Regenmonate des Winters 36—37 glücklich hinauszuschieben gewusst, und mit seinen Vorbereitungen zu einem Frühlingsfeldzuge war eben das Ende desselben Märzmonats 37 herbeigekommen, an dessen 20. oder 21. Tage (14 Nisan) der Landpfleger Pilatus das Kreuz Jesu hatte aufrichten lassen.

Der syrische Statthalter befand sich bereits in der Nähe des Sebastener Gebietes, um sogleich noch während der ersten Paschah-Festtage auf die Beschwerden zu entscheiden, welche ihm durch die Samariter-Aeltesten wegen der von Pilatus bei Gelegenheit des messianischen Abentheuers am Garizim verübten blutigen Willkür entgegengebracht wurden. Pilatus wurde kurzer Hand von Vitellius seines Amtes entsetzt und der dem Statthalter befreundete Marcellus zum Landpfleger ernannt. In den Augen der Anhänger des so eben gekreuzigten Nazôräers erschien die Absetzung des Pilatus selbstverständlich zugleich als gerechte Strafe des Himmels für die am Gesalbten des Herrn verübte Unbill. Und ein so unmittelbar auf die frische That erfolgtes Strafgericht war ein ganz besonders geeigneter Umstand, um den Gekreuzigten noch mehr in's Gerede der Leute zu bringen. Der abgesetzte Landpfleger hatte die Weisung erhalten, Syrien zu verlassen, um sich beim Kaiser persönlich zu verantworten, der jedoch bereits am 16. März gestorben war. Pilatus befand sich längst auf der Reise nach Rom und war vermuthlich sogar bereits dort angekommen, als über Antiochia her in Jerusalem während des Pfingstfestes die Nachricht vom Tode des Kaisers eintraf. Die zwischen Ostern und Pfingsten liegenden sieben Wochen hatte, zur heimlichen Freude des Aretas, der syrische Statthalter mit seinen zum Aerger des

Antipas nur zögernd gemachten Anstalten für den vom Kaiser befohlenen Feldzug ins Ostjordanland hingebracht. Seine gesammelten Legionen lagen noch im Judäer-Lande zerstreut, und ihr Feldherr wohnte in aller Gemüthsruhe dem Erndte-Dankfeste in Jerusalem bei, als ihm die eintreffende Nachricht vom Tode des Kaisers die erwünschte Gelegenheit gab, den ihm aufgezwungenen Feldzug gegen den Herrn der osthauranischen Petra (Salâ), zum Verdrusse des am Narrenseile hingehaltenen Vierfürsten, bis auf Weiteres aufzugeben und das gesammelte Heer wieder zu entlassen.

Aber gerade aus der müssigen Anwesenheit dieses Heeres in den judäischen Gauen erwuchs der Sache des gekreuzigten Galiläers eine unerwartete Stütze. Unter den das Fest mitfeiernden Galiläern befanden sich auch die Jünger Jesu. Der Strafrichter des Pilatus verherrlichte das Fest mit seiner Gegenwart. Das Herz jener Getreuen war noch der Dinge voll, die sie vor Kurzem erlebt hatten. Ein blosses Erndte-Dankfest in Jerusalem hätte aber in alle Ewigkeit dort nicht so viele Männer aus allerlei Volk versammelt, wie uns die Apostelgeschichte (2, 5 ff.) meldet. Die Parther und Meder und Elamiter und Bewohner vom Mesopotamischen Eufrath, die Kappadoker, Pontier und Kleinasiaten, die Phrygier, Pamphylier, Aegypter, Lybier und Kyrenäer, die fremden Römer, Kreter und Araber, diese allerlei Völker, die damals als neugierige Gäste die Tempelhauptstadt der Judäer zum Wochenfeste mit ihrer Gegenwart beehrten, gehörten eben zum Heere des syrischen Statthalters, welches gegen Aretas bestimmt war und einstweilen zum Schaugepränge kriegerischer Macht in Judäa sich ausbreitete. Und unter diesem aus aller Welt zusammengewürfelten „gottesfürchtigen Volke" machten die Anhänger Jesu ihre erste weltgeschichtliche Erndte. Das ausserordentliche Ereigniss, welches die Sage in der Erzählung der Apostelgeschichte von der Ausgies-

sung des heiligen Geistes mit einer Wunderhülle umgab, war das erste thatsächliche Hervortreten der Wirkungen, die der Gekreuzigte nach seinem Tode auf die Menge ausübte. Diese Wirkungen spiegelt die Sage in der dem Petrus in den Mund gelegten Pfingstrede ab (A. G. 2, 24 ff.), dass Gott den gekreuzigten Jesus auferweckt, von den Banden des Todes befreit und zur Rechten seines himmlischen Thrones erhöhet habe und dass dadurch erfüllt worden sei, was die frommen Sänger (Psalm 89, 4 f. 16, 10) von der Auferstehung des Gesalbten geredet hätten.

Der durch die ansteckende Macht der Begeisterung sich verstärkende Glaube der Jünger an Jesu Auferstehung und Fortleben im Himmel war der thatsächliche Keim- und Ansatzpunkt, von welchem aus das Christenthum die Bahn zu seiner weltgeschichtlichen Macht betrat. Das begeisterte Ueberzeugtsein der Nazôräer war durch Gründe nicht zu widerlegen und durch keine Bedenken zu erschüttern; denn an die Flügel der die Welt der Beweise übersteigenden Einbildungskraft mag sich kein Zweifel heften. Die Brandfackel, welche der am Kreuz gestorbene Galiläer während der zwei Jahre seiner zwischen Galiläa und Jerusalem wechselnden Schachzüge gelegentlich in erregbare Gemüther geworfen hatte, griff zündend in immer weitern Kreisen um sich. Der einmal entzündete Enthusiasmus machte seine ansteckende und bewegende Kraft geltend. Das zuversichtliche Auftreten des Anwarts der Gottessohnschaft, die hochgetragene Meinung von seiner Sendung, seine geheimnissvoll doppelsinnigen Zauberworte und die von ihm ins Werk gesetzten bedeutsamen Zeichen: das Alles war während jener zwei Jahre darauf berechnet gewesen, die erregbare Einbildungskraft auserlesener Seelen zu fesseln. Und sie war zugleich die elektrische Kette, durch welche der einmal gegebene Anstoss sich weiter fortpflanzte.

Indessen bedarf auch der Enthusiasmus der Nahrung für das Fortlodern seiner Gluth. Hatte der Anwart der Gottessohnschaft seine Sendung mit dem Tode besiegelt; so musste auch das Bekenntniss derer, die seine Botschaft annahmen, mit Blut getränkt werden, um frisch zu bleiben. Denn „das Blut der Märtyrer ist der Same der Kirche!" Dieser neue, kräftige Hebel für die Sache des Nazôräers kam zur Begeisterung seiner Anhänger in der Jerusalemer Gemeinde bald nach jener Pfingstfeier noch im Sommer oder Herbst desselben Jahres (37) hinzu.

Der Stoss und Gegenstoss zweier Meinungen, welche sich bei Lebzeiten Jesu unter dessen Zeitgenossen in Wechselwirkung gesetzt hatten, wirkte auch nach seinem Abtreten einstweilen noch auf dem Boden derselben Gesellschaft fort, welche ihre Antworten für den vom himmlischen Vater bezeugten Sprecher handgrifflich vom Boden aufzulesen gewohnt war. „Er hat den Teufel!" d. h. er ist besessen, verrückt, von Sinnen. Das war durchschnittlich die Anschauung, welche in den obern Schichten der judäischen Gesellschaft, in den hochpriesterlichen Familien, unterm Tempeltadel über Jesus herrschte. Ausser dem kleinen Häuflein von Männern, die der hochgebornen Seele des kühnen Galiläers unbedingt Gerechtigkeit widerfahren liessen, gab es nun aber in den mittlern und untern Schichten des Volkes eine bunte Menge, deren günstige Meinung über Jesus getheilt war. Denn auch Solche, die gut für ihn sprachen, konnten sich doch darüber nicht einigen, ob sie in ihm nur einfach einen Profeten nach altvolksthümlicher Weise, einen Gerechten nach dem Maasstabe ihrer gesetzlichen Lebens- und Bildungs-Kreise, oder aber einen zum Troste Israêls wider die heidnische Fremdherrschaft bestimmten königlichen Gesalbten im Sinne des davidisch-messianischen Vorbildes erkennen sollten.

Unter dem Häuflein gläubiger Verehrer Jesu, das sich in Jerusalem unter den Augen der judäischen Heiligherrscher gesammelt hatte, befand sich auch ein griechisch gebildeter Jude oder Samariter Namens Stefanos. In einem vom Verfasser der Apostelgeschichte aufgenommenen Bruchstücke älterer Aufzeichnungen wird diesem Manne eine vor den Heiligherrschern gehaltene Rede in den Mund gelegt, welche Nichts davon enthält, dass Jesus durch Gott von den Todten erweckt und als Davidssohn zum gesalbten Herrn seines Volkes bestimmt worden sei, der vom Himmel wiederkehren würde, um auf dem Throne Davids zu sitzen. Nur auf den Profeten im Sinne Moseh's wird vom Sprecher hingewiesen und hinzugefügt, dass eben diesen Moseh bereits die Väter der Jesusfeinde verleugnet, dass sie das empfangene Gesetz nicht gehalten und dem heiligen Geiste widerstrebt hätten (A. G. 7, 37 ff.)

Der kühne Freimuth, womit dieser begeisterte Sprecher für die Sache Jesu zugleich gegen den Tempeldienst der Judäer die härtesten Anklagen schleuderte, und die überschwängliche Glaubensfreudigkeit, womit die verzückte Einbildungskraft dieses Mannes den Himmel offen und neben der Herrlichkeit des Höchsten den Sohn der Gotteshoffnung (den Sohn des Menschen) stehen sah, Beides hatte die Wuth der für solche heilige Schauungen stockblinden Nachkommen Ahrôns bis zur Raserei gesteigert. Unter ihren Steinwürfen gab Stefanos seinen Geist auf, der schon im Voraus der Erde entrückt und in Räume erhoben worden war, in die der gemeine Menschenverstand ihm nicht folgen konnte. Aber in seinem Widerspruche gegen die falschen Moses-Gläubigen stand dieser verzückte Christus-Jünger mit seinem Meister auf gleichem Boden, und seine Verzückung selbst war gerade das, was Jesus zwei Jahre vorher bei seinem Uebergang in die galiläische Qanâ-Ebene seinen soeben gewonnenen Fünfen in Aussicht

gestellt hatte. Stefanos war somit ein rechter Vollblut-Jünger im Sinne der evangelischen Grundschrift und blieb seinem Bekenntnisse des Gottessohnes unterm Steinregen der wüthenden Judäer getreu bis zum Tode.

Während sich die Freunde des ersten christlichen Blutzeugen um dessen entseelte Hülle bemühten, erhob sich eine grosse Verfolgung gegen diese griechisch-jüdische Partei unter den Nazôräern. Sie zerstreuten sich nach allen Richtungen hin in das judäische und samarische Land, um doch nicht in der Nachfolge des Stefanos allzufrühe dem Himmel zugeführt zu werden, den der begeisterte Stefanos offen gesehen hatte. Der Führer der verfolgungseifrigen Judäer in Jerusalem war ein Pharisäerjünger Saul, nach späterer Ueberlieferung der Sohn hellenisch-jüdischer Eltern vom Stamme Benjamin und aus der galiläischen Stadt Giscala ('Asqalôn) stammend, seines Handwerkes ein Zelt- und Teppichweber.

Gleichviel nun aber, ob seine Eltern damals zu Tarsos in Kilikien sich aufhielten und der Sohn dort das Licht der Welt erblickt hatte; er konnte auch als Galiläer mit der Muttermilch neben dem Eifer für das Gesetz Moseh's zugleich die griechische Bildung eingesogen haben, welche in der altberühmten Heimath des Herodianischen Hauses bei den galiläischen Maaren (Kraterseen) eine ihrer blühendsten und reichsten Pflanzstätten besass. Wenn die Ueberlieferung richtig ist, dass dieser Saul als Pharisäerschüler zu den Füssen des Rabbi Gamaliel gesessen habe, welcher der Schule des milden Rabbi Hillel angehörte; so durfte sich wenigstens dieser Meister Angesichts der Verfolgungswuth seines Jüngers die Hände in Unschuld waschen. Dürfen wir jedoch als Kern dieser Ueberlieferung wenigstens die Thatsache festhalten, dass sich Saul in der nächsten Zeit vorm Jahre 37 in Jerusalem aufhielt; so wäre der junge Pharisäer zur Zeit der mehrmaligen Festbesuche Jesu in der heiligen Stadt der Judäer

gleichfalls dort anwesend gewesen, und wir dürfen die späteren Worte des Apostels (2. Korinth. 5, 16), dass er Christum auch nach dem Fleische gekannt habe, so verstehen, dass er den merkwürdigen Galiläer schon früher von Angesicht gesehen hatte. Als die Zeugen der Steinigung des Stefanos ihre Kleider dem jungen Saul zu Füssen legten, ahnte dieser nicht, zu welcher verhängnissvollen Fackel eines neuen Lebens für ihn das letzte Wort des Gesteinigten werden sollte: „Ich sehe den Himmel offen und den Sohn des Menschen zur rechten Gottes stehen!" Mit Vollmachten von den judäischen Heiligherrschern versehen, war der wahneifrige junge Mann nach Damaskos geeilt, um auch gegen die dorthin versprengten Anhänger des Nazôräers seine Wuth auszulassen. Auf dem Wege nach Damaskos geschah das Wunder, dass Gott plötzlich seinen Sohn im Geiste seines bisherigen Verfolgers offenbarte (Galater 1, 15). Saul machte an sich selber jene Erfahrung, die später Origenes in seiner Schrift gen Kelsos mit den Worten bezeugt: „Viele sind fast wider ihren Willen zum Christenthum gekommen, indem ein gewisser Geist durch Gesichte, die er ihnen im Wachen oder im Traume vorführt, ihren Sinn plötzlich von ihrem bisherigen Hasse gegen das Christenthum zu einem todesmuthigen Eifer für dasselbe fortriss." Und es ist eine allbekannte Erfahrungsthatsache des Seelenlebens, dass gerade im Zustande höchster Aufregung das menschliche Gemüth am meisten fähig ist, durch einen zufälligen gelegentlichen Eindruck, der unter gewöhnlichen Umständen wirkungslos geblieben sein würde, eine plötzliche Umwandlung zu erfahren.

Die religiösen Bekehrungsgeschichten aller Zeiten bestätigen diese Thatsache. Wo aber Unwissenheit oder Aberglaube ein wunderbares Ereigniss findet, erkennt die Wissenschaft den natürlichen Hergang. Sie kennt die Sinnesvorgänge, durch welche bei grosser Nerven-

reizbarkeit oder ungewöhnlicher Gemüthsaufregung lebhafte Vorstellungen oder Erinnerungsbilder geradezu in das Gesichtsfeld heraustreten, als wären es wirkliche, von aussenher gegenständlich erregte Erscheinungen, was doch keineswegs der Fall ist. Für den damit Behafteten selbst ist aber solange, als er der Gegenaufsicht der übrigen Sinne entbehrt oder zu ruhiger Ueberlegung unfähig ist und sich bloss auf den unmittelbar empfundnen Eindruck verlässt, auch keine Möglichkeit vorhanden, den täuschenden Schein als das zu erkennen, was er ist. Obwohl die ihm vorschwebenden Erscheinungen lediglich von innen her aufgeregt sind, so ist er doch von ihrer gegenständlichen Wirklichkeit so unerschütterlich überzeugt, dass ihn schlechterdings Nichts im Glauben an die sinnliche Wirklichkeit dessen wankend machen kann, was er ja mit leiblichen Augen schaut, nur dass er nicht dahinter kommt, woher es ihm gekommen ist. Längst hat die seelenärztliche Wissenschaft unsers Jahrhunderts auf die unberechenbaren Folgen hingewiesen, welche dergleichen gegenstandlose Sinneserscheinungen, die aus unserer eignen Innenwelt heraustreten, für das Leben und Geschick der Menschen haben. Sie gelten den betheiligten Personen als sichtbare oder hörbare und handgreifliche Offenbarungen höherer Mächte, und wofern sie nicht etwa die Seele verwirren und verdüstern, vermögen sie in ihr Gedanken anzuregen und den Menschen zu Thaten zu begeistern, die mehr als einmal ganzen Völkern und Zeitaltern eine neue Lebensrichtung gegeben, ja die Menschheit auf bisher unbetretene Bahnen der Entwickelung geführt haben.

In die Reihe solcher unwillkürlichen Sinnesvorspiegelungen gehört ebensogut das himmlische Gesicht, das dem verzückten Stefanos vor seiner Steinigung widerfuhr, als die geheimnissvolle Offenbarung, durch welche Saulus auf dem Wege nach Damaskos aus einem

wüthenden Verfolger der Anhänger Jesu plötzlich in einen eifrigen Christusgläubigen verwandelt wurde. Weil Stefanos an das Auferstandensein des Gekreuzigten und an das Weilen desselben bei Gott unerschütterlich glaubte, sah er in Folge seiner aufgeregten Einbildungskraft den Verklärten wirklich in sinnenfälliger Erscheinung vor seinen Augen zur Rechten Gottes stehen. Ebenso schaute Saulus die Gestalt des Galiläers, die in der Gluth seines Hasses zugleich mit der Erinnerung an die Verzückung des Stefanos lebte, mit leiblichen Augen vor sich stehen. Da er ausser Stande war, die natürliche Lösung des Räthsels zu finden; so stand es bei ihm fest, dass der auferstandene und im Himmel lebende Gekreuzigte selber ihm erschienen sei.

Es kann uns gleichgültig sein, wo der Platz war, an welchem diese wunderbare Veränderung im Gemüthe des Christenverfolgers vor sich ging. Steht es mit der Ueberlieferung richtig, die der arabische Geograph Masûʼdi im zehnten Jahrhundert und nach ihm der Geschichtschreiber der Kreuzzüge Wilhelm von Tyrus aufbewahrt haben, dass der Ort der Bekehrung des Paulus in der Merg-el-soffar oder Mergisafar zwischen Damaskos und Waqûsch gelegen sei; so wird uns letzterer Platz in der von Seetzen besuchten Trümmerstätte Jaqûsah beim gleichnamigen Thale (Wâdi-Jaqûsah) auf der im Osten des Tiberiassees hinziehenden gôlanischen Damaskos-Strasse begegnen. Hatte nun in der dortigen Merg-el-soffar, laut unserer evangelischen Grundschrift, im Jahre 36 die Brotspende auf dem Berge statt, wo die Gaulonäer den menschenfreundlichen Profeten im Sinne der Moseh-Verheissung zum König zu machen versuchten; so werden wir den Platz der Bekehrung des Saulus in ebendieser Gegend zu suchen haben, deren Betreten dem mit den Begebenheiten der Jesusgeschichte bekannten Pharisäerjünger ein verhängnissvoller Fingerzeig sein mochte, dass er schwerlich wider den Stachel

des an der Person Jesu hängenden Glaubenseifers löcken werde.

Was die erst um hundert Jahre später verfasste Apostelgeschichte über den Aufenthalt des Neubekehrten in Damaskos erzählt, lassen wir dahin gestellt. Die Thatsache steht fest, dass derselbe nunmehr eben denselben Glauben eifrig verkündete, den er vorher hatte zerstören wollen (Galater 1, 22 f.) Und er that sich etwas darauf zu gut, auf so ausserordentliche Weise vom Herrn selber zu dessen Apostel auserkoren worden zu sein. Das unbequeme Wahrzeichen seines (auf Griechisch Saulos d. h. der Eitle oder Geck klingenden) Namens beseitigte er sofort mit der Annahme des neuen Namens Paulos, unter welchem ihn die Geschichte des ersten Christenthums fernerhin kennt. Da der vom Kaiser Tiberius dem Statthalter Vitellius anbefohlene Rachezug gegen den hauranischen Araberkönig nach dem Eintreffen der Nachricht vom Tode des Kaisers unterblieben war; so befand sich damals, als Paulus dorthin kam, Damaskos noch im Besitze des Aretas, dessen Statthalter (Ethnarch) die Stadt besetzt hielt. Mit diesem war die dortige zahlreiche Judenschaft in Vernehmen getreten, um sich des ihnen jetzt verhassten Neubekehrten zu entledigen (2 Korinth. 11, 32.) Und noch heute zeigt man in der moslemitischen Prachtstadt Mittelsyriens nicht bloss in der breiten geraden Hauptstrasse beim Judenviertel das Haus, wo Paulus nach seiner Ankunft eingekehrt wäre (A. G. 9, 11), sondern im Osten der Stadt beim Paulsthore in einem alten Thurme auch noch das Fenster, durch welches der Apostel, um nicht vom Landpfleger des Aretas gegriffen zu werden, an der Stadtmauer hinabgelassen worden sein sollte (A. G. 9, 25).

Während der nächsten drei Jahre, die der glücklich Entronnene bei den gastfreien Hauraniern im arabischen Ostjordanlande zubrachte, hatte er Zeit, sich auf seine

eigne Weise das Werk zurechtzulegen, um dessen willen der jetzt in ihm offenbar und wirksam gewordene Sohn Gottes in die Welt gekommen sei. Denn er weiss sich ausdrücklich (Galater 1, 23) etwas darauf zu gut, dass er nach der plötzlichen Umkehr von seinem alten Wege sich keinen Rath von irgend Jemanden angenommen habe, sondern bei der Ausgestaltung seines neuen innern Lebens- und Vorstellungskreises allein geblieben sei. Die heissblütigen Enkel Abrahams, die den vulkanischen Boden des Hauranier-Landes als Ackerbauer bepflügen oder als Wanderaraber mit ihren Heerden durchziehen, waren die ersten, die der neuen Paulinischen Verkündigung des Evangeliums vom Christus Jesus theilhaftig wurden. Und wie diese mittelsyrischen Ismaêlssöhne mehr mit der Einbildungskraft, als mit verständiger Nüchternheit die Welt und das Leben in sich aufnahmen, so musste auch der von ihrem zeltwebenden Gaste ausgestreute Geistessame auf den rechten Boden fallen, um ein Jahrhundert später dort ein christliches Araberreich erstehen zu sehen.

Erst nach drei Jahren betrat Paulus zu einem nur kurzen Besuche wiederum die heilige Stadt der Judäer, die er im Spätsommer oder Herbst des Jahres 37 unter so ganz andern Umständen und in so ganz verschiedener Gemüthsstimmung verlassen hatte. Jerusalem strahlte ihm jetzt nicht mehr im Heiligenscheine einer Stätte der Verheissungen Israêls, sondern lag mit ihren Kindern für seine nun umgewandelte Anschauungsweise in bedauernswerther Knechtschaft. Sie entsprach in seinen Augen dem einst auf Sinai geschlossenen Gesetzes-Bunde und erschien ihm (Galater 4, 21 ff) als die Magd Hagar, deren Sohn hinausgestossen werden sollte, um dem wahren Erben der Verheissung Platz zu machen. Dass der vom Gesetze Moseh's abtrünnig gewordene Pharisäerjünger sich jetzt vorm Hasse seiner ehemaligen Glaubensgenossen sicher fühlen durfte, hatte in einem

ganz besondern Umstande seinen Grund. Gerade in diesem Jahre 40, als Paulus Jerusalem wieder besuchte, herrschte unter den Judäern eine religiöse Aufregung anderer Art, als zur Zeit des ersten christlichen Pfingstfestes und der Steinigung des Stefanos. Es drohte damals den Bekennern Moseh's von mächtiger Hand ein Angriff auf das Allerheiligste ihres Lebens, der ihnen empfindlicher war, als die Anwartschaft des galiläischen Gottessohnes. Zwar dass dieser in dem samaritischen Magier und Gaukler Simôn aus Gitta mittlerweile einen Nachfolger gefunden hatte, welcher sich gleichfalls für das leibliche Gehäuse der grossen göttlichen Kraft erklärt und sich zugleich in der Person einer gewissen Helene oder Selene, als einer Tochter Gottes, eine gottmenschliche Genossin an die Seite gestellt hatte, dieses in den samarischen Gauen mittlerweile aufgeführte Bühnenspiel durfte von den Judäern füglich als eine alberne Aefferei belacht werden und hätte sie weiter Nichts angegangen. Aber die Selbstvergötterung eines auf Erden wandelnden Sterblichen war unerwartet von einer Seite her aufgetreten, auf welcher zugleich unbedingt die Macht vorhanden war, allem Widerstande eines saddûkäischen Tempeladels und pharisäischer Volksführer zum Trotze, dem erhobenen Anspruch auf göttlichen Rang die nachdrücklichste Geltung zu verschaffen.

Der Adoptivenkel des Tiberius hatte nach dessen Tode im März 37 den Thron der Caesaren bestiegen. Der neue Kaiser Cajus (Caligula) zeigte sich der Welt nicht bloss als einen kindischen Schwachkopf, der sich mit Singen, Tanzen und Redenhalten die Langeweile vertrieb, sondern auch als einen vollendeten Wüstling, der in Schlemmerei und unnatürlichen Wollüsten das Aeusserste erreichte, was irgend Menschen möglich war. Er fiel im achten Monate seiner Regierung in eine schwere und bedenkliche Krankheit. Mochte es wahr

sein oder nicht, dass ihm eine seiner Geliebten Milonia Cäsonia durch einen Liebestrank das Gehirn zerrüttet habe; die Thatsache steht fest, dass der Kaiser selbst seit seiner Widergenesung an ausgesprochener Geisteszerrüttung und wirklicher Verrücktheit litt. Der Wüstling wurde jetzt im Wahnsinne nicht bloss ein blutdürstiger, launenhafter Wüthrich, sondern schraubte sich auch im zweiten Jahre seiner Herrschaft in seinen Gedanken zur Vorstellung göttlicher Würde hinauf. „Gleichwie diejenigen, welche Schafe und Ochsen zu hüten haben, weder selber Schafe noch Ochsen sind, sondern eine weit höhere Natur haben, so sind auch die als Hirten über die Menschen gesetzten Herrscher nicht selber Menschen gleich den Andern, sondern Götter!" So liess sich der Mann mit den Soldatenstiefeln gelegentlich in seiner allerhöchsten Weisheit als die wahnsinnige Carricatur des „guten Hirten" vernehmen. Anfangs begnügte er sich damit, es den Heroen der alten Sage gleich zu thun. Er zog öffentlich im Aufzug eines Herakles, eines Dionysos oder der Dioskuren Kastor und Pollux einher. Sodann stieg er zur Würde der grossen Götter empor und liess sich öffentlich als Hermes, als Apollon, als Ares sehen. Er setzte Priester zum kaiserlichen Dienst ein und liess sich Tempel bauen, worin ihm die geschmeidige Heerde Opfer darzubringen hatte.

Im Wetteifer mit den Bewohnern der kaiserlichen Hauptstadt hatten die zu allen Künsten höfischer Schmeichelei geneigten Bewohner von Alexandrien dem gekrönten Verrückten unterwürfigst die geforderten göttlichen Ehren gespendet, so dass dieser fest überzeugt war, er werde wirklich von den Alexandrinern für einen Gott gehalten. Nur die dortigen Juden hatten sich in den Kopf gesetzt, ausser dem Einen Schöpfer und Vater der Welt keinen andern Gott anzuerkennen. Das war für den griechischen Pöbel von Alexandrien

Grund genug, gegen die Bekenner Moseh's loszuschlagen. Ein fürstlicher Abentheurer kam mit ins Spiel. Herodes Agrippa, ein Enkel von Herodes dem Grossen, war früher von Tiberius zum Gesellschafter seiner beiden Adoptivenkel Tiberius und Cajus (Caligula) ernannt, aber kurze Zeit vor des Kaisers Tode zu Rom in's Gefängniss geworfen worden. Vom neuen Kaiser in Freiheit gesetzt, stieg der höfische Agrippa in Caligula's Gunst bald so hoch, dass ihn dieser zum König über das Vierfürstenthum des Lysanias (das Lythâny-Gebiet von Cölesyrien) ernannte. Der neugebackene Judenkönig reiste im Sommer 38 über Alexandrien in sein Königreich ab, wurde aber vom Alexandrinischen Pöbel auf eine ganz ausgesuchte Weise verhöhnt. Gleich als ob die leichtfertigen Alexandriner jene Schmach, welche ein Jahr zuvor im Prätorium von Sebaste-Samareia auf das Haupt des angeblichen Königs der Juden gehäuft worden war, auf den bei ihnen als Gast weilenden syrischen Abentheurer hätten übertragen wollen, zogen sie einen halbverrückten, blödsinnigen Juden, der sich bei Tag und Nacht in den Strassen von Alexandrien umhertrieb und den Kindern zum Possen diente, mit Gewalt in die an der langen Zeil der Stadt gelegene grosse Ringschule. Hier stellten sie den Menschen auf einen erhöhten Platz für Alle sichtbar hin, setzten ihm eine aus Papyrusbüscheln geflochtene Krone aufs Haupt, behängten ihn mit aufgelesenen Zweigen und gaben ihm einen Papyrusstengel als Scepter in die Hand. Vor dieser Jammergestalt bezeugte eine Schaar junger Leute als Speerträger mit dem Ruf auf Syrisch „Marin" d. h. unser Herr! ihre Ehrfurcht.

So kühlten die Alexandriner ihr Müthchen an dem neuen cölesyrischen König, und der kaiserliche Statthalter liess den Uebermuth ungestraft vor seinen Augen vor sich gehen. Kaum hatte der so verhöhnte Agrippa die Stadt verlassen, so begann im Sturmeseifer der Ver-

such, in den verschiedenen jüdischen Bethäusern Alexandriens, als geschähe es auf kaiserlichen Befehl, die Bildsäulen des Kaisers aufzustellen. Der von den gesetzeseifrigen Mosesjüngern gegen solche Entweihung ihrer Heiligthümer versuchte Widerstand rief durch die ganze Stadt eine blutige Verfolgung der Enkel Abrahams hervor, die aus den übrigen Stadttheilen in das enge und schmutzige Delta-Viertel getrieben wurden. Eine Zerstörung ihrer Wohnungen, Zertrümmerung ihrer Habseligkeiten und blutige Greuelscenen folgten. Unter dem Vorwande gesetzlicher Bestrafung der Widerspänstigen setzte der Statthalter selber den unerhörten Gewaltsamkeiten des griechischen Pöbels die Krone auf, und die Bildsäulen des Kaisers wurden mit Gewalt in die Bethäuser gebracht, in welchen nach der Vorschrift Moseh's kein Bild noch Gleichniss sein sollte weder dess, das oben im Himmel, noch dess, das unten auf Erden ist.

Erst beim Nachfolger des bald darauf nach Rom abgerufenen Statthalters setzte es nach Jahresfrist die hartbedrängte Judenschaft durch, dass sie im Winter 39—40 in der Bilder-Angelegenheit eine Gesandtschaft an den Kaiser schicken durften. Was jedoch diese bei einem im Wahne der Selbstvergötterung befangenen Herrscher zu erwarten hatte, liess sich voraussehen. „Ihr seid also die Gottverhassten — so herrschte sie Cajus an — die mich nicht für Gott halten wollen, während mich doch alle Welt dafür anerkennt? Ihr wollt lieber euern namenlosen Unbekannten verehren?" Der wahnsinnige Kaiser hatte immer wieder andere und wichtigere Geschäfte zu verrichten, als den judäischen Gesandten fernerhin Gehör zu leihen. Und mochte sich zuletzt seine Wuth in Milde umwandeln, so dass er diese Menschen, die sich von seiner göttlichen Natur nicht überzeugen konnten, nicht sowohl für böswillig und schlecht, als vielmehr nur für bedauernswürdige Stockblinde erklärte; so hatte doch die Gesandtschaft, die

bis zum Schlusse des Winters in Rom geblieben war, thatsächlich keinen Erfolg. Die Enttäuschten kehrten nach Alexandrien zurück und mussten über die Kaiserbilder, die in ihren Bethäusern stehen blieben, ein Auge zudrücken, um nicht neben der Thora nach „unnützer Lehre" zu sehen.

Für die Judäer in Palästina waren diese von ihren Brüdern in Alexandrien gemachten Erfahrungen böse Vorbedeutungen. Auch an den syrischen Statthalter Petronius war der Befehl ergangen, im Tempel zu Jerusalem eine Kolossalstatue des hirnverrückten Kaisers aufzustellen, damit ihn die Enkel Abrahams als den neuen erlauchten Jupiter verehren könnten. Der Sommer des Jahres 40 war darüber hingegangen, um dieses kaiserliche Denkmal zur Entwürdigung des judäischen Heiligthums herstellen zu lassen. Am Vorabend des Laubhüttenfestes traf die Botschaft in Jerusalem ein, dass der Statthalter mit zwei Legionen in Ptolemais angelangt sei, um das Heiligthum des unsichtbaren Gottes, der keine andern Götter neben sich dulden wollte, mit Gewalt in einen Götzentempel zu verwandeln. Das war für die Judäer eine Botschaft, gegen welche alle galiläische Botschaften vom Himmel zur Anerkennung eines fleischgewordenen Gottessohnes als nichtssagend in den Hintergrund treten mussten. Hier drückte die Macht der Legionen dem kaiserlichen Anspruch ihr Siegel auf. Das ganze Judäerland war während des Laubhüttenfestes in einer Aufregung, wie sie das Bezathawunder und die Vaterschaftserörterungen zur Laubhüttenzeit in den Jahren 35 und 36 in der heiligen Stadt nicht hervorgebracht hatten. In massenhaften und drohenden Gegenvorstellungen erhob sich die judäische Bevölkerung beim Statthalter gegen die Ausführung des kaiserlichen Befehls und erreichte wenigstens einen einstweiligen Aufschub der entsetzlichen Heiligthumsschändung.

Auch der damals in Rom anwesende kaiserliche Günstling Agrippa hatte eine Gelegenheit benutzt, um sich für seine Landsleute vom Kaiser die Zurücknahme des an Petronius ergangenen Befehls als eine persönliche Gunst zu erbitten. Sie war ihm bereits gewährt worden, als bald darauf auch ein Schreiben des syrischen Statthalters in Rom eintraf, das dem Kaiser die Schwierigkeiten vorstellte, die der Ausführung seines Befehls entgegenstanden. Gerade dadurch wurde jedoch die wahnsinnige Wuth des Gott-Kaisers von Neuem gereizt und der Befehl zu gewaltsamer Aufstellung der Bildsäule wiederholt eingeschärft. Die Gunst des weltgeschichtlichen Zufalles machte indessen den Nöthen der Judäer unvermuthet ein Ende. Die Nachricht von der am 24. Januar 41 erfolgten Ermordung des Kaisers versetzte die Verehrer des unsichtbaren Gottes in Jubel, und sie konnten nach Abwendung einer so grossen Gefahr, die fast ein halbes Jahr lang über dem Heiligthum ihres eifrigen Gottes geschwebt hatte, mit dankerfüllten Herzen ihr im Schaltjahre 41 verspätetes Paschah als ein wahres Verschonungsfest begehen.

In die spannungsvolle Angststimmung des Jahres 40 fällt die Entstehung eines Buches, welches unter dem Titel „*Weisheit Salomôns*" in der griechischen Bibel zwischen das Hohe Lied und die Sprüche des Seirachsohnes eingereiht ist. In der ursprünglichen Gestalt dieses Schriftstückes schliesst sich der Trostspruch des kurzabbrechenden Schlusses (19, 21) unmittelbar an den 14. Vers des 15. Kapitels an, und der dazwischenliegende Abschnitt (15, 15—19, 20) ist erst von der Hand eines wundersüchtigen Faselers, der für die spiegelhelle Klarheit und Einfachheit des zu einem schriftstellerischen Kunstwerke abgerundeten Buches keinen Sinn hatte, später eingeschoben worden. Dieser Edelstein unter den sogenannten apokryphischen Büchern des Alten Testaments würde mit seinem wundersamen

Farbenspiele von Gedankenbezügen als ein in seiner Art einziges Räthsel erscheinen, wenn uns nicht die oben angedeuteten Ereignisse aus der kaum vierjährigen Zeit des verrückten Kaisers den Schlüssel zum Verständniss reichten. Der Verfasser des Buches der Weisheit steht mitten in den Ereignissen des Jahres 40 und hat nach der Enttäuschung über die Alexandrinische Gesandtschaft und während der Zeit geschrieben, da dem Nationalheiligthume der Judäer das kolosale Gespenst der Kaiserbildsäule drohte. Denn nach der Angabe des Kirchenvaters Hieronymus war das „Buch der Weisheit" ausdrücklich aus Veranlassung der verunglückten Gesandtschaft an den Kaiser Cajus niedergeschrieben worden.

Auch für einen im Sinn und Geist des Alexandriners Philôn mit griechischer Bildung getränkten Palästinensischen Judäer musste die Aufstellung eines Götzenbildes im Tempel des Allerhöchsten unbedingt als ein bedenklicher Stein des Anstosses erscheinen. In dieser Auffassung waren die aufgeklärtesten und freidenkendsten Judäer von Palästina mit der abergläubischen Menge und dem hochpriesterlichen Tempeladel der Sadducäer unbedingt einverstanden. In der Nothzeit jenes verhängnissvollen Sommers und Herbstes galt es, wo möglich eine Umstimmung der weltherrschenden Mächte zu Gunsten der Judäer hervorzubringen. Ein solcher Erfolg war einestheils durch Hervorhebung der Tugenden und Vorzüge dieses Volkes unterm Hinblick auf die demselben nach biblischer Anschauung zugewiesene weltgeschichtliche Rolle zu befürworten, anderntheils durch einen ernsten Mahn- und Drohruf an die Tyrannen und ungerechten Richter des Landes zu unterstützen. Mussten bei einem solchen schriftstellerischen Versuche auf der einen Seite die Gegensätze des jüdischen und heidnischen Lebens zugleich in ihrer Wurzel und an ihren äussersten Spitzen straff gefasst und so schneidend,

scharf und bestimmt als möglich hervortreten; so waren auf der andern Seite gewisse für das kaiserliche Ohr nicht minder, wie überhaupt für die Träger der römischen Herrschaft verfänglichen Züge des Gemäldes in solcher Allgemeinheit zu halten, dass ihr Einschlag die beabsichtigte Wirkung nicht beeinträchtigte. Und der Verfasser des merkwürdigen Schriftstückes hat die Fäden des Aufzugs wie des Einschlags in seinem Gewebe ebenso kunstvoll als wirksam zu verschlingen und sein Gemälde in den passendsten Rahmen zu bringen verstanden.

Was meinen doch — so dachte der kluge Sprecher seines Volkes — diese Beherrscher der Erde, die von göttlicher Weisheit Nichts wissen, mit der Unterdrückung des Volkes Israêl zu erreichen? „Liebet doch (so redet er sie an) Gerechtigkeit, ihr Richter des Landes; denkt an den Herrn in Güte und sucht ihn in Einfalt des Herzens! Denn er lässt sich finden von denen, die nach ihm forschen, und zeigt sich denen, die ihm nicht misstrauen! Ihm bleibt keiner verborgen, der Ungerechtes redet, und die strafende Gerechtigkeit geht nicht an ihm vorüber!" Unser Verfasser kennt den frühvollendeten Gerechten, der sich der Vaterschaft Gottes rühmte und den seine Feinde und Neider zu gewaltsamem Tode gebracht haben. Aber er weiss denselben zugleich aufgehoben zur Ausführung der göttlichen Rathschlüsse und zur Enthüllung des göttlichen Geheimnisses, welches die verblendeten Gegner dieses Gerechten nicht bedacht hatten. Bereits der griechische Jude Stefanos (A. G. 7, 52) hatte, wie nachher der Verfasser des Jaqôbos-Briefes (5, 6) den auf Golgatha Gekreuzigten als den Gerechten bezeichnet, dessen Verräther und Mörder die falschen Mosesjünger geworden seien. Und gleich als ob er uns in eine jener Versammlungen judäischer Schriftgelehrten einführen wolle, in welchen laut unserer evangelischen Grundschrift Nikodêmos für seinen Galiläer Partei ge-

nommen hatte; so lässt der Verfasser des Buches der Weisheit die feindseligen Gegner seines Gerechten selber ihrem Anschlag Worte geben: „Lasst uns dem Gerechten nachstellen, denn er ist uns widerwärtig! Er ist unserm Treiben entgegen; er rückt uns unsere Sünden gegen das Gesetz vor und verdammt unsere Uebertretungen der Zucht! Er rühmt sich, Gott zu kennen, und nennt sich ein Kind des Herrn, nennt prahlend Gott seinen Vater. Lasset uns sehen, ob seine Worte wahr sind, und lasst uns versuchen, was für einen Ausgang er nimmt! Denn ist er Gottes Sohn, so wird Gott sich seiner annehmen und ihn aus der Hand seiner Widersacher erretten. In schmählichem Tode wollen wir ihn verurtheilen, denn nach seinen Reden steht er ja unter einer Obhut! So überlegten sie und irrten sich! Denn ihre Bosheit hatte sie verblendet. Sie kannten die Geheimnisse Gottes nicht, noch hofften sie auf den Lohn der Heiligkeit, und zählten nicht auf die Würde tadelloser Seelen! Gerechte Seelen sind in Gottes Hand. Sie scheinen in den Augen der Unverständigen gestorben zu sein; ihr Ausgang wird für schlimm geachtet und ihr Abscheiden für Vernichtung. Aber sie sind in Frieden. Ihr eignes Hoffen ging auf Unsterblichkeit, und nach kurzer Heimsuchung erhalten sie hohen Lohn. Zur Zeit ihres Zieltreffens werden sie aufleuchten und wie Funken über Stoppeln daherfahren. Sie werden über Heiden richten und über Völker herrschen, und über sie wird der Herr in Ewigkeit regieren!"

Mit den Gerechten im Volke Israêl überhaupt theilt also der von unserm Verfasser bezielte Mann die Hoffnung auf Unsterblichkeit und auf eine durch Seelenwanderung vermittelte Wiederkehr ins irdische Leben. Wir fragen, wie sich der griechisch-jüdische Gesinnungsgenosse des schriftgelehrten Nikodêmos den frühen Tod des Gerechten zurecht gelegt habe. „Starb der Gerechte schnell weg (fährt er fort), so wird er zur Ruhe ein-

gegangen sein. Denn würdiges Alter wird nicht nach der Zahl der Jahre gemessen, sondern Weisheit macht zu ächten Greisen und unsträfliches Leben gibt die Würde des grauen Hauptes. Der unter Sündern lebende Gottwohlgefällige ward hinweggenommen, damit nicht Bosheit seinen Sinn verkehre oder Trug seine Seele täusche. In Kurzem vollendet, hat er doch lange Zeit ausgefüllt. Nachdem er ausgelitten hat, verurtheilt er die am Leben gebliebenen Gottlosen. Sie werden das Ende des Weisen schauen, ohne zu merken, was der Herr mit ihm beschlossen und wozu er ihn entrückt und in Sicherheit gebracht hat. Bei der Abrechnung ihrer Sünden wird sie Furcht erfassen. Der Gerechte wird mit Zuversicht denen gegenüberstehen, die ihn bedrängt und seine Mühen gelästert hatten. Ihn sehend werden sie staunen über das Unerwartete des Heils, und in reuiger Angst ihres Herzens werden sie sprechen: Dieser ist es, den wir einst zum Gelächter und zur Zielscheibe unsers Spottes hatten! Wir Thoren hielten sein Leben für Wahnsinn und sein Ende für ehrlos! Wie ist er nun unter die Söhne Gottes gerechnet und hat unter den Heiligen sein Erbtheil!"

Damit war dem auf Golgatha gekreuzigten Gerechten das schönste Todtenopfer gebracht. Der Mann, der so sprach, hatte dem Eindrucke, den der gewaltsame Tod des Galiläers auf ihn gemacht hatte, den einfachsten Ausdruck eines unbefangenen Bewunderers gegeben. Auf die Geheimnisse Gottes in Betreff dieses Gerechten und auf dessen Aufgehobensein zum Gericht über die Welt hatte er deutlich genug hingewiesen. Um aber seinen Fingerzeig auf den gekreuzigten Galiläer in den Augen der Kundigen ausser Zweifel erscheinen zu lassen, bedurfte es deutlicherer Hinweise. Aber hier gerade war der für die Ohren römischer Machthaber verfänglichste Punkt. Wie war die messianische Zukunftsrolle des Gerechten hervorzuheben, ohne dort Anstoss zu

wecken und einen möglichen günstigen Erfolg für die in ihrem Heiligthume bedrohten Judäer zu verscherzen? Unser Verfasser lässt denselben mit einer überraschenden Wendung im Gewande eines neuen ‚Salomôn auftreten und führt ihn bei den Tyrannen und schlechten Richtern der Erde in der Würde eines rechten Herrschers zugleich als Weisheitslehrer selbstredend ein. Und nunmehr wird es auch deutlich, dass von vornherein der ganze geharnischte Mahnruf des Verfassers an die Tyrannen nicht in dessen eignem Namen ergeht, sondern vielmehr diesem neuen Salomôn, in dessen Hülle der Verfasser auftritt, in den Mund gelegt wird. Denn dieser geistvolle und kluge Sprecher für sein Volk war weit enfernt von dem abgeschmackten Versuche, den wirklichen Salomôn der altisraêlitischen Geschichte zum Verkünder einer Strafrede zu machen, welche auf die ein Jahrtausend später lebenden Herrscher der Welt gemünzt war. Wie auch der galiläische Judäer Nikodêmos, als der Verfasser der „achtzehn Psalmen Salomôns", in der Person seines fremden Mannes vom Geschlechte der Gennêsariten den rechten Herrscher im Sinne des davidisch-messianischen Vorbildes erblickt hatte; so legt der Verfasser der „Weisheit Salomôns" mit kluger Berechnung seine Rede vorsichtig unter dem Titel des Davidssohnes dem Gerechten selber in den Mund, auf dessen Wiederkehr die Hoffnung der Heilsvollendung beruht. Seht nun, will er den Tyrannen zuraunen, der frühvollendete Gerechte, welchem wider die Rechnung seiner Widersacher der Eingang zum Vater bereitet wurde, ist auch ein König, wenngleich nicht eurer Art!

„Höret also, ihr Könige, und merket! Lernet, ihr Richter der Erdgrenzen! Vom Höchsten ist euch die Herrschaft gegeben; aber als Diener seines Reiches habt ihr nicht recht gerichtet, noch nach dem Rathschlusse Gottes verfahren! Jählings und bald wird er euch gegen-

übertreten, und ein scharfes Gericht wird über die Gewalthaber kommen! So nehmet euch meine Worte zu Herzen! Nur die Liebe zur Weisheit führt zum Königthume. Habt ihr also Lust an Thronen und Sceptern, ihr Tyrannen der Völker, so ehret die Weisheit, damit ihr bis zum Ende der Zeiten herrschet! Lasset euch weisen durch meine Worte. Denn auch ich bin ein sterblicher Mensch gleich Allen und geboren vom Geschlechte des erstgeschaffenen Menschen. Denn kein König hat einen andern Anfang der Geburt; weil ich aber gut war, kam ich in einen unbefleckten Leib. Jene Weisheit, die der Abglanz des ewigen Lichtes ist, habe ich geliebt und seit meiner Jugend aufgesucht und sie mir als Braut heimzuführen gedacht zur Lebensgemeinschaft. Ich trat zum Herrn und bat ihn aus voller Seele: Gott meiner Väter, gib mir deines Thrones Beisitzerin und wirf mich nicht aus der Zahl deiner Kinder! Du hast mich auserwählt zum König deines Volkes und zum Richter, über deine Söhne und Töchter. Du sprichst, ein Haus solle ich dir bauen auf deinem heiligen Berge, in der Stadt deines Verweilens einen Altar, ein Nachbild des heiligen Zeltes, das vom Anbeginn vorgebildet ist! So sende mir vom Throne deiner Herrlichkeit die Weisheit, damit sie mir beistehe in meiner Mühe und ich erkenne, was wohlgefällig ist bei dir. Denn sie wird mich führen bei meinen Werken und mich bewahren durch ihre Herrlichkeit, damit dir meine Werke angenehm sind und ich dein Volk gerecht richte und würdig bin des Throns meines Vaters."

Den Salomôn der alten Israêlsgeschichte hatte bereits Stefanos darüber getadelt, dass er dem Herrn des Himmels ein irdisches Haus gebaut habe, da doch der Höchste nicht in Tempeln wohne, die mit Menschenhänden gemacht seien. Und dem gleichzeitigen Alexandrinisch-jüdischen Schriftausleger bedeutet das heilige Stiftszelt die menschliche Tugend und Weisheit, in

welcher der Weise sich niederlasse. Auch die heilige Stadt mit dem Tempel Gottes, meint derselbe Philôn, habe man nur in der Seele des tugendhaften Weisen zu suchen, in welcher Gott unsichtbar-gegenwärtig wohne. Auch Jesus selbst hat, laut unserm Evangelium, den Tempel seines Leibes unter dem wahren Tempel Gottes verstanden. Im Sinne dieser Anschauungen haben wir das Heiligthum und den Altar zu verstehen, den der königliche Sprecher im Buche der Weisheit, als der wahre Davidssohn, in der Gemeinde Gottes bauen solle. Sein königliches Gebet wendet sich sofort zu einer allgemeinen Schilderung der göttlichen Führungen seines Volkes in der Vergangenheit. Er gedenkt der Erlösung der Väter aus dem Diensthause Aegyptens. Bei Erwähnung des gerechten Noah, der durch ein geringes Holz gelenkt worden sei, fügt er die das Kreuz auf Golgatha bedeutsam bezeichnenden Worte hinzu: Ja gesegnet ist das Holz, durch welches Gerechtigkeit wird! (14, 7f.). Aus der Erwähnung des Thierdienstes der alten Aegypter nimmt er Veranlassung zu einer geistvollen und vom damaligen Standpunkt aus gelungenen Schilderung des Götterbilddienstes, dessen Gräuel damals das Heiligthum der Judäer bedrohte, und lässt darauf ein lebhaftes Gemälde aller der sittenlosen Gräuel des damaligen heidnischen Lebens folgen (14, 16—29). Sie halten das Leben für einen Scherz und menschlichen Wandel für einen Jahrmarkt und beweisen auch in der Unterdrückung des von Gott geliebten Volkes ihre kindische Thorheit (15, 14); doch in Allem, Herr, hast du dein Volk herrlich gemacht und geehrt und hast es nicht übersehen, sondern hast zu jeder Zeit und an allen Orten ihnen beigestanden (19, 21).

Damit schliesst das nach wohlberechnetem Plane angelegte und mit grosser Kunst durchgeführte Schriftstück, in dessen Hintergrunde die Aussicht auf die weltrichtende Zukunft ebendesselben Gerechten dämmert,

dessen irdischer Untergang durch die Hand der Frevler im Vordergrund des Gemäldes steht. Begegnet uns hier, wenn auch vorerst nur in leiser Andeutung, die früheste Spur der Hoffnung auf eine siegreiche Wiederkunft des gekreuzigten Messias, so sehen wir diese zu fester Zuversicht gewordene Hoffnung sofort eine wichtige Rolle im Vorstellungskreise des Mannes spielen, welcher in Folge der Steinigung des Stefanos ein eifriger Jesus-Anhänger geworden war. Während aber die Christus-Gemeinden in Judäa nur von der Thatsache der Bekehrung Saul's wussten und Paulus ihnen, mit Ausnahme des Petrus und Jaqôbus, des Bruders Jesu, persönlich unbekannt blieb (Galater 1, 18 ff.), hatte sich der Neubekehrte während seines dreijährigen Aufenthaltes im Ostjordanlande auf seine eigne Weise das Werk zurechtgelegt, um dessen willen Gott in der Erfüllung der Zeiten (Galater 4, 4) seinen Sohn in die Welt gesandt habe. Aus den bibelgelehrten Fäden der judäischen Rabbinen war unter den Händen des Pharisäerjüngers eine Reihe von Gedankenverbindungen gesponnen worden, die sich oberflächlich angesehen wie eine geschlossene Kette von Schlussfolgerungen ausnehmen. In Wahrheit aber laufen seine Vorstellungsreihen nur am Räderwerk altbekannter Stichworte ab, und das erste Glied in der Reihe bildet eine unbewiesene und unbeweisbare Voraussetzung, die eben nur dem begeisterten Glauben als unbezweifelbare Thatsache gilt. Der Grund war hohl, worauf Paulus sein Gedankengebäude aufrichtete, und für die Lücken und Sprünge, wie für die müssigen Wiederholungen und den Schwall leerer Worte, woran die (in die Jahre 53—60 fallenden) Briefe des Apostels so überreich sind, mag uns Heutige eben nur der Feuereifer entschädigen, von welchem der Schreiber durchglüht ist.

Für den neubekehrten Pharisäerjünger war der Anstoss, den die Judäer am Kreuzestode Jesu nahmen,

ebenso wenig vorhanden, wie für den Verfasser unserer evangelischen Grundschrift, welcher im-Tode Jesu eine freigewollte Opferthat erblickte. Die Vergangenheit galt dem christusgläubigen Pharisäer als eine mit Abraham begonnene Zeit göttlicher Verheissungen, deren Erfüllung endlich durch den Messias Jesus eröffnet worden sei. Schon zur Zeit der Väter war der Christus (Messias) der geistige Fels, der beim Auszuge des Volkes aus Aegypten mitfolgte (1. Corinth. 10, 4) und als Bild Gottes heilkräftig gegenwärtig war. Die zerstreuten Hinweisungen der alten Profeten auf einen solchen Gottgesalbten, an dessen Erscheinen sich das Heil des Volkes Israel knüpfen sollte, waren ursprünglich fliessende Vorstellungen, welche im Fortgange der sich verändernden Zeitverhältnisse selber mit fortrückten und mannichfaltig sich umgestalteten. Jetzt lagen sie in der Sammlung der profetischen Bücher im Zusammenhange jedem Leser vor Augen und erschienen dem rückwärts gewandten Blicke als ein Ganzes. Es lief dabei die Täuschung mit unter, als ob jene zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen geschichtlichen Verhältnissen ausgesprochenen Aussichten und Verheissungen allesammt noch unerfüllt seien und sich alle mit einander auf eine noch unbestimmte Zukunft bezögen, deren Verwirklichung noch zu erwarten stehe. Man sah sie kurzer Hand als eine einzige grosse Weissagung auf die Zukunft überhaupt an, deren Erfüllung man jetzt endlich unmittelbar nahe glaubte. Die endliche Erfüllung dieser Verheissungen galt als das grosse Geheimniss des göttlichen Rathschlusses in Betreff der Zukunft, welches in der ganzen heiligen Schrift des Volkes Israêl verborgen liegen sollte. Man betete zum unsichtbaren göttlichen Herrn: „Erfülle die Weissagungen, die in deinem Namen verkündigt sind; vergilt denen, die auf dich harren, damit die Profeten wahrhaftig erfunden werden!“ In diesem volksthümlichen Vorstellungs- und Erwartungs-

kreise hatte der Pharisäerjünger bereits vor seiner Bekehrung gestanden; dem Bekehrten stand es fest, dass die messianische Verheissung in Jesus endlich erfüllt sei. Das den Nachkommen Abrahams durch Moseh gegebene Gesetz galt ihm als ein Erzieher oder Zuchtmeister auf Christus (Gal. 3, 24).

Der in der Aehnlichkeit des sündigen Fleisches (Röm. 8, 3) vom Weibe Geborene und unter das Gesetz gestellte (Gal. 4, 4) Christos hat selber die Sünde nicht gekannt, und Gott hat seines eignen Sohnes nicht verschont, sondern hat ihn für uns dahingegeben (Röm. 8, 32), damit im Vertrauen auf ihn die Welt gerecht werde (Gal. 3, 24). Er starb als das Paschah-Opfer (1 Korinth. 5, 7), um durch das stellvertretend vergossene Opferblut die Sünde der Welt zu vergeben und für die auf das Verdienst des Gottgesalbten Vertrauenden zu einem Gnadenstuhle zu werden, wodurch die vor Gott geltende Gerechtigkeit unverdient erlangt werde (Röm. 3, 24f.). Israêl hatte das Gesetz der Gerechtigkeit aus dem Grunde nicht überkommen, weil sie dieselbe nicht aus dem Vertrauen auf die göttliche Verheissung, wie Abraham, sondern aus den Werken des Gesetzes suchten (Röm. 9, 31 f.) Denn die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, muss durch das Vertrauen (den Glauben) kommen, auf dass sie aus Gnaden sei (Röm. 4, 16). Werden die Ungerechten und die irdisch Gesinnten das Reich Gottes nicht ererben (Gal. 5, 21. 1 Kor. 6, 9f.), so stehet dasselbe auch nicht in Worten, sondern in Kraft (1 Kor. 4, 20) und es ist Gerechtigkeit und Friede und Freude im heiligen Geist (Röm. 14, 17). Zu Gliedern dieses Reiches also macht der Glaube d. h. das Vertrauen auf den Christos Jesus.

Den Gegenstand dieses Vertrauens, den Herrn der Herrlichkeit haben die Herrscher dieses gegenwärtigen Zeitalters gekreuzigt (1 Korinth. 2, 2, 8). Aber derselbe hat einen neuen Bund gemacht in seinem Blute

(1 Korinth. 11, 25) und ist selber kräftiglich als Sohn Gottes bestimmt worden, nach dem Geiste der Heiligung aus der Auferstehung der Todten (Röm. 1, 3f). Denn obwohl er gekreuzigt worden ist aus Schwachheit, lebt er doch aus Gottes Kraft (2. Korinth. 13, 4). Der gestorbene Christus ist als der auferweckte zur Rechten Gottes und lebt, um über Todte und Lebende zu herrschen (Röm. 8, 34. 14, 9). Aber der Gestorbene muss in Jedem sterben, damit der Auferstandene in Jedem auferstehe. Unser alter Mensch ist sammt Christus gekreuzigt, damit wir hinfort nicht der Sünde dienen (Röm. 6, 6), sondern die da dem Christus angehören, ihr Fleisch kreuzigen sammt den Lüsten und Begierden (Gal. 5, 24) auf dass ihnen durch Christus die Welt gekreuzigt sei (Gal. 6, 14). Als der andere Adam ist uns Christus zum lebendig machenden Geiste gemacht (1. Kor. 15, 44), welcher das Pfand der künftigen Güter ist (2. Kor. 1, 22) und unserm Geiste Zeugniss gibt, dass wir Gottes Kinder sind und Miterben Christi (Röm. 8, 16f) in seinem Reiche, welches der Herr dem Vater überantworten wird, nachdem er alle seine Feinde sich zu Füssen gelegt hat (1. Kor. 15, 24). Denn wir jetzt Lebende bleiben für die Zukunft-Erscheinung des Herrn übrig (1. Thess. 4, 15).

So zerfiel für die Anschauung des Paulus die Zeit der Erscheinung des Messias im Fleisch in zwei Aufzüge, deren erster mit dem Kreuzestode Jesu und seiner Aufnahme in den Himmel schloss, während der andere sich mit seiner in Aussicht stehenden Wiederkunft zum Gericht eröffnen sollte. Die Vorstellung einer Wiederkehr hervorragender Persönlichkeiten war den Zeitgenossen des Apostels weder fremd, noch für ihre Gedankenverbindungen undenkbar. Das böse Gewissen des Herodes Antipas vermuthete in der Person Jesu den auferstandenen und wiedergekehrten Täufer Jôannes, die Judäer selber den wiedergekehrten Elias oder einen

andern Profeten. Ja sogar die heidnische Welt träumte nach dem Tode des Kaisers Nero von einer Wiederkehr desselben, und der Apokalyptiker Jôannes stellte sich den wiederkehrenden Kaiser Nerôn als Gegner des Messias vor. Es fehlt auch nicht an ausdrücklichen Zeugnissen, wie man sich eine solche Wiederkehr verstorbener Persönlichkeiten als möglich dachte. Die Vorstellung von Seelenwanderungen war den Griechen geläufig, und auch in jüdischen Kreisen war als Geheimlehre der Glaube an eine Seeleneinwohnung herrschend. Der Aramäer Laban soll eine und dieselbe Seele mit dem Wahrsager Bileam gehabt, in Abraham's Zeitgenossen Melchizedeq soll die Seele Sem's gelebt haben, und die Seele des hohenpriesterlichen Eleazarsohnes Phinhas soll in den Profeten Elias übergegangen sein.

Diese in Aussicht genommene Wiederkunft des Christus Jesus hoffte der Apostel (1. Kor. 15, 52) noch selber ebenso zu erleben, wie der griechisch-jüdische Verfasser des Jaqôbusbriefes (5, 8) die Erscheinung des Herrn zum Gericht für nahebevorstehend hält. Den Gegnern der Jesusgläubigen galt diese Hoffnung als eine Träumerei; denn in ihren Augen war der Anwart auf die Gottessohnschaft mit der Erhöhung zum Kreuze abgethan. Das Kreuz Christi blieb der Stein des Anstosses, woran bei der Mehrheit der Judäer jede Hinneigung zum Glauben an eine messianische Sendung Jesu scheiterte, und auch den Griechen war das Kreuz Christi eine Thorheit (1. Kor, 1, 23). Dieses Aergerniss zu beseitigen, diese angebliche Thorheit als eine wohlberechnete Absicht Gottes hinzustellen, war die Aufgabe, die Paulus mittelst seiner von den Pharisäerschulen überkommenen Gedankenverbindungen zu lösen suchte. Seine Verkündigung des Kreuzes Christi galt den Judäern ebensogut, wie den Griechen. Denn ein Diener der Beschneidung war der im Volke Moseh's fleischgewordene Christus nur um der Wahrheit Gottes willen (Röm. 15, 8),

damit dem den Vätern gegebenen Gesetze Genüge geschähe. Aber in Christus Jesus gilt weder Beschneidung, noch Unbeschnittensein etwas, sondern allein das durch Liebe thätige Vertrauen (auf Christus) und eine neue Kreatur (Gal. 5, 6. 6, 15). Die Beschneidung ist fernerhin in dem durch Christus gegründeten neuen Bunde nichts nütze, sondern es gilt nur allein, Gottes Gebot zu halten (1 Kor. 7, 19). Mochten Andere unter den Judäern, als den Söhnen der Beschneidung, das Werk des Christos Jesus verkündigen; so hatte sich Paulus die unbeschnittenen Griechen ausersehen, um seine Predigt vom Kreuz Christi unter die Welt zu bringen. Er dachte das ärgerliche Holz, an welches Jesus so schimpflich gehängt war (Gal. 3, 13), in ein frische Schösslinge treibendes Holz des Lebens umzuwandeln. Unter den Griechen von Syrien und Kilikien (Gal. 1, 21) hatte der reisende Zeltweber oder Teppichmacher bereits über ein Jahrzehent seine Lehre verkündigt, ohne ein schriftliches Zeugniss von derselben hinterlassen zu haben, als ihn im Jahre 52 ein Auftritt, den er in der nordsyrischen Hauptstadt Antiochia am Orontes mit dem Judäerapostel Petrus hatte (Gal. 2, 11 f), zum ersten Male in gegnerische Berührung mit denjenigen Jüngern Jesu brachte, welche die Verkündigung des gekreuzigten und in dem Himmel fortlebenden Christus Jesus lediglich auf die Söhne der Beschneidung beschränkt wissen wollten. Muthig setzte Paulus seinen Grundsatz durch, dass die Beschneidung zum Christusglauben unnütz sei und das Kreuz Christi auch den unbeschnittenen Griechen zu gute komme. Bei Gelegenheit eines zweiten Aufenthaltes in Jerusalem (im Jahre 54) verständigte sich Paulus bei denjenigen, welche sich dort als Säulen der Christusgemeinde ansahen, zu der Verabredung, dass sie seiner Verkündigung des Kreuzes Christi unter den Griechen wenigstens nicht hindernd in den Weg treten sollten. Denn beide Theile erwarteten das in

nächster Zukunft bevorstehende siegreiche Wiedererscheinen ihres zur Rechten Gottes erhöhten Christus mit gleicher Inbrunst, und über die Nothwendigkeit von Werken der Liebe waren sie einig. So kam denn Paulus auf einer zweiten grossen Wanderung (seit 54) durch die Länder des vordern Asiens auch über Macedonien nach Athen und Korinth, indem er als Apostel der Griechen den umgekehrten Weg des welterobernden Alexander zog. Aus dieser Zeit stammen auch die auf uns gekommenen ächten Sendschreiben des Paulus an die Thessalonicher, Galater, Korinthier und Römer, welche uns den Einblick in die Gedankengänge des Apostels gestatten. In der Hoffnung, durch eine Geldsammlung die Judäergemeinde in Jerusalem mit seiner Wirksamkeit unter den Unbeschnittenen auszusöhnen, hatte er (58 oder 59) eine dritte Reise nach Jerusalem unternommen. Dort aber erregte der jüdische Wahneifer gegen den Heidenbekehrer, der als ein Tempelschänder erschien, einen Volksauflauf, in Folge dessen er in die Hände des Landpflegers kam und nach zweijähriger Haft bei eingelegter Berufung auf sein römisches Bürgerrecht nach Rom abgeführt wurde (60 oder 61). In der Welthauptstadt hatte sich schon seit zwei Jahrzehnten die Judenschaft in Folge des durch den Glauben an den Christus Jesus gegebenen Anstosses in zwei feindliche Lager gespalten. Die römische Christus-Gemeinde war auf judäischem Grunde erbaut, auf welchem jedoch Paulus mit seinen eigenthümlichen Grundsätzen und Anschauungen durchzudringen hoffte, als er sein Sendschreiben an die Römer erliess. Als im Jahre 64 die Volksstimmung den Kaiser Nerôn selbst als den Urheber der furchtbaren Feuersbrunst bezeichnete, welche einen grossen Theil der Stadt verheert hatte, wälzte dieser die Schuld auf die Christianer, gegen die nun die Volkswuth losbrach. In dieser Christenverfolgung des Jahres 64 fand auch Paulus

seinen Tod. Das Knäblein, welches einst unter den Wehen der auf die Steinigung des Stefanos im Jahr 37 gefolgten Verfolgung der Jesus-Anhänger die junge Christusgemeinde (Off. Joh. 12, 1 f 5 f) geboren hatte, war zum Himmel entrückt.

Zwei Jahrzehnte lang hatte er den Griechen sein Evangelium vom Christos Jesus verkündigt, als der griechisch-jüdische Verfasser des Jaqôbusbriefes (im Jahr 61) den in der Zerstreuung lebenden zwölf Israêlstämmen zuraunte (Jaqôbus 2, 17. 20. 22) dass es mit der aus blossem Vertrauen auf Christos kommenden Rechtfertigung des Menschen vor Gott, die der eitle Mensch (Saulos-Paulos), verkünde, Nichts auf sich habe; denn wenn diesem Vertrauen nicht Werke folgen, so sei es an ihm selber todt, und auch bei Abraham habe das Vertrauen an den Werken mitgewirkt und sei erst durch die Werke vollkommen geworden. Dieser ausdrückliche Widerspruch eines apostolischen Mannes gegen eine der Grundanschauungen des Paulus beweist, dass die Paulusbriefe als die schriftlichen Vermächtnisse des bekehrungseifrigen Griechen-Apostels auch ausserhalb der Gemeinden, an welche sie ursprünglich gerichtet waren, bekannt geworden waren. Ohne Frage aber hatte sich das vollständig entwickelte Gedankengebäude Paulinischer Lehre, wie es uns in diesen Sendschreiben vorliegt, im Geiste ihres Urhebers erst allmählig aus dessen pharisäischen Grundanschauungen aufbauen können. Lebten nun die Leserkreise dieser erst im letzten Jahrzehent der Lebzeiten des Apostels hervorgetretenen Briefe sämmtlich nicht auf palästinensischen Boden, so kann der zweimalige kurze Aufenthalt des Apostels in Jerusalem ebensowenig, wie die Zeit seiner Haft in Caesarea bis zur Einschiffung nach Rom die Voraussetzung rechtfertigen, als habe die Paulinische Anschauung von Christus und seinem Werke in Judäa selber zahlreiche Anhänger und weitere Verbreitung gefunden.

Als eine Zeit der Aussaat seiner eigenthümlichen Christus-Anschauung innerhalb der Grenzen des heiligen Landes selbst, bleiben uns unbedingt nur die drei Jahre seines hauranischen Aufenthaltes unmittelbar nach seiner Bekehrung übrig. Wir werden darum für die Entstehung einer von Paulinischen Anschauungen getragenen Evangelienschrift, als welche uns die Urschrift unsers heutigen Lukas-Evangeliums entgegentritt, selbstverständlich auf den Boden eben jenes arabischen Ostjordanlandes hingewiesen, wo der nachmalige Apostel der unbeschnittenen Griechen thatsächlich zuerst das Wort vom Kreuz des Herrn verkündigt hatte. Und da den Neubekehrten seine judäischen Volksgenossen mit Misstrauen betrachteten, so wird der Zeltweber und Teppichwirker auch dort bei den Ismaêlsenkeln Abraham's sein Geschäft vorzugsweise in den Griechenstädten betrieben haben, welche von Damaskos bis zu den Gehängen des Haurângebirges und westwärts über die gesegnete Haurân-Ebene und das Tafelland von Gôlân bis in die Umgebung des Tiberiassee's zerstreut lagen.

Die evangelische Grundschrift des Busenjüngers war zwei Jahre nach dem Tode Jesu noch vorm Schlusse des sechsten Jahrzehntes unserer Zeitrechnung hervorgetreten. Sie enthält noch nicht die leiseste Hindeutung auf die gährenden Zeitereignisse, welche das der Zerstörung von Jerusalem vorausgehende Jahrzehent erfüllen. Das Jahr (64) der Neronischen Christenverfolgung bezeichnet zugleich den Wendepunkt für das verhängnissvolle Geschick des jüdischen Volkes auf seinem altheimischen Boden. Und die Auffassung des Logos-Evangeliums fällt gerade dicht an die Grenze der ersten Vorzeichen der Ereignisse dieses schicksalsvollen Jahrzehents. Mit den messianischen Regungen, welche auch die Paulusbriefe durchzucken, hatten die Freischärler und Meuchler (Sicarier) Nichts zu schaffen, welche unter den Nachfolgern des Pilatus in den Berges-

klüften von Palästina hausten und als Wegelagerer auf Beute ausgingen, oder mit dem unterm Gewande verborgenen Dolche den Römern und Römerfreunden im Lande den Tod geschworen hatten. Nur einmal um die Mitte der vierziger Jahre hatte unter dem Landpfleger Fadus (44—46) ein gewisser Theudas als Profet und Zauberer einen Einfluss auf das Volk geltend zu machen gesucht. Das abentheuerliche Treiben dieses durch Fadus aufgehobenen Mannes konnte jedoch die heilige Gemüthsstille nicht beunruhigen, in welcher der Busenjünger das Vermächtniss seines Meisters verehrte. Und sein Evangelium war bereits geschrieben, als gegen Ende der Verwaltungszeit des Landpflegers Felix (52 bis 60) noch mehrere solcher aufgeregter Leute hervortraten, welche sich in wilder Begeisterung todesmuthig für Profeten und Gottbegeisterte ausgaben und nach Anzeichen zur Befreiung des Volkes vom Römerjoche fahndeten. Der ägyptische Profet, welcher unter diesem aufrührerischen Gesindel am meisten von sich reden machte, indem er vom Oelberg aus einen Sturm auf Jerusalem zu wagen sich anschickte, war erst im Jahre 59 aufgetreten. Aber was ging ein solcher den Evangelisten des fleischgewordenen Logos oder Gottessohnes an, der sich einen König der Wahrheit genannt und sein Reich als nicht von dieser Welt bezeichnet hatte?

Alle dergleichen stürmische messianische Schilderhebungen, bei denen es auf einen offenen Kampf gegen das Römerthum abgesehen war, hatten am bewaffneten Einschreiten der Landpfleger scheitern müssen. Aber gegen das Ende der Regierungszeit Nerôn's (54—58) waren die Römer selbst, wie Tacitus und Suetonius bezeugen, auf die aus alten Priesterschriften der Judäer stammende Zuversicht aufmerksam geworden, dass von Judäa aus die Weltherrschaft kommen solle. Unterm Drucke der römischen Blutsauger im Lande bestand Israëls Trost in der Hoffnung eines einheimischen welt-

lichen Herrschers, wie ihn die pharisäisch gesinnten Gaulônäer seit den Tagen des ersten Herodes im Auge hatten. In Jerusalem selbst trat die Partei solcher römerfeindlichen Eiferer mit dem Versuche hervor, das tägliche Opfer, das die Heiden im Tempel für Nerôn darbrachten, als mit der Ehre Gottes unverträglich abzustellen. Auch in palästinensischen Städten zeigten sich ähnliche Feindseligkeiten zwischen Griechen und Judäern, wie in Alexandrien zur Zeit Caligula's und später. In der Sebastener Hafenstadt gab ein Aufstand der griechischen Bewohner gegen die Judenschaft das Zeichen zu ähnlichen Auftritten, die sich fortan in allen grössern Städten wiederholten. Das Einschreiten des syrischen Statthalters Cestius Gallus hatte mit einer Niederlage der römischen Waffen geendigt. Die Ehre der kaiserlichen Adler war zum Aeussersten herausgefordert und damit der „jüdische Krieg“ heraufbeschworen, welcher in den Jahren 66—68 zunächst den Boden des überreichen Galiläerlandes, wo Milch und Honig floss, mit Blut tränkte.

In dieser wirren Zeit tauchten zwischen den Jahren 68—70 drei Schriftwerke bedeutsam auf, welche jedes in seiner Art den Stempel des Todeskampfes der Judäer an der Stirne tragen. Während die irdisch-messianische Hoffnung der pharisäisch gesinnten Judäer im sogenannten „vierten Buche Esdra“ zu Ende des Jahres 69 ihren Ausdruck fand, hatten die Jesusgläubigen im Lande ihre Hoffnung auf Erlösung aus der zeitlichen Drangsal an das Wiedererscheinen ihres Gottgesalbten geknüpft, und die unter dem Namen der „Offenbarung des Jôannes“ bekannte Schrift gab im Jahr 68—69, nach der Unterdrückung des Galiläer-Aufstandes, in wunderlich-geheimnissvollen Bildern ein Zeugniss von der überschwänglichen Gluth der messianischen Hoffnung der Jesusjünger. Der Verfasser dieser „Offenbarung“ schwärmt von einem neuen Jerusalem als der grossen Stadt, die auf dem

Berge liegt. Sie bedarf keiner Sonne und keines Mondes; denn die Herrlichkeit des Herrn, der erscheinende Messias, ist ihre Leuchte. Die Völker aber, die da selig werden, wandeln in demselben Lichte, und die Völker mitsammt den Königen der Erde werden ihr Bestes in die heilige Stadt bringen. In ihr wird der Thron des Messias sein, als eine Hütte Gottes bei den Menschen. Er wird bei ihnen wohnen, und sie werden sein Volk und Er ihr Gott sein. „Dieses Jerusalem vom Himmel ist unser aller Mutter! Und Gott spricht: Siehe, ich mache Alles neu! Das Reich der Welt ist unserm Herrn und seinem Gesalbten geworden, der in Ewigkeit herrschen wird. Alle Völker werden kommen und ihn anbeten und vor seinem Throne stehend sprechen: Heil unserm Gott und dem Gesalbten! Der Heilige und Wahrhaftige, der die Schlüssel Davids hat, ist mit seinen Auserwählten: er ist der Herr der Herrn und der König der Könige. Selig sind, die zum Mahle des Gesalbten berufen sind, sie werden Priester Gottes und des Gesalbten sein und mit ihm herrschen tausend Jahre. Und siehe, spricht Jesus, ich komme bald! Und der Geist und die Braut sprechen: Komm! Und wer es höret, der spreche: Komm! Ja komm, Herr Jesus!"

Im Frühjahr 70 begann die Belagerung von Jerusalem durch den Kaisersohn Titus. Mitten in diese Zeit der Drangsal versetzt uns die Zukunftsrede, die der paulinische Verfasser der Urschrift des heutigen Lukasevangeliums (21, 7—36) seinem Herrn in den Mund gelegt hat, um die Nähe der Erlösung und des Reiches Gottes anzudeuten. Die Anfänge des jüdischen Krieges hat er ebenso hinter sich, wie jene messianischen Schilderhebungen der durch römische Waffen überwundenen falschen Profeten; aber vom Untergange des Tempels ist noch keine Rede. Aber w e r war der Verfasser dieses Evangeliums, und w o schrieb er? Der im Gleichnisse von den anvertrauten Punkten enthaltene Bezug

der zehn und fünf Städte (19, 17. 19) auf die ostjordanische Dekapolis und auf die bei den Südausläufern des Hermôn überm Hûleh-Becken gelegene Pentapolis, die fünf zur Zeit Lôts umgestürzten Städte, darf uns als ein Fingerzeig für die ostjordanische Heimath des Verfassers der Lukas-Grundschrift dienen, und wir werden in ihm einen Mann zu erkennen haben, welcher mit Paulus während seines hauranischen Aufenthaltes in Verkehr gestanden hatte und mit der damals noch einfacheren Gestalt des paulinischen Lehrbegriffes vertraut geworden war. Im Jahr 66 oder 67 waren die Jerusalemischen Jesusjünger in's dekapolitanische Ostjordanland nach der griechischen Stadt Pella geflüchtet, der wir am heutigen Platze von Ufûneh bei den Roqqad-Quellen unweit Qanêtrah begegnen. Aus dem Verkehr mit diesen geflüchteten Christianern wird der Verfasser des Paulinischen Evangeliums die Ueberlieferung des evangelischen Grundgerüstes und den dieser Evangelienschrift eigenthümlichen galiläischen Erzählungsinhalt geschöpft haben. Mit diesem Geschichtsstoffe wurde dann in den Jesu in den Mund gelegten Lehrreden, Sprüchen und Gleichnissen theils eine Blüthenlese aus der damals geläufigen rabbinischen Spruch-Weisheit, theils der wesentliche Lehrgehalt des einstmaligen pharisäischen Schriftgelehrten verwebt, soweit derselbe dem Verfasser aus der Zeit seines damals schon dreissig Jahre hinter ihm liegenden Verkehrs mit Paulus gegenwärtig war.

Das evangelische Geschichtsgerüst zunächst finden wir in der Paulinischen Evangelienschrift nach den Meilenzeigern der Festreisen Jesu mit dem Grundgerüste der um zehn Jahre ältern Schrift des Busenjüngers vollständig im Einklang. Jedoch lässt der Paulinische Evangelist, vielleicht um den Schein einer zwischen Jesus und Jôannes stattgehabten Verabredung nicht zu erwecken, die Einführung Jesu durch den Zeugnissgeber Jôannes einfach weg, und nur die Erinnerung an das

Hûlehbecken als den ersten Schauplatz des Auftretens Jesu klingt uns in der Bemerkung an, dass Jesu Ruf (4, 37) nach allen Orten der Gegend des Andreas gedrungen sei, die wir als Bethsaidan im obergaliläischen Gebirgsort Siddana beim Westrücken des Hermôn gefunden haben. Ganz entsprechend der Anschauung des Paulus (Galater 4, 4), dass Gott seinen Sohn gesandt habe, als die Zeit erfüllt gewesen sei, lässt auch der Paulinische Evangelist ohne Weiteres den Gottessohn in der Synagoge von Kafarnaûm auftreten (4, 31—6, 11). In beiden Evangelien fällt die Gewinnung der ersten Jünger in die Zeit kurz vorm Paschah. Denn obgleich der Paulinische Evangelist dieses Fest nicht namentlich erwähnt, so weist er uns doch mit dem Aehren-Ausraufen der Jünger „am zweitersten Sabbath" (6, 1) ausdrücklich in den Anfang des Frühlingsmonats (Nisan), auf dessen 15. Tag regelmässig das Paschahfest fiel. Statt der gewaltsamen Tempelreinigung in Jerusalem und der Unterredung Jesu mit dem Pharisäer Nikodêmos bringt uns der Paulinische Evangelist eine Festpredigt Jesu in Siôn und Jerusalem (6, 12. 17—19), welche den ursprünglichen Kern dessen enthält, was späterhin der Verfasser des Matthäus-Evangeliums zur sogenannten Bergpredigt erweiterte.

Im Logos-Evangelium folgt auf den ersten Festbesuch in Jerusalem ein Aufenthalt Jesu im judäischen Ostjordanlande bei Saleim (Um-Soleim), wo sich damals Jôannes der Täufer aufhielt, und weiterhin die Reise Jesu über Samaria nach der galiläischen Qanah-Ebene zu einem längern dortigen Aufenthalt während des Sommers 35. In diese Zeit fällt zugleich das Abtreten des Jôannes und dessen Hinrichtung. Beim Paulinischen Evangelisten folgt auf die Festpredigt in Jerusalem ein zweiter Aufenthalt Jesu in Galiläa. Der Hauptmann von Kafarnaûm tritt auf, und beim Pharisäermahl in der Stadt wird Jesus von der Sünderin gesalbt. Dem Auf-

enthalt in Saleim entspricht hier eine Reise Jesu über das galiläische Meer zu den Gergesênern in den Batîhah-Marschen, und auf die Notiz von der Tödtung des Jôannes durch Herodes folgt die Verklärung Jesu auf einem galiläischen Berge.

Nach dem Logos-Evangelisten besuchte Jesus im Herbst 35 das Laubhüttenfest in Jerusalem und weckte den Lungerer am Bezatha-Teich aus seiner eingebildeten Krankheit auf. Dagegen knüpft der Paulinische Evangelist an den zweiten Besuch Jesu in Jerusalem (9, 51—10, 28) verschiedene Reden Jesu über seine Nachfolge und über die Frage um das ewige Leben. Der Besuch des Fleckens der Martha und Maria (10, 38 ff.), dessen Platz wir in Ammaûs-Bêthania nordwärts bei Tiberias erkannt haben, eröffnet darauf den dritten Aufenthalt Jesu in Galiläa (10, 38—13, 21). Das den Herrn selig preisende Weib und die Rede vom Licht des göttlichen Logos, das Frühstück Jesu beim Pharisäer und des Gastes Strafrede, verschiedene Reden vom Bekennen des Menschensohnes, von irdischen und himmlischen Sorgen und von den Zeichen der Zukunft des Herrn füllen die Zeit dieses dritten Aufenthaltes in Galiläa, den wir uns ebenso, wie die beiden frühern beim Paulinischen Evangelisten, wiederum in Kafarnaûm zu denken haben. Ehe dorthin beim Logos-Evangelisten Jesus zur geheimnissvoll-sinnbildlichen Paschah-Rede auf Ostern 36 kommt, hatte die Brotspende auf dem gôlanischen Berge und der Versuch der Gaulonäer stattgefunden, den menschenfreundlichen Galiläer zum Könige zu machen.

Nachdem auch der zweite Sommer ereignisslos verflossen war, führt das Logos-Evangelium den Herrn aus Galiläa zum Laubhüttenfest nach Jerusalem, wo Jesus über das Tempelweihfest im Anfang December blieb bis er sich vom Misslingen des letzten Sturmes auf die Judäische Heiligherrschaft überzeugt hatte. Beim Paulinischen Evangelisten fällt in die Zeit des dritten und

letzten Besuchs Jesu in der Judäer-Hauptstadt (13, 22 —17, 10) wiederum eine Mahlzeit bei einem Pharisäer, wobei der Gast zur Spiegelung der Sippschaft das Gleichniss vom grossen Mahl vorträgt. Darauf folgt die Belehrung der Pharisäer über den ungerechten Haushalter, die Aufklärung über den Bestand des Gesetzes und der Profeten bis auf Jôannes und die Rede vom Aergerniss und dem Mühlsteine.

Die Zeit des letzten galiläischen Aufenthaltes Jesu bis zur Erfüllung seines Schicksales wird vom Paulinischen Evangelisten (17, 11—23, 54) mit dem Besuche Jesu im Flecken der zehn Aussätzigen eröffnet, den wir im Hinblick auf das letzte Verweilen Jesu am anfänglichen Taufplatze des Jôannes zu Bêthania überm Jordan (Thell Qâdhy) in der aramäischen Hûleh-Gegend zu suchen haben werden. Fanden dort die Reden Jesu über das Reich Gottes statt, die der Paulinische Evangelist nunmehr bringt; so entspricht dem Verweilen Jesu zu Efrem im Weichbilde von Tiberias beim Paulinischen Evangelisten der Aufenthalt des Herrn in der Umgebung von Jericho (Qâdes-Tarichea), wo das Gleichniss von den anvertrauten Pfunden gesprochen wurde, der Vorfall mit dem Zinsgroschen, sowie die Gespräche Jesu mit den saddukäischen Herren vom judäischen Tempeladel über Auferstehung, über den Sohn Davids und die letzten Zukunftsreden Jesu statt hatten. Wo das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern gehalten wurde, lässt der Paulinische Evangelist unbestimmt. In dem Bericht über die letzten Ereignisse am Rüsttage zum Paschah stimmt er mit dem Logos-Evangelisten in der Hauptsache überein, nur dass er von der Verleugnung des Petrus ebensowenig etwas weiss, als von der Seligpreisung und Ernennung desselben zum Grundstein der Gemeinde (Luk. 9, 20. Matth. 16, 17 f.). Eigenthümlich ist auch der Zusatz, dass Jesus in der Anklage der Gegner (23, 4 f.) auch die Weiber und Kinder abzuwenden sucht.

Augenscheinlich ist dieser Zug erst aus den Erfahrungen des apostolischen Zeitalters in das Paulinische Evangelium hineingetragen; denn es müsste nicht im Punkte der Religionsstifterei zu allen Zeiten auf dieselbe Weise hergehen, wenn nicht auch damals vorzugsweise die Weiber Religion gemacht haben sollten.

Das geschichtliche Grundgerüst ist also im Paulinischen Evangelium dasselbe, wie in der Logos-Grundschrift; nur aber lässt der Paulinische Evangelist die mit dem jedesmaligen Festaufenthalt in Jerusalem verknüpften Ereignisse weg, da für ihn ebenso, wie für Paulus, Jerusalem des Heiligenscheines entkleidet ist. Er füllt dafür den Rahmen der beiden weltgeschichtlichen Jahre Jesu mit anderem Erzählungs- und Lehrstoff aus, wodurch dieses um ein Jahrzehent jüngere Evangelium einen gewissen eignen Zusammenhang erhält. Wir werfen zuerst einen Blick auf den eigenthümlichen Erzählungsstoff des Evangeliums.

Erst nach der Berufung der Jünger Simôn, Jaqôbus, Jôannes und des Zöllners Levi, wozu stillschweigend noch (4, 37) Simôns Bruder Andreas als Fünfter kommt, lässt die Lukas-Urschrift den Jôannes nicht sowohl plötzlich selber auftreten, sondern es werden nur in einer von den Pharisäern an Jesus gerichteten Frage die Jünger des Jôannes erwähnt, während dieser selbst im Paulinischen Evangelium gar nicht auf den Schauplatz tritt. Dass ihn dasselbe gleichwohl als geschichtliche Persönlichkeit kennt, ist durch die Erwähnung der Hinrichtung des Täufers (9, 7—9) ausser Zweifel gesetzt. Die Frage ist also nur, wie es kommt, dass ihn der Evangelist nur im Hintergrunde des evangelischen Schauplatzes stehen lässt, und welche Bedeutung er demselben beilegt.

Da Jesus im Paulinischen Evangelium Jesus unvorbereitet zu Kafarnaûm sogleich als Gottessohn in seiner himmlischen Vollmacht wirksam auftritt, so bedurfte es

auch für den Herold des Gottesreiches keiner Einführung durch einen Mann, der doch selber nur der alten, abgelaufenen Ordnung der Dinge angehören konnte. „Warum fasten die Jünger des Jôannes eifrig und machen Gebete ähnlich wie die Pharisäer, die deinigen aber thun Nichts davon?“ So fragen Jesus die Pharisäer, und in sinnbildlichen Ausdrücken gibt uns die Antwort Jesu den richtigen Aufschluss über die Art, wie er sich zu Jôannes stellt. Er vergleicht seine kurz vorher gewonnenen Fünfe mit Söhnen des Brautgemaches und bezeichnet zugleich sich selber als den Bräutigam, das heisst als denjenigen, der im Sinne der „Weisheit Salomôns“ die himmlische Weisheit als Braut heimzuführen gedenke. „Ihr könnet (so antwortet er den Fragern) die Söhne des Brautgemaches nicht fasten lassen, solang der Bräutigam bei ihnen ist; es werden Tage kommen, da der Bräutigam von ihnen genommen wird, und in jenen Tagen werden sie fasten!“ Wir sehen hieraus, dass Jesus das Fasten der Jôannesjünger auf die Gefangennahme ihres Meisters bezieht und dasselbe als ein landesübliches Zeichen der Trauer ansieht. Mögen darum immerhin die Pharisäer das Fasten als ein an sich selbst verdienstliches Werk gewohnheitsmässig betrieben haben; so erfahren wir zugleich aus dem Leben des Josêfos, dass man sich in Unglücksfällen und bei öffentlicher Noth das Fasten als Zeichen der Trauer und in Verbindung mit Gebeten zur Abwendung der Gefahr auferlegte. So war es bei den Jôannesjüngern. Ueberdiess beweisen die nachfolgenden bildlichen Reden Jesu (5, 36—39), wie er weiter über die Sache denkt. Auch für die Zeit seiner eignen Hinwegnahme von den Jüngern, die dem Paulinischen Evangelisten ebenso, wie dem Logos-Evangelisten, von vornherein feststeht, hält er ein Fasten als Zeichen der Trauer um ihn selber darum für ungehörig, weil man mit einem von einem neuen Kleide gerissenen Lappen kein altes Kleid flickt,

zu welchem jener nicht passt. Er vergleicht zugleich das im Gesetze Moseh's vorgeschriebene Fasten mit dem alten Weine und seine Verkündigung des Gottesreiches mit dem neuen Weine. Mag auch der Liebhaber des alten Weines den neuen verschmähen, so wird man diesen selbst nicht einmal in die alten Schläuche fassen können, ohne dass diese Gefahr laufen, zu zerreissen.

Die Unverträglichkeit des durch den Sohn Gottes gebrachten Neuen mit dem Alten ist mit dieser Antwort Jesu deutlich genug ausgesprochen. Ebendasselbe spricht Jesus späterhin (16, 14—18) mit dürren Worten aus: „Das Gesetz und die Profeten (sind gültig) bis auf Jôannes; von da wird das Reich Gottes verkündigt und Jeder zu demselben gezwungen!“ Als Wahrer und Vertreter des Gesetzes galt in den Augen Jesu stillschweigend Jôannes wegen seines freimüthigen Tadels der ungesetzlichen Ehe des Herodes Antipas mit seiner Schwägerin Herodias. Erblickte aber das Volk in Jôannes einen Profeten, so musste derselbe in den Augen Jesu als der Profeten letzter erscheinen, der zugleich die Erfüllung der Zeiten und den Eintritt des Neuen bezeugte, welches sich nunmehr mit göttlicher Gewalt in sein Recht einsetzen müsse. Darum führt auch die Erzählung von der Verklärung Jesu auf dem galiläischen Berge (9, 28—36) den durch die Stimme aus den Wolken als erwählter Sohn Gottes bezeichneten Jesus neben Moseh und Elias, als den Vertretern von Gesetz und Profeten, als den Gipfel und Abschluss der Heilsgeschichte Israêls ein.

Mit dem Logos-Evangelium theilt auch die Paulinische Grundschrift den Gesichtspunkt, dass sogleich Anfangs der Bruch des Neuen mit dem Alten vorhanden ist und Jesus von vornherein mit den Vertretern des Alten in offenen Widerspruch tritt. Der Kampf zwischen dem himmlischen Neuerer und dem gesetzeifrigen Juden-

thume ist kein allmählich entstehender und langsam vorbereiteter, sondern von vornherein ein unausgleichbarer und tödtlicher. Auch die ersten Jünger, die im Paulinischen Evangelium auftreten, sprechen mit der Anrede „Gebieter“ (5, 5. 8, 24. 45. 9, 33. 49. 17, 13) ihre unbedingte Unterwürfigkeit aus. Ebenso kennt ihn die Wundersage als den Gewaltigen. Zu dem Heilung suchenden Aussätzigen spricht Jesus (5, 13): „Ich will, sei gereinigt!“ und sofort wich der Aussatz von ihm. Der Thalmud weiss, dass durch ein Bad im Mirjambrunnen südwärts von Tiberias ein Aussätziger geheilt wurde; aber gleichviel, wie wir uns den Hergang bei jener Heilung im Evangelium vorstellen wollen, sie sollte dem Volke Zeugniss von der Vollmacht Jesu sein. Das Aehrenpflücken der Jünger am Sabbath (6, 1—5), die Heilung des Menschen mit der verdorreten Hand (6, 6—11) und des schwachen und gekrümmten Weibes (13, 10—21) müssen den „Sohn der Hoffnung“ als Herrn auch über den Sabbath bezeugen. Wenn Gott allein, nach den Alten, Sünde erlassen kann, so muss diess auch dem Sohne Gottes zustehen; das beweist die Heilung des Gichtbrüchigen durch die Kraft des Herrn (5, 17—26) und die Sünderin im Hause des Pharisäers, der viel vergeben ist, weil sie viel geliebt hat (7, 36—50).

In dem mit solcher Kraft und Vollmacht ausgestatteten Manne tritt uns aber beim Paulinischen Evangelisten der Gottessohn zugleich einigemal deutlich als der „Logos Gottes“ (das göttliche Schöpferwort) entgegen, von welchem das Evangelium des Busenjüngers spricht. Dem Weibe, welches den Leib selig pries, der einst Jesus getragen, und die Brüste, die derselbe gesaugt habe, wird die Antwort zu Theil: „Ja selig sind, die auf den Logos Gottes hören und ihn bewahren (11, 27 f.) Und sogleich beim ersten Auftreten Jesu in Kafarnaûm klingt ihm (4, 36) die Frage entgegen: „Wer

ist dieser Logos, dass er in Vollmacht und Kraft den unreinen Geistern gebietet und sie ausgeworfen werden?" Am See Gennêsareth (5, 1—11) stürmt das Volk auf ihn ein, auch den Logos Gottes zu hören. Was geschah? Reden hielt Jesus hier keine, sondern auf die Gunst des Zufalles vertrauend, herrscht der „Gebieter" den kleinmüthigen Fischer mit den Worten an: „Fahre auf die Höhe und werfet eure Netze aus zum Fang!" Und als das Glück den Wurf gesegnet hatte, werden drei erstaunte Fischerseelen auf einmal von Jesus zu Jüngern gewonnen mit dem Gebote: „Wollet nicht Fischer der Fische sein, denn ich will euch zu Menschenfischern machen!"

Wenn nun gleich beim wunderbaren Fischzuge des Petrus nichts Ausserordentliches im Spiele gewesen ist, so begegnet uns doch im Paulinischen Evangelium eine Reihe anderer Erzählungen, welche offenbar die Steigerung ursprünglich natürlicher Hergänge in's Wunderhafte enthalten, während uns der ursprüngliche Bestand des Logos-Evangeliums nur wunderlose Hergänge vorführt. Zum Theil mag sich diese Thatsache aus dem Unterschiede eines Augenzeugen, welcher der Busenjünger Jesu war, von einem Evangelisten erklären, welcher drei Jahrzehnte nach dem Tode Jesu seinen Erzählungsstoff aus einer Ueberlieferung schöpfte, in welcher unbewusst oder absichtsvoll bereits das Streben wirksam war, zur grössern Ehre des Herrn das Natürliche in's Uebernatürliche zu steigern. In erster Linie haben jedoch zur Entstehung der Heilungswunder des Paulinischen Evangeliums andere und gewichtigere Umstände mitgewirkt.

Im Logos-Evangelium ist im Munde Jesu beständig von Werken des in ihm wohnenden und wirkenden Vaters und von seinen im Namen des Vaters gethanen Werken die Rede. Beiderlei Werke beziehen sich jedoch stets nur auf das eine grosse Werk der Selbstoffenbarung

Jesu als des Sohnes Gottes, und als Gottes Werk wird es zugleich bezeichnet, dass die Welt an die Sendung des vom Himmel Gekommenen glaube. Nur ein einziges Mal (7, 21) beruft sich Jesus bei den Judäern auf ein gutes Werk, worunter der Vorgang am Bezatha-Teich oder die Brotspende auf dem golanischen Berge verstanden zu sein scheint. Im Paulinischen Evangelium kommt der Ausdruck „Werke" von menschenfreundlichen Heilungsthaten Jesu niemals vor. Es galt dem neuen Evangelisten augenscheinlich darum, den „Zeichen," womit Jesus laut dem Logos-Evangelium seine himmlische Sendung bezeugte, eine solche Wendung zu geben, dass sie wirklich als menschenfreundliche Thaten Jesu erschienen. Trotzdem reicht auch dieses Motiv nicht aus, um namentlich die Entstehung der Erzählungen von Heilungen Besessener zu erklären, von denen das Evangelium des Busenjüngers Nichts weiss.

Da Paulus unter den in der Gemeinde von Korinth üblichen Geistesgaben die Gabe der Austreibung böser Geister nicht mitaufzählt, so hat man vermuthen wollen, dergleichen Erzählungen gehörten zu den judenchristlichen Bestandtheilen der evangelischen Geschichte. Aber sie verbleiben vielmehr gerade der uns in ihrem ursprünglichen Bestande verbürgten Paulinischen Grundschrift mit voller Sicherheit, auch wenn daraus die den Jüngern Jesu angeblich ertheilte Macht und Gewalt über alle Teufel (9, 1, 10, 17. 20) als spätere Zuthaten des Ueberarbeiters ausgeschieden werden. Der Paulinische Evangelist meldet nicht bloss im Allgemeinen (6, 18), dass Jesus Viele geheilt habe, die von unreinen Geistern geplagt worden seien, sondern fügt (4, 41) ausdrücklich hinzu, dass gerade dieses Teufelsvolk Jesus als den Christus anerkannt und ausgerufen habe: „Ja, du bist der Sohn Gottes!" Der Besessene in der Synagoge von Kafarnaûm erklärt (4, 34) Jesus für den „Heiligen Gottes" (Nazôräer), und der Besessene unter den

Gergesênern (11, 28) für den Sohn des höchsten Gottes. Geht aber bei den hier mit ins Spiel kommenden Schweinen sogar starkgläubigen Auslegern des Evangeliums der Glaube aus, so hilft dagegen die Rede, die der Evangelist seinem Meister bei Gelegenheit der Heilung eines besessenen Stummen über das Satansreich (11, 17—26) in den Mund legt, dem gesunden Menschenverstande auf die rechte Spur über die Entstehung und den Zweck dieser Erzählungen. Sie verdanken ihre Entstehung lediglich dem Streben der Jesusgläubigen, ihren Herrn und Meister von dem Vorwurfe zu entlasten, der ihm laut dem Logos-Evangelium (7, 19. 8, 48. 52 10, 20) wiederholt von den Judäern gemacht worden war, dass er vom Teufel besessen, von Sinnen gekommen sei. Wie oft und unermüdlich werden seit den Tagen des verzückten Stefanos die Judäer in Jerusalem den Christusgläubigen gegenüber diesen Vorwurf im Munde geführt haben! Wie war dem mit Erfolg zu begegnen? Man stellte auf Jesusgläubiger Seite gerade Erwägungen jener Art an, wie uns solche im Paulinischen Evangelium in der Rede Jesu vom in sich selbst uneinigen Satansreiche entgegentreten. Was hier Jesus zu seiner eignen Rechtfertigung vorbringt, waren ursprünglich die Widerlegungsgründe, womit seine Anhänger das Gift jenes Vorwurfs unschädlich zu machen suchten, das an der Wurzel ihres Christusglaubens frass. Ein Zeichen vom Himmel hatten (11, 16) die Judäer von Jesus zum Beweise gefordert, dass er in Kraft Gottes und nicht durch den Obersten der Dämonen die bösen Geister austreibe, von welchen man in damaliger Zeit Wahnsinnige, Tobsüchtige, Verrückte besessen glaubte. Ohne in seinem eignen Reiche uneinig zu sein, konnte selbstverständlich der Teufel sich nicht an seiner eignen Sippschaft vergreifen, sondern wo Teufel hausten, konnten sie nur durch einen Höhern und Stärkeren, nur durch Gottes Kraft und Macht selber aus-

gefegt werden. Um also zu beweisen, dass Jesus selber nicht vom Teufel besessen sei, sondern in Gottes Kraft und Vollmacht wirke, gab es kein augenscheinlicheres und schlagenderes Mittel, als dass man ihn auf Schritt und Tritt aus andern Menschen Teufel austreiben liess. In den Kreisen jener nach Pella ausgewanderten Christusgläubigen von Jerusalem, die unter den Augen der feindseligen judäischen Heiligherrscher beständig wider den Stachel jenes Vorwurfs hatten löcken müssen, hatten sich dergleichen Erzählungen von Dämonenaustreibungen gebildet, wobei die bösen Geister selber allergehorsamst Jesu Gottessohnschaft anerkennen mussten. Die Ueberlieferung davon kam aus jenen Kreisen zur Kenntniss des ostjordanischen Verfassers unserer Evangelienschrift.

War aber durch die den Jesusgläubigen aufgedrungene Nothwendigkeit, ihren Meister gegen den Vorwurf eines Besessenen zu rechtfertigen, Jesus zu einem Dämonenaustreiber geworden, der die Krankheiten und Störungen des Geistes zu heilen im Stande gewesen sei, somit nicht selber ein Geistesgestörter oder Gemüthskranker gewesen sein konnte; so war damit zugleich der Anstoss gegeben, ihn nicht bloss im geistig-sittlichen Sinne des Wortes (5, 31): „Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht", sondern ganz allgemein als Heiler auch von leiblichen Krankheiten überhaupt hinzustellen. So entstanden während der drei Jahrzehnte, die seit dem Tode Jesu bis zur Abfassung des Paulinischen Evangeliums verflossen waren, allmählich jene sagenhaft ausgesponnenen Heilungsgeschichten, die uns dasselbe überliefert. Ihre jedesmalige Veranlassung ist für den Verlauf der Jesusgeschichte ebenso gleichgültig, als ihr besonderer Inhalt. Der Rahmen der zwei weltgeschichtlichen Jahre Jesu erhält dadurch nur eine scheinbare Bereicherung, da sie in den Erfolg nicht eingreifen. Gleichviel, ob der Hergang mehr oder weniger ins Wunderhafte gesteigert erscheint, wie beim

blutflüssigen Weibe (8, 42—48) und beim Knechte des heidnischen Hauptmannes von Kafarnaûm (7, 1—10), oder ob der Blinde von Jericho (18, 35—43), der sich's nicht ausreden lässt, dass der vorübergehende Jesus der Sohn Davids sei, nicht so urplötzlich im Handumwenden, sondern etwa durch die bei Kurzsichtigkeit und anfangenden Augenflüssen vielgerühmte Heilkraft des Jericho-Gennêsareth-Balsams geheilt worden ist. Alle diese Heilungsgeschichten, die den Löwentheil des Paulinischen Erzählungsstoffes bilden, sind ohne Ausnahme nur Ballast für das Schifflein des Reiches Gottes. Dem Aufzeichner dieser Ueberlieferungen fällt das Verdienst des Erfolgs zu, der damit erreicht wurde. Er erschien als derjenige, der den Herrn von dem Vorwurfe geheilt hat, den die Nazarener ihrem Landsmanne, nach dem Zusatze des Ueberarbeiters (4, 23) mit dem aus Seirach (18, 20) entnommenen Zurufe gemacht hätten: „Arzt, hilf dir selber!" Der später gekommene Evangelist, welcher diesen Versuch, den Herrn vor der öffentlichen Meinung zu rechtfertigen, in gelungener Weise ins Werk setzte, wurde kurzer Hand selber (Kolosser 4, 14) als Arzt Lûqas bezeichnet, dessen Name nach hebräischer Ableitung (von „laqasch") den Spätzeitigen oder Spätreifen bezeichnet und somit dem Nachzügler des in jenem Punkt noch ganz arglos unbefangenen Logos-Evangeliums geradeso gerecht wird, wie der neubekehrte Pharisäerjünger Saulus selber als Nachzügler der ursprünglichen Jünger Jesu auf den Plan getreten war.

Spiegelt sich doch im Paulinischen Evangelium auch eigenthümlich genug gerade diese pharisäische Herkunft des Apostels der Griechen. Nur dieses Evangelium allein weiss an den Pharisäern die Freundlichkeit zu rühmen, dass sie den nicht in der Schule pharisäischer Schriftgelehrsamkeit gebildeten Galiläer verschiedene Male zu Gast laden. Müssen sie es aber bei jeder

dieser Gelegenheiten erfahren, dass ihnen der überlegene Gast wenig Schmeichelhaftes sagt; so spiegelt sich darin gerade das Verhältniss des abtrünnig gewordenen Saulus zu der pharisäischen Schule, welcher er seine Bildung verdankt hatte (A.-G. 26, 5). Diese herkömmlichen Pfleger der Gesetzeskunde in Israêl, diese eigentlichen Sprecher in den Lehr- und Bethäusern der Judäer hatten es erlebt, dass ihr Zögling Saul zu einer Weisheit gelangt war, welche alle auch von den Besten in ihrer Mitte geübte Gesetzeserfüllung aus Furcht oder Liebe zu Gott über den Haufen warf, um das Vertrauen auf die in Christus Jesus erschienene Gnade Gottes auf das Banner des Reiches Gottes zu sticken! In den geselligen Beziehungen des neuen Schriftgelehrten zum Himmelreiche führt uns der Paulinische Evangelist eben nur das thatsächliche Verhältniss vor Augen, das zwischen einem Manne von der Art des christusgläubigen Pharisäers und seinen altgläubigen Schulgenossen statt fand, denen allgemach die Einsicht aufging, dass zwischen ihnen und jenem eine unausfüllbare Kluft bestand. Die Genossen jenes Pharisäers Simôn, in dessen Hause ein in der Stadt (Kafarnaûm) als Sünderin bekanntes Weib die Füsse Jesu salbt (7, 36—50), werden hierbei Veranlassung gehabt haben, sich als Augenverdreher oder Augenschliesser gegenüber den Frauen zu bewähren, wie uns solche der Thalmud schildert. Was dagegen an der Salbung selbst Geschichtliches ist, steht im Logos-Evangelium als Salbung in Bethania - Ammaûs am rechten Platze. Zum Frühstück mit Jesus versammelt (11, 37—48) mögen die Demuth heuchelnden Kopfhänger von dieser Sippschaft durch die Weherufe, womit ihr Gast sie herabsetzt, veranlasst worden sein, ihr boshaftes Auge auf ihn zu werfen, um des lästigen Tadlers habhaft zu werden. Laut unserer evangelischen Grundschrift bedurfte es jedoch dazu dieser geschlossenen Strafreden nicht, da der Gottessohnschaftsanspruch Jesu

der Eckstein ihres Anstosses war und ihr Hass keiner besonderen Lehr- und Meinungsverschiedenheiten bedurfte. Die kleinmeisterlichen pharisäischen Rückenkrümmer um irdischer Vortheile willen mochten endlich das Gleichniss vom grossen Gastmahle (14, 7—24) haarscharf treffend auf sich gemünzt finden, als welche von der Theilnahme am Reiche Gottes und von der Auferstehung der Gerechten ausgeschlossen seien. Das waren sie aber in den Augen des Anwarts der Gottessohnschaft laut der Logos-Grundschrift schon von vornherein, weil sie den Nazôräer nicht für das ansehen wollten, wofür er gelten wollte.

Einzig und allein auf die geforderte Anerkennung seiner Gottessohnschaft hatten beim Logos-Evangelisten alle Reden Jesu abgezielt. Seine Botschaft an die Welt ging lediglich darin auf, diese Anerkennung mittelst der „Zeichen", die er that, zu erzwingen. War's doch ein Liebeswerk einziger Art, das er vorhatte, sofern aller Welt Sündenschuld dem „Lamm Gottes" aufgehalst werden sollte, welches den Tod eines stellvertretenden Sühnopfers zu übernehmen gedachte. Im Paulinischen Evangelium tritt uns nur gelegentlich das Selbstbekenntniss Jesu als des Gottessohnes entgegen (10, 22): „Alles ist mir übergeben von meinem Vater, und Keiner erkennt, wer der Vater ist, ausser der Sohn, noch wer der Sohn ist, ausser der Vater!" Ebenso klingt uns zwar gelegentlich das bedeutsame Wort von der Taufe an (12, 50), womit Jesus getauft werden sollte; aber der besondere Inhalt der Verkündigung Jesu erhielt hier zugleich eine eigenthümliche Wendung und Erweiterung, welche der Logos-Grundschrift fremd und erst aus dem Vorstellungskreise eines christusgläubigen Pharisäers von der Art des Nikodêmos herübergenommen ist. Ihm und seines Gleichen erschien Jesus als der Gerechte schlechthin, und nur von diesem vollkommenen Gerechten konnte für alle Welt fernerhin die Rechtfertigung oder Gerech-

tigkeit, die vor Gott gilt, ausgehen. Gott zu kennen, galt dem Verfasser der „Weisheit Salomôns" (15, 3) als eine vollkommene Gerechtigkeit, und Gottes Macht zu wissen, als eine Wurzel des ewigen Lebens, und (6, 11) wer im Heiligen wohl unterwiesen ist, soll Rechtfertigung finden. Der „Heilige Gottes" (Nazôräos) wollte darum von der Pharisäer-Sippschaft Nichts wissen, die sich selbst vor den Menschen für gerecht erklärten und über Andere sich erhebend als Gerechte gelten wollten. Und im Hinblick auf solche Pharisäerseelen spricht Jesus (5, 32): „Ich bin nicht gekommen, Gerechte zur Busse zu rufen, sondern Sünder"! Einen Oberstzöllner, der von einem Maulbeerfeigenbaum herab den vorüberwandelnden Nazôräer hatte sehen wollen, erklärt dieser für rein (zakkai) oder gerecht, und der Paulinische Evangelist (19, 1—10) führt uns den Mann sofort unter dem bedeutungsvollen Namen Zakchäos (der Reine oder Gerechte) vor Augen und bildet (18, 9-14) das Gleichniss von dem Pharisäer und Zöllner im Heiligthume, um nicht den sich selbst vor den Menschen für gerecht ausgebenden Pharisäer, sondern den demüthig schuldbewussten Zöllner als vor Gott wahrhaft gerechtfertigt zu erklären.

Wir haben die geheimnissvollen Zauberworte kennen gelernt, womit Jesus laut unserer evangelischen Grundschrift ins Herz seiner Hörer dunkle Räthsel einbrannte und einen Stachel zurückliess, der immerfort von Neuem das Nachsinnen weckte und das Verständniss herausforderte. Auch im Paulinischen Evangelium klingt uns wiederholt mit seiner Doppelsinnigkeit der Gedanke vom göttlichen Schöpferworte (Logos Gottes) an. Wir begegnen auch hier der Anschauung vom Leben (10, 25) oder vom ewigen Leben (18, 30), welches vom wahren Nachfolger Jesu erloost werden soll. Meistens wird jedoch der Sinn solcher Räthselworte, die uns das Evangelium des Busenjüngers aus dem Munde Jesu überliefert hat,

etwas umgebogen und sie werden, ihrer Seltsamkeit entkleidet, den Fragen und Zuständen des täglichen Lebens näher gerückt. Der Anstoss, welcher für den Pharisäer Nikodêmos in der Vorstellung von einer neuen Geburt lag, die zur Erlangung des Gottesreiches erfordert werde, wird durch den Spruch beseitigt (18, 16): „Wer das Reich Gottes nicht annimmt als ein Kind, wird nicht in dasselbe eingehen"! Die „harte" Rede Jesu vom Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes wird in entschieden sinnbildlicher Bedeutung auf den durch den Opfertod Jesu zu stiftenden neuen Bund bezogen und dem beim Antritte seines Leidensganges von Jesus gehaltenen letzten Mahle zugewiesen, welches damit zu einem Gedächtnissmahle für die Jünger eingesetzt wird, wie es der christusgläubig gewordene Pharisäer (1 Korinth. 11, 23) vom Herrn selber empfangen zu haben behauptet. Nannte sich Jesus im Logos-Evangelium zweideutig das Licht der Welt, so wird der Paulinische Evangelist dem gesunden Menschenverstande dadurch gerecht, dass er im Bezug des Bildes zwei Seiten unterscheidet. „Das Auge (11, 33) ist ja des Leibes Licht; so sieh nun zu, dass das Licht in dir nicht Finsterniss sei; denn Niemand setzt ein Licht ins Verborgene, sondern auf einen Leuchter"! Andererseits auf Jesus selber bezogen, erhält das Licht des Logos den Sinn (12, 49 f.): „Ein Feuer auf Erden zu werfen, bin ich gekommen; wie wollte ich, es wäre schon angezündet! Meinet ihr, dass ich Friede zu geben, auf Erden erschienen bin? Nein, sage ich euch, sondern Zwietracht"!

Von der Gluth dieses seltsamen Feuers, das uns auch sonst in der Geschichte bei Sectenstiftern und Parteihäuptern begegnet, sind auch andere Reden Jesu beim Paulinischen Evangelisten beseelt. Der Feuereifer des neubekehrten Paulus glüht uns aus denselben entgegen. „Es ist leichter, ruft Jesus (16, 17), dass der Himmel und die Erde vergehe, wie auch das Gesetz und

die Profeten, als dass von meinen Worten auch nur ein Pünktchen falle"! Andererseits soll, wer ihm nachfolgen wolle, Alles verlassen, Vater und Mutter, Weib und Kinder, Brüdern und Schwestern, und soll sein Kreuz tragen (14, 25). „Wenn Einer seine Seele zu erhalten sucht, wird er sie verlieren, und wenn sie Einer verlieren wird, der wird sie lebendig machen"! (17, 33). Als ihm gemeldet wird, seine Mutter und Brüder ständen draussen und wollten ihn sehen, spricht er (8, 21): „Wer sind meine Mutter und Brüder? Meine Mutter und Brüder sind die, welche den Logos Gottes hören und thun"! Es wollte ihm Einer, nach kirchenväterlicher Ueberlieferung der Apostel Philippus, nachfolgen, zuvor aber seinen Vater begraben; aber Jesus heischt von ihm (9, 60): „Lass die Todten ihre Todten begraben, du aber gehe hin und verkünde das Reich Gottes"! Ein Anderer, der zur Nachfolge Jesu bereit ist, will sich erst von seinem Hause verabschieden und erhält von Jesus den Bescheid (9, 12): „Keiner, der seine Hand an den Pflug legt und blickt zurück, ist geschickt für das Reich Gottes"!

Die Vorstellung vom „Reich Gottes" war uns im Gedankengange des Logos-Evangeliums (3, 3) nur einmal gelegentlich und nebenher in Anlehnung an den pharisäisch-messianischen Vorstellungskreis des Nikodêmos begegnet. Im Evangelium des zum Glauben an Christus Jesus bekehrten Paulus tritt sie in eben dem Maasse in den Vordergrund, als hier die Bedeutung der Person Jesu als des fleischgewordenen Gottessohnes als stillschweigend selbstverständliche Grundvoraussetzung im Hintergrunde stehen bleibt. Mit der Erscheinung dessen, der mit dem Finger Gottes die Dämonen auswerfen wollte (11, 20), ist die Zeit des Reiches Gottes nur erst angebrochen. Denn bis auf Jôannes sind Gesetz und Profeten gültig; von da wird das Reich Gottes verkündigt, und Jeder wird dazu gezwungen (16, 16 ff.).

Aber als ein vorerst nur inwendig im Menschen begründetes nimmt dasselbe erst für die christgläubige Hoffnung eine bestimmte Gestalt an und muss erst als Sauerteig in der gegenwärtigen Welt wirken und als Senfkorn allmählich wachsen (13, 18 ff.). Denn nicht auf äusserliche Nachforschung kommt dasselbe denen, die es suchen, noch kann man sagen: „Hier ist es oder da! Denn sehet, es ist innerlich in euch!" (17, 20) In seiner Vollendung erscheint es als ein in naher Zukunft kommendes und zugleich ganz im Sinne der in pharisäischen Kreisen geläufigen messianischen Hoffnung mit der Aussicht auf Lohn und Vergeltung.

Um dieses Reich zu verkündigen, zieht Jesus durch Städte und Dörfer (8, 1). Er verkündigt dasselbe der zum Paschahfeste versammelten bunten Menge als frohe Botschaft für Siôn und Jerusalem (6, 12. 20) auf der Hochebene, die sich nordwärts vom Tempelberg und westwärts von der Nordspitze des Oelbergs beim Bezathahügel ausbreitet. Den Jüngern, heisst es im Gleichnisse vom Säemann, sei es gegeben, die Geheimnisse des Reiches Gottes zu wissen (8, 10), und seine Nachfolger sollen gleichfalls das Reich Gottes verkündigen, sofern sie die Hand nicht an den Pflug legen und zurückblicken nach den Dingen dieser Welt (9, 60. 62). Eben diesen Jüngern, als seiner kleinen Heerde, hat der Vater beschlossen, das Reich zu übergeben (12, 31). Nur aber, wer das Reich Gottes nicht nimmt als ein Kind, wird nicht in dasselbe eingehen (18, 16 f.) Und selig seid ihr, Arme, ruft der Friedensherold auf Siôn (6, 20), denn euer ist das Reich! Nicht etwa bloss den „im Geiste," sondern den wirklich an irdischer Habe Armen, den Hungernden, Bedrängten und Gedrückten gilt der tröstliche Freudenruf und dagegen den Reichen das Wehe, denn sie haben ihren Lohn dahin (6, 24). Denn wie viel schwerer, als ein Kameel durch ein Nadelöhr, werden solche, die da Schätze haben, in's Reich

Gottes eingehen (18, 24)! Wer aber Haus und Weib oder Eltern, Brüder und Kinder verlassen hat, um des Reiches Gottes willen, der wird es vielfältig wieder erhalten in diesem Zeitalter und im kommenden das ewige Leben (18, 29). Darum freuet euch, denn siehe, euer Lohn ist gross im Himmel (6, 23)! Wer jetzt hungert, soll satt werden, wer jetzt weint, soll lachen (6, 21)! Leihet ihr Andern, ohne dafür wieder zu erhalten, so wird euer Lohn gross sein (6, 35). Und wenn du nicht die Reichen, sondern die Armen zu Gast bittest, so wird dir vergolten bei der Auferstehung der Todten (14, 14)!

In solchen Verkündigungen klingt uns der christusgläubige Jubel des altpharisäischen Griechenapostels (2 Korinth. 6, 4 ff.) entgegen. Aber das anscheinend Neue, das sich hier so nachdrücklich äussert, war längst seit den Tagen des grossen Hillel, der ein halbes Jahrhundert vor Jesus gewirkt hatte, die Lehre der jüdischen Synagoge gewesen. Aus dem Büchlein „Sprüche der Väter" (Pirqê-abôth), worin die Sittensprüche und Weisheitslehren judäischer Gesetzeslehrer gesammelt sind, hat der Pharisäerschüler seine sittlichen Kerngedanken geschöpft, und nach biblischen wie rabbinischen Mustern die dem Morgenländer genehmen Gleichnisse gebildet, die der Evangelist seinem Meister in den Mund legt. Schon Rabbi Hillel hatte bereits gesagt, wer sich das Gesetz erwerbe, der erwerbe sich das Leben im künftigen Weltalter. Der ganze Gesetzeseifer der Pharisäer war ein Dienen um diesen zukünftigen Lohn. Ja, sie stellten, wie ihr Nachtreter Josêfos bezeugt, leichtgläubigen Thoren sogar Anweisungen auf Wiedervergeltung im messianischen Reiche aus. Dass nun laut dem Paulinischen Evangelium im Munde Jesu die zum grossen Gastmahle, dem Reiche Gottes Geladenen (14, 15 ff.) zwar Abraham, Jsaaq und Jaqôb und alle Gerechte sehen, sich selber jedoch ausgeschlossen

finden sollten, diess hat selbstverständlich nur darin seinen Grund, dass sie den Mann, der sie durch das Sieb dieses Gleichnisses lugen hiess, als den vom Himmel gesandten Inhaber des Reiches Gottes anzuerkennen verschmähten und nicht wollten, dass er über sie herrschen sollte. Ist dieser selber der Edle, der in einem andern Gleichnisse über Land zieht, um sein Reich einzunehmen; so sind die pharisäischen Widersacher die ihm feindlichen Bürger, die nicht wollten, dass er über sie herrsche (19, 14). Er aber nimmt trotzdem sein Reich ein und kehrt zurück, um mit seinen Dienern abzurechnen.

Der Zeitpunkt dieser Wiederkehr Jesu als eines Weltrichters und Königs im Reiche Gottes bleibt, wie bei Paulus selber, so auch im Paulinischen Evangelium unbestimmt. Plötzlich wie der Blitz aus dem Himmel herniederblitzt und über Alles leuchtet, was unterm Himmel ist, so wird es an dem Tage sein, da der „Sohn der Hoffnung" (Sohn des Menschen) offenbar werden und in seiner Herrlichkeit vom Vater kommen wird und von den heiligen Engeln (17, 23. 9, 26). Aber doch gibt es Zeichen, woran man, wie am Feigenbaume, der frisch ausschlägt, erkennen wird, dass das Reich Gottes nahe sei (21, 31). Paulus selbst war in seiner Hoffnung, des Herrn Wiederkehr noch zu erleben, getäuscht worden. Dem Paulinischen Evangelisten erschienen die mittlerweile oft genug stattgehabten Verfolgungen der Jesusgläubigen (17, 25. 21, 12 vergl. mit 1. Thess. 2, 14 f.), die Ereignisse des jüdischen Kriegs (21, 9 f) und die Belagerung von Jerusalem selbst (21, 19) als unabweisbare Anzeichen, dass das Ende bevorstehe, wo plötzlich und unerwartet, wie in den Tagen Noah's und Lôts (17, 26 ff.) der „Sohn der Hoffnung" in seiner Wolke erscheinen werde (21, 27). Diess war aber auch ein volles Menschenalter nach dem Tode Jesu keine zu grosse Spanne Zeit, um nicht in einer der dem Evan-

gelium einverleibten Zukunftsreden dem Herrn selber die Worte in den Mund zu legen (9, 27): Es stehen hier Einige, die den Tod nicht schmecken, bis sie das Reich Gottes sehen!" Ist ihnen ja doch zugleich angekündigt worden, dass sie wachen sollen, um zu bestehen vorm „Sohne der Hoffnung" (21, 31). „Haltet darum eure Lenden umgürtet und eure Lichter brennend gleich Solchen, die auf ihren Herrn warten!" (12, 35.)

II.

Die neue Siônsstadt auf den Trümmern von Jerusalem und das Markus-Evangelium.

Ein halbes Jahrhundert überm Ruin der heiligen Stadt. Die galiläischen Schriftgelehrten und die Testamente der zwölf Erzväter. Der Hadrianische Neubau von Jerusalem und der vereitelte Tempelbau der Judäer. Ein römischer Heidenchrist als Evangelist. Die Verrückung des evangelischen Geschichtsgerüstes und des galiläischen Wunderthäters Todesgang nach Jerusalem. Der neue Evangelist als Bischof Markos in Jerusalem.

Als der ostjordanische Paulusschüler (Lûqas) sein Evangelium schrieb, stand in der durch die römischen Legionen enger und enger umzingelten Veste Siôn der Herodianische Tempelbau noch in seiner vollen Pracht. Aber vergebens hatte Titus das stolze Heiligthum zu schonen beabsichtigt. Der Brand der Aussenwerke war wiederum gelöscht worden; aber die römischen Krieger trugen die Brandfackel auch in die inneren Räume. Das Holz der Tempelzellen fing Feuer, und mit Windes-Eile wälzten sich die Flammen fort. Auf der Brandstätte loderte der Verzweiflungskampf der Judäer mit neuer Gluth auf, während der Imperator in's Aller-

heiligste eindrang. Das Heiligthum Jahwehs brannte bis auf die Grundmauern nieder, und auf den rauchenden Trümmern opferten die siegreichen Legionen ihren Göttern. Mit der nunmehr erfolgenden Einnahme der Oberstadt wurde die letzte Hoffnung der Belagerten zu Schanden, und in den Septembertagen des Jahres 70 war der letzte Rest staatlicher Selbständigkeit der Judäer unter den Trümmern ihrer heiligen Stadt begraben. Die römischen Krieger hatten so sehr Alles dem Erdboden gleichgemacht, dass man hätte glauben mögen, es habe dort niemals eine bewohnte Stadt gestanden, in welcher alljährlich so viele Tausende von Schafen und Ochsen zu Ehren Jahweh's geschlachtet worden waren. Hunderttausende von Menschen waren in diesem blutigen Verzweiflungskrieg der letzten Jahre gefallen, andere Hunderttausende waren in Gefangenschaft gerathen, und als trauerndes Weib sass auf Denkmünzen, die Vespasian schlagen liess, die „gänzlich besiegte Judäa" unterm Palmbaume vor einem aufrecht stehenden Krieger.

Ob Rom oder Siôn in den alten Hasmônäergauen über die Enkel der Makkabäer herrschen solle? so hatte der neue Esdraprofet im letzten Jahre vorm Falle von Jerusalem gefragt. Jetzt lag die Tochter Siôn im Staube, und die römischen Adler herrschten in dem Lande, das den „Heiland der Welt" getragen hatte. „Ja komm, Herr Jesus!" hatten in den wunderlich überschwänglichen Gesichten des Sehers Jôannes der Geist und die Braut gerufen. Aber wer aus dem ewigen Reiche des Schweigens nicht wiederkam, das war eben der im Felsengrabe bei den Bergen des Josefssegens gebettete Jesus! Die neue himmlische Siônsstadt, von welcher der verzückte Jünger des Gekreuzigten träumte, blieb einstweilen noch über den Wolken, wo man den Herrn Christus thronend glaubte, und die Aussichten auf die königliche Herrlichkeit waren vorerst noch in

Nacht und Nebel gehüllt. Aber der Glaube, dass der gekreuzigte „weise König" auch nach dem völligen Untergange des Staates der Judäer in seinen Gesetzen noch ebenso fortlebe, wie Sokrates und Pythagoras, dieser Glaube hatte sich aus den Kreisen der Jesusjünger schon wenige Jahre nach dem Falle von Jerusalem auch unter biedern Heiden festzusetzen begonnen, wie uns der syrisch geschriebene Brief eines gewissen Marâ an seinen Vater Serapiôn bezeugt.

Einstweilen hatten sich die judäischen Schrift- und Gesetzeslehrer in Galiläa eine neue Heimath gegründet. Der Sohn eines andern Zakchäus, als der im Paulinischen Evangelium genannte Oberstzöllner, Jôhanan-ben-Zakkai hatte schon während der Belagerung Jerusalems nach den Früchten von Gennûsar ein lebhafteres Verlangen gehabt, als nach dem blutigen Ehrenkranz eines neuen Eleazar. Als der Tempel noch stand, hatte dieser Jôhanan den unausbleiblichen Untergang des heiligen Hauses vorausgesehen und durch ein listig veranstaltetes Scheinbegräbniss sich hinterm Rücken der Römerwüthigen aus der Stadt unter den Schutz der Römer begeben. Nach dem Untergange des Heiligthums gründete er mit Titus Erlaubniss am Südwestufer des obern Jordansee's in Jabneh (Jamneia), am heutigen Platze von El-Mânîeh ein Lehrhaus, wohin auch der Hoherath oder das Sanhedrîn der untergegangenén Hauptstadt als Rabbinen-Gerichtshof verlegt wurde.

Unter der Führung dieses gefeierten Jôhanan sammelten sich die aus Jerusalem versprengten Rabbinen mit ihren Jüngern. Sie trösteten sich über den Verlust der heiligen Sühn- und Opferstätte auf Jôhanans Antrieb im Sinne des Meisters Hillel mit dem Profetenspruche, dass Gehorsam und Barmherzigkeit besser denn Opfer seien, wozu Jôhanan noch aus dem Schatz seines eignen Herzens hinzufügte, dass Wohlthun und Milde auch die Heidenvölker versöhne. Seit den Tagen Hillel's hatte

sich unter den Pharisäern eine neue beziehungsreiche Weise der Schriftauslegung gebildet, welche im Wortlaute der biblischen Bücher die Zustände der Gegenwart abzuspiegeln versuchte und sich dazu der Fabel und Gleichnissrede bediente, um den einförmigen Inhalt des Schriftwortes mit frischen blühenden Ranken anmuthig zu umziehen. Nicht bloss diese neue Lehrweise (Agadâ) wurde jetzt von den galiläischen Rabbinen mit besonderer Vorliebe gepflegt, sondern es wurden nebst den „Sprüchen der (schriftgelehrten) Väter" auch die Trümmer der pharisäischen Satzungen und Ueberlieferungen gesammelt, um späterhin in der Mischnah (dem zweiten Gesetze) als Grundlage des Thalmûd niedergelegt zu werden.

Neben Jabneh entstanden bald auch andere Lehrhäuser, wo sich Jünger zu den Füssen ihrer Meister (Rabbinen) sammelten und diese im galiläischen Banne der Nazôräersippe, zur Gegenwehr wider den neuen Glauben, in gelehrtem Gesetzeseifer ihre Vorposten aufpflanzten. Die Lehrer von Jabneh konnten tagtäglich auf dem Obermarkt von Sefôris mit den Jüngern ihres verwünschten Jeschû ha-Nôsrî den Streit vom Zaune brechen. Die Rabbinen von Beqiîn, dem heutigen galiläischen Städtchen Beqeiah, wo noch jetzt in einem der lieblichen Thäler des westlichen Germakgebirges sich im Munde des Volkes die hebräische Sprache erhalten haben soll, durften nur zwei Stunden nordwärts wandern, um im Weichbilde der herodianischen Stadt Asqalôn beim Kratersee von El-Gisch (Gischala) die Heimath des abgefallenen Benjaminiten Saul zu finden, der als Paulus das pharisäische Rüstzeug zu neuer Erkenntniss des Heils verwandt und wie ein Wolf die Synagogen Israêls heimgesucht hatte. Und damit das „Holz des Lebens" auf Golgatha nicht allzu üppig sprosse, mussten die Männer des Synedriums von Lûd (Lydda-Diospolis) im reichen judäischen Ghetto von

Samaria-Sebaste auf Jahrzehnte hinaus den blutgetränkten Boden des Hemôrthales am Fusse des Garizîm mit der Galle ihres Josêfshasses tränken. Hoch im Nordosten endlich über dem verhängniss- und verheissungsvollen Jordanwiegenlande hatte in dem beim 'Asal- (Wolfs-) Thale auf der heutigen Trümmerstätte Beith-el-baraq gelegenen alten Danitenorte Bnê-baraq jener andere Josêfssohn Rabbi 'Aqîbâ sein Lehrhaus gegründet, welcher in jüngeren Jahren in den liebestrunkenen Wechselgesprächen des Hohenliedes ein geheimnissvolles Sinnbild des Verhältnisses zwischen Gott und seinem Volke fand, um in den Tagen Hadrians als ein Greis für das Gewebe der Zukunft nicht zum Heil, sondern zu neuer Drangsal und blutigen Enttäuschung seiner Volksgenossen die Fäden zu spinnen, welche in dem südwärts von Bnê-baraq benachbarten Bostraschlosse (Bitthêr) vom grausamen Schicksale zerrissen wurden.

Mochten indessen diese galiläischen Rabbinen in den nächsten Jahrzehnten immerhin klagen, dass seit der Zerstörung des zweiten Tempels die Blumen ihren Duft, die Früchte ihren Geschmack und die Felder ihren Ertrag verloren hätten; sie liessen sich darum doch die Früchte von Genûsar nicht minder wohlschmecken und den edeln Wein der galiläischen Berge nicht weniger munden. Ueberdiess senkte sich der Thau des Segens, den Rabbi Simeôn-ben-Gamaliêl im Irdischen vermisste, um so frischer im Geistigen auf die Gesetzesfluren, die man in der neuen galiläischen Heimath um so eifriger bearbeitete. Aeusserlich betrachtet werden jedoch die dunkeln zwei Menschenalter des nachapostolischen Zeitalters, die zwischen dem Falle von Jerusalem und der Unterdrückung des durch Rabbi 'Aqîbâ heraufbeschworenen Bar-Kochbah-Aufstandes (70—135) liegen, durch die beiden ersten Geschlechtsfolgen dieser galiläischen Mischnahlehrer nur wenig aufgehellt. Und gleichviel, ob der „Andersgewordene" (Aher) unter ihnen, Rabbi

Elisa-ben-Abûjâ, mit seinem Abfalle zur Ketzerei der galiläischen Mînîm (Judenchristen) alleinstand, oder noch Andere auf der abfälligen Bahn des neuen Zeitgeistes nach sich zog; soviel ist gewiss, dass die Schriften dieser von den Rabbinen vielverwünschten Mînîm seit dem Hervortreten der beiden evangelischen Grundschriften und der Offenbarung des Jôannes aus der unerschüttert gebliebenen Hoffnung auf die nahe bevorstehende Ankunft des Herrn noch weitern Nachwuchs erhielten.

Aus der grossen nordsyrischen Weltstadt, der alten Antiochusgründung am Orontes, wo sich seit den Tagen des Griechenapostels eine aus Juden und Heiden gemischte Gemeinde von Christianern gebildet hatte, aus dieser heidnischen Babel (1 Petri 5, 13) wurde unter dem Namen und der Gewährschaft des Judenapostels Petrus in die kleinasiatischen Wirkungskreise des Paulus (1 Petri 1, 1) als „erster Brief des Petrus" ein apostolisches Sendschreiben ausgeschickt. Der Schreiber dachte damit über die Anfangs zwischen den unbeschnittenen Paulinischen und den beschnittenen Petrinischen Christen bestandene Kluft eine Brücke zu schlagen, deren Kitt das für die Sünden der Welt und zur Begründung eines heiligen und königlichen Priesterthumes (2, 5. 9) geopferte Blut des unbefleckten Lammes sein sollte (1, 19. 2, 24), damit der zur Rechten Gottes in den Himmel Gefahrene für die irrenden Schafe ein Hirt und Bischof ihrer Seelen sei (3, 22. 25) und die Gemeinde des Herrn als geistliches Haus aus lebendigen Steinen fest und sicher auf dem in Siôn gelegten auserwählten köstlichen Eckstein (2, 6) ruhen möge. Denn nachdem auch den Todten und Geistern der Hölle (3, 4, 6) das Evangelium verkündigt worden und das Blut der unter Trajan verfolgten Christusgläubigen in Strömen geflossen war (103—104), wäre nunmehr das Ende aller Dinge nahe gekommen (4, 7), wie der Briefschreiber glaubte.

So dachte dieser Briefschreiber; aber das Ende des alten und der Anfang des neuen Weltalters blieb noch immer aus. Auch jetzt war von einer siegreichen Wiederkehr des Herrn aus den Wolken des Himmels Nichts zu sehen, und die Trajanischen Blutzeugen für diesen Glauben an den Wolkensohn hatten ihr Blut umsonst versprützt! Aber auch unter den Söhnen Jaqôbs hatte sich der alte Maulwurf der Empörung geregt. Mit Judenaufständen hatte aller Orten die Regierung Trajans geschlossen. Den Thron der Cäsaren hatte im Jahr 117 der kaiserliche Graukopf bestiegen, der, wie die Sibylle sang, seine römische Welt mit eignen Füssen durchwanderte, um als ein in alle Geheimnisse der Magier Eingeweihter in allen Städten, die er besuchte, Altäre zu gründen und Opferpriester einzusetzen. Judäa ward beruhigt und den galiläischen Rabbinen die Herstellung ihres Siôn-Tempels verheissen, dessen Bau jedoch von vornherein keinen rechten Fortgang fand. Denn die noch immer auf die Ehre Jûdah's eifersüchtigen Samariter stellten dem Kaiser vor, wie gefährlich die den Judäern gegebene Erlaubniss sei, sich in ihrer einstmaligen Hauptstadt wieder unterm Banner Jahwehs zu schaaren, und der kaiserliche Nachbefehl, ihren Tempel an einem andern Platze und in anderer Form aufzuführen, war für die abergläubisch am alten Platze haftende Meinung der Judäer einer Zurücknahme der kaiserlichen Erlaubniss gleich zu achten.

Ein Verwandter des kaiserlichen Hauses, der aus Sinôpe im Pontos stammende reiche Grieche Aquila war (117) zur Leitung des von Hadrian beabsichtigten Wiederaufbaues der von Titus in Trümmer gelegten Siônsstadt nach Judäa gekommen. Er hatte sich dort zur Fahne der Jesusgläubigen bekehrt, und die judäischen Siônswächter mussten sich nothgedrungen in die galiläischen Berge zurückziehen, um sich belehren zu lassen, dass die Manen der alten Erzväter längst ihr Testament

gemacht und ihre Hoffnung auf den Christus Jesus gesetzt hatten. Gleichviel nämlich, ob der neubekehrte Aquila selber, oder ein Anderer aus der Mitte der Jesusgläubigen in Judäa diese Arbeit unternommen hatte; es trat gerade in demselben Jahre 119, als die Judäer vom Tempelbau verdrängt wurden, von der Hand eines Mannes, der den Ruhm des Griechenapostels vom Stamme Benjamin anerkannte, eine Schrift unter dem Titel „die Testamente der zwölf Patriarchen" hervor, die den blinden Judäern die Zeichen der Zeit zu weisen unternahm. Der Verfasser dieses Buches, das wir zuerst beim Kirchenvater Origenes erwähnt finden, sucht den an ihn herangetretenen christlichen Vorstellungskreis in die altbiblische Geschichte künstlich hineinzuschauen und die neuzugründende kaiserliche Siônsstadt als das vom Herrn für seinen Gesalbten erwählte Haus hinzustellen. Was die Christianer aus allen Stämmen Israêls zur Zeit glaubten, das liess dieser Schriftsteller bereits ihre sterbenden Stammväter wissen. Der im Fleisch erschienene Gott, der als Mensch auf Erden isst und trinkt, ist jedoch dem Manne, der in Judäa, vielleicht gar in Neu-Jerusalem selbst schreibt, nunmehr auch aus Juda zum Heil für Israêl ausgegangen. Der von Gott erwählte wandelte ohne Sünde, um in aller Stille das Haupt der Schlange zu zertreten, das Gesetz zu erneuern in der Kraft des Höchsten und nach seiner Höllenfahrt sich zum Himmel zu erheben, von dort aber wiederzukehren und alsdann ein wahres Priesterthum nach dem Vorbilde der Heiden beim Tempel der Herrlichkeit für alle Völker zu gründen und bei der Auferstehung zugleich über die Welt Gericht zu halten. So waren die Erzväter Christianer geworden.

In jenen ersten Jahren der Herrschaft Hadrians, als die kurze Hoffnungsstimmung der Judäer auf einen Neubau ihres Heiligthums zu Schanden geworden war und auf dem Tempelberge, den Titus mit dem Pfluge

hatte überziehen lassen, statt eines neuen Jahwehtempels sich ein Heiligthum des Capitolinischen Jupiter erhob, den die Bildsäule des kaiserlichen Erbauers schmücken sollte: ebendamals waren die Enkel der einstmals aus Jerusalem in die ostjordanische Dekapolis nach Pella ausgewanderten Christianer hoffnungsfreudig zur Trümmerstätte von Siôn zurückgekehrt, für welche mit der Sonne kaiserlicher Gunst ein neuer Tag aufzuleuchten schien. Ungefähr gleichzeitig trat aus der Feder eines griechisch gebildeten Judenchristen der „Brief an die Ebräer" an die Oeffentlichkeit. Des Schreibers Leser sind (12, 22) zum Berge Siôn gekommen, als zur Stadt des lebendigen Gottes. Das bis dahin himmlische Jerusalem (12, 22), von welchem auch Paulus und der Seher Jôannes geträumt hatten, sollte jetzt auf Erden Platz gewinnen. Der Verfasser spricht deutlich von einer beabsichtigten Ansiedlung am Orte der Kreuzigung Jesu, die er sonach bereits in Jerusalem ebenso vorsich gegangen glaubt, wie ihm der Herr als ein aus dem Stamme Judah hervorgegangener gilt, obwohl zu diesem Stamme in Betreff des Priesterthums Nichts geredet worden sei (7, 14). Da aber Christus ausserhalb des Thores gekreuzigt worden sei, so fordert der Schreiber seine Genossen auf: Lasset uns zu Ihm hinausgehen ausser dem Lager und seine Schmach tragen (13, 22f)! Die Hadriansbaumeister mögen bauen, so viel sie Lust haben! Die Christianer verzichten auf die Stätte des einstmaligen Tempels; sie halten es mit Abraham, der da wartete auf eine Stadt, die einen Grund habe und deren Baumeister und Schöpfer Gott sei (11, 10). Und der Hohepriester, den sie haben, ist nicht aus dem Priesterthume Levi, sondern nach der Ordnung Melchizedeck's, wie ein König der Gerechtigkeit (6, 20. 7, 1ff., 11ff.), als welcher nicht einging in's Allerheiligste eines mit Menschenhänden gemachten Tempels, sondern in die vollkommene Hütte, den Himmel selbst (9, 7f., 24f.), und der

auch nur mit einmaligem Opfer sich selber als treuer Hoherpriester darbrachte, zur Versöhnung der Sünden des Volkes (2, 17. 5, 1. 9, 25 f. 10, 4.)

In der jetzt aus ihren Trümmern neu erstehenden Siônsstadt also sollte der Gottesgesandte Hohepriester, den dieser ungenannte Briefschreiber und seine christusgläubigen Hebräer bekannten, als ein Sohn über sein und seines Vaters Haus gesetzt werden (3, 1. 6), das die Gemeinde der Gläubigen war. Wie sollte nun der Vorläufer Christus, der als Mittler eines neuen Bundes in's Inwendige des heiligen Tempel-Vorhanges eingegangen war (6, 19 f.) das Opfer seines Leibes anderswo dargebracht haben, als an der heiligen Stätte, wo sonst das Blut der Ochsen, Böcke und Kälber und die Asche der rothen Kuh (9, 12 ff.) zu leiblicher Reinigkeit gesprengt zu werden pflegte? Und was kümmerte es die Zeitgenossen Hadrians, dass der galiläische Anwart der Gottessohnschaft sein Opfer als das Lamm Gottes auch bei seinen heimischen Bergen dargebracht hatte? War doch der Glaube dieser nachgeborenen Geschlechter bereits so stark geworden (1. Korinth. 13, 2. Mk. 11, 23), um Berge zu versetzen! Und jene Geschichte überdiess war schon vor nahezu hundert Jahren geschehen! Eine Geschlechtsfolge von Kindern, eine zweite von Kindeskindern waren seitdem verflossen, und Keiner lebte damals mehr, der in seiner Kinderzeit etwa davon hätte reden hören, wo im Jahre 37 das Kreuz des Nazôräers aufgerichtet worden war. Die Christianer von Pella aber, die sich gleichzeitig mit der Bekehrung Aquila's zum Christusglauben aus dem Ostjordanlande um die Hügel der seit den Tagen von Titus wüste gelegenen Stadt sammelten, wussten eben nur soviel aus dem Mund ihrer Väter, dass ihre Grosseltern während der Wehen des jüdischen Krieges in das dekapolitanische Land eingewandert waren. Wie konnten sie anders denken, als dass auch ebendort beim Oelberge

der Siônsstadt, wo ihre Ahnen zum Glauben an Christus Jesus gelangt waren, der weder im Paulinischen, noch im Logos-Evangelium näher bezeichnete Ort der Kreuzigung des Herrn gewesen sei? Als die Urheber seines Todes wusste man die judäischen Heiligherrscher und Schriftgelehrten; aber man vergass, dass diese hochpriesterlichen Familien vom Tempeladel nicht in der Hauptstadt allein wohnten und dass die Pharisäer ebenfalls übers ganze Land verbreitet waren. Wo anders also, dachte man, als am eigentlichen Sitz und Mittelpunkt dieser Heiligherrschaft, kann der Schauplatz des Lebensausganges Jesu gewesen sein? Genug, es thut's nicht, dass ein Profet anders als in Jerusalem umkomme! Mit diesem Worte hat der Ueberarbeiter der Lukas-Urschrift (13, 33) den Gedankengang jener gläubigen Seelen verrathen, von welchen die Verrückung des ursprünglichen evangelischen Geschichtsgerüstes ausging und das Golgatha ihres Hohenpriesters nach dem Felsen von Jerusalem versetzt wurde. Wie darum bereits der Verfasser des Hebräerbriefes bei Erwähnung des Ortes der Kreuzigung Jesu nach Jerusalem hinschielt, so lässt auch der Verfasser der zwölf Erzväter-Testamente den Eingebornen des Höchsten in der Stadt des ersten Tempels an's Holz gehängt werden und beim Verscheiden desselben den Vorhang des Tempels zerreissen.

Um so vielmehr durfte unter solchen Umständen ein ursprünglich nicht einheimischen Mann von römischer Herkunft, der gleich jenem Pontier Aquila im heiligen Lande seine zweite Heimath gefunden hatte und zur Fahne der Christianer übergegangen war, es als selbstverständlich annehmen, dass der Herr der Herrlichkeit seinen Opfertod auch nur in jener heiligen Tempelstadt gelitten haben könne, über deren Trümmern für den erst fremd ins Land gekommenen das Geheimniss der Zeitferne wie ein dunkler Schleier lag. Und ein solcher Mann war der Verfasser unsers zweiten

kanonischen Evangeliums, der es unternahm, im Interesse der auf der Siônsstadt neu erstehenden Hadrianischen Christenansiedlung mit Absicht und Bewusstsein den ursprünglichen Grundriss der evangelischen Geschichte umzugestalten und den Herrn zur Kreuzigung nach Jerusalem zu bringen.

Dass der neue Evangelist vorm Schlusse des dritten Jahrzehnts des zweiten Jahrhunderts geschrieben haben müsse, geht daraus hervor, dass uns im Markus-Evangelium bei der Anführung von Stellen aus dem alten Testament noch keine Spur einer Benutzung der seit dem Jahre 129 hervorgetretenen neuen griechischen Bibelübersetzung des Aquila begegnet, womit sich dieser Anfangs Christusgläubige Pontier nach seinem Uebertritt zu den Söhnen der Beschneidung bei Rabbi 'Aqîbâ einen besondern Stein im Brett verschafft hatte. Dass uns auf der andern Seite im Markus-Evangelium wirklich ein Schreiber aus später nachapostolischer Zeit entgegentritt, verräth sich deutlich genug aus einer Anzahl von Zügen, die keinem Manne des apostolischen Zeitalters eignen können. Der Verfasser dieses Evangeliums weiss Nichts von Herodianischen Tetrarchen und führt den Vierfürsten Antipas unbedenklich als König auf. Er ist in der altbiblischen Geschichte nicht so genau bewandert, um zu wissen, dass der Hohepriester in der Davidsgeschichte (1 Samuel 21, 1. 22, 21) Abimelech hiess, sondern nennt ihn (Mk. 2, 26) Abiathar. Das Gedächtniss an den einstmaligen Jahwehtempel ist für den Schreiber so sehr verblasst, dass bei ihm (11, 17) das Heiligthum nicht bloss kurzer Hand als ein Bethaus, sondern als ein Bethaus für alle Völker, somit auch für die Heiden bestimmt erscheint, was in den Tagen Jesu und der Apostel der Tempel von Jerusalem thatsächlich nicht war. Auch die Verhältnisse der Christianer in der römischen Welt erscheinen zur Zeit dieses Schriftstellers bereits so weit vorgerückt, dass er (13, 13) von

einem Hasse Aller gegen die Christusgläubigen spricht. Ebenso deutlich liegt für den Evangelisten die Erscheinung des in den Wolken des Himmels erwarteten Christus gegenüber dem geschichtlichen Auftreten Jesu bereits in solcher Zeitferne, dass der Wiederkehrende seine Auserwählten bereits (13, 27) von allen vier Winden der Erde bis zu den Enden des Himmels zu sammeln haben wird.

Auf einen mit jüdischen Sitten ursprünglich nicht vertrauten Landesfremden weist schon die ausführliche Beschreibung pharisäischer Reinigungsgebräuche (7, 2—4). Von Moseh zwar spricht der neue Evangelist wiederholt, aber er sagt kein Wort von einer fortdauernden Gültigkeit des mosaischen Gesetzes für die Christianer und gibt sich damit entschieden als einen Heidenchristen zu erkennen. Selbst der Name „Gesetz“ kommt im neuen Evangelium nicht vor, sondern nur der Ausdruck „Gebot“ (7, 8. 10, 19). In der Art endlich, wie dieser Evangelist gegen den jüdischen Sabbath kämpft, als welcher um des Menschen willen gemacht sei (2, 23) und damit man Gutes thue (3, 4), verräth sich etwas von der Geringschätzung, womit die Römer auf den wegen seiner „Trägheit“ belächelten Sabbath der Juden herabsahen.

Als einen Römer von Geburt verräth sich insbesondere der neue Evangelist weniger durch die in seiner Schrift vorkommenden Latinismen, die auch bereits der Busenjünger als in den Landesverkehr eingebürgerte Bezeichnungen kennt, als vielmehr dadurch, dass er seinen Helden ächt römisch in der Weise eines Imperators in kurzen, raschen und schneidenden Befehlsworten reden und die Geschichte selbst durchweg in eilendem Fortschritte rasch ablaufen lässt. Im Vergleich mit unsern beiden evangelischen Grundschriften erscheint aber Jesus bei dem neuen Evangelisten auffallend oft im ostjordanischen Jenseits. Zu der im

Paulinischen Evangelium gemeldeten Teufelaustreibung im Gebiete der Gergesêner tritt noch eine eigenthümliche dekapolitanische Erzählungsgruppe hinzu, worin Jesus (7, 24, 37.) im Gebiete der gôlanischen Orte Sidôn und Tyrus weilt und sodann (8, 13—33) über Bethsaida Julias nordwärts nach den Dörfern von Caesarea Philippi zieht, deren Name beim Paulinischen Evangelisten nicht vorkommt. Endlich tritt im neuen Evangelium Jesus vorm Todesgange nochmals (10, 1—12) in judäischer Gegend jenseits des Jordans auf, von wo er sich nach Jericho, ans Südwestende des galiläischen Meeres begibt. Verräth uns dieser neue Erzählungsstoff augenscheinlich den Hintergrund der seit dem Hervortreten des Paulinischen Evangeliums noch weiter ausgebildeten dekapolitanischen Ueberlieferung, so war ja unter Trajan seit dem Jahr 105 das Ostjordanland zur römischen Provinz und damit zum Boden römischer Ansiedelungen geworden, was auch die erst seit dieser Zeit in haurânischen Städten auftretenden griechischen Inschriften bezeugen. Heisst nun bis auf den heutigen Tag im Westjordanlande die Hauptkuppe des Haurângebirgs Kelb oder Kleib Haurân (Hund oder Hündchen von Haurân), so eröffnet vom Tiberiassee her das südwärts von der gôlanischen Sîdôn (Saida) gelegene Semakh-Thal als Haurânstrasse (Derb Haurân) den Weg dorthin und begegnet uns überdiess in südlicher Nachbarschaft von jenem Durchgangsthale das überm Südostufer des galiläischen Meeres gelegene Hundeschloss (Qasr-el-Kelb). Hieraus aber wird es sich erklären, wie gerade der neue dekapolitanische Evangelist dazu kam (7, 27), das Brot des Evangeliums zunächst zwar für die Kindlein (Israêl), sodann aber für die „Hündlein“ unterm Tisch (bei der Merg-el-soffar, der Bergwiese des Tisches) bestimmt sein zu lassen.

Ein römischer Mann aus der Dekapolis also, der unterm Einflusse der dortigen Christianer, vielleicht in

Pella (Uffûneh bei den Roqqadquellen) selber zum Bekenntnisse Jesu geführt worden war, hielt es für keinen Raub an der Ehre seines Herrn, mit der Abfassung eines neuen, kurz und durchsichtig, anschaulich und übersichtlich gehaltenen Evangeliums ums Jahr 120 n. Chr. jene Umgestaltung des evangelischen Geschichtsgerüstes keck ins Werk zu setzen, durch welche sich die jüngeren Evangelien von den beiden im apostolischen Zeitalter hervorgetretenen evangelischen Grundschriften so eigenthümlich unterscheiden.

Für den Löwenantheil seines Lehr- und Erzählungsstoffes benutzt unser Mann das Paulinische Evangelium als seine Quelle. Aus dieser hat er sich die Sprüche und Gleichnissreden nicht minder, wie die Zukunftsreden zusammengelesen, die dem Herrn als dem „Sohn der Hoffnung" (Sohn des Menschen) in den Mund gelegt werden. Anderes wird aus der galiläisch-gôlânischen Ueberlieferung und aus dem Rabbinenschatze entnommen. Aus letzterem zu schöpfen, hatte für den neuen Evangelisten um so weniger Bedenken, als den leutseligen galiläischen Rabbinen, die sogar mit den Kûthäern (Samaritern) zu verkehren gelernt hatten, im Zeitalter Hadrians nicht mehr der Makel der Heuchelei und Scheinheiligkeit anhaftete, womit der neue Evangelist mit Hülfe des Jesaias (29, 13) jene zeitgenössischen Schriftgelehrten bedacht hat[1], von denen Jesus laut dem Paulinischen Evangelium öfter zu Gast geladen war. Andererseits waren zu der Zeit, als der reiche Pontier Aquila zur Gesellschaft der Christianer gehörte und das Zeichen der Beschneidung noch nicht an seinem Leibe trug, längst jene Tage vorüber, da der Herr des Himmelreiches nur mit Lahmen und Krüppeln, die von der Strasse aufzulesen waren, bei seiner Tafel hätte vorlieb nehmen müssen. Darum musste auch das Lukas-Gleichniss vom grossen Gastmahle über Bord geworfen werden. Dass Markus die Erzählung von der Heilung des Haupt-

mannsknechtes von Kafarnaûm aus Lukas aufzunehmen verschmähte, wird sich daraus erklären, dass gerade der römisch-dekapolitanische Verfasser des neuen Evangeliums, der vielleicht selber ursprünglich dem Kriegerstande angehörte, an der doppelt betonten Erklärung des römischen Hauptmannes (Luk. 7. 6. 7.) Anstoss nahm, er sei weder werth, dass Jesus unter sein Dach komme, noch dass er überhaupt dem Herrn unter die Augen trete. An der Ausweisung des Gleichnisses vom Pharisäer und Zöllner und der Erzählung vom Oberstzöllner Zakchäus wird wohl lediglich der Zöllner die Schuld tragen, dessen Sippschaft der neue Evangelist (2, 15 f.) in der Gesellschaft der Sünder zu belassen vorzieht, anstatt auch ihnen Antheil an der Busse und am Heile Christi zu gönnen. Scheinen doch gerade im zweiten christlichen Jahrhundert diese Leute gemeinen Schlages im römischen Reiche überall ganz besonders übel berüchtigt gewesen zu sein. Auch die Gleichnisse vom ungerechten Richter und der Wittwe und vom ungerechten Haushalter, die in der Lukas-Urschrift einen Bezug auf bestimmte zeitgenössische Persönlichkeiten gehabt haben mögen, lässt Markus wohl aus keinem andern Grunde weg, weil deren Sinn leicht missverständlich erschien. Als Ersatz des Lukas-Gleichnisses vom Edeln, der über Land zog, werden dagegen von Markus (13, 35 ff.) die Worte vom unerwartet kommenden Hausherrn eingefügt. Das vom neuen Evangelisten selbsterfundene Gleichniss vom Samen, der von selber wächst (4, 26—29), hielt nicht einmal der Nachtreter Matthäus der Aufbewahrung würdig. Man sieht also, in Betreff des evangelischen Lehrstoffes hat es sich bei Benutzung der Lukasquelle der geborene Römer leicht gemacht, dem es weniger auf den Spruch- und Gleichnissredner, als vor Allem auf den Wunderthäter ankam, womit bei der abergläubischen Menge besser durchzudringen war, als mit guten Sprüchen und weisen Lehren, die man üben und nicht

bloss hören musste! Die „neue Lehre", über welche die Männer von Kafarnaûm bei Markus staunen (1, 27), ist das Geschäft der Dämonen-Austreibung, womit Jesus seine Rolle in Galiläa eröffnete. Das drang bei ihnen besser durch.

Neben den aus der Lukas-Urschrift aufgenommenen Erzählungsstücken hat der neue Evangelist noch andere aus der mittlerweile erweiterten dekapolitanischen Ueberlieferung aufgenommen, welche bereits der Lukas-Urschrift zu Grunde lag. Aber gleichviel, ob auf Grund dieser gôlânischen Ueberlieferung oder aus eigner Machtvollkommenheit des neuen Evangelisten, genug die frühern Festbesuche Jesu in Jerusalem werden kurzer Hand beseitigt, damit auf den messianischen Anfang in Galiläa und auf den im Gaulonäerlande vorbereiteten Wendepunkt alsbald der messianische Königseinzug in der heiligen Stadt der Judäer und der Todesgang des von diesen so schnöde verschmähten Königs folgen kann. Im Hintergrunde steht der Täufer Jôannes als ein anderer Elias, durch den der Gesalbte des Herrn mit der Taufe die Weihe für sein Werk erhält. Als ihren breiten Mittelgrund erhält die öffentliche Wirksamkeit des jetzt zum Nazarêner gestempelten Nazôräers zunächst die sonnige Uferebene des galiläischen Meeres bei Kafarnaûm, sodann die grünen Bergebenen von Gôlan in der Merg-el-Soffar. Im Vorgrunde endlich steht die Stadt der Tochter Siôn mit ihrer heiligen Strahlenkrone, auf deren Hügelumgebung das Kreuz für den König der Judäer (15, 2) aufgepflanzt wird. Diess ist die einfache Gliederung des neuen Evangeliums.

Für den dreimaligen galiläischen Aufenthalt Jesu, der laut den evangelischen Grundschriften zwischen die Festbesuche in Jerusalem fiel, tritt nun ein dreifach abgestufter einmaliger Aufenthalt im galiläischen Norden des Landes ein, so zwar, dass die Bezüge Jesu zum Täufer Joannes als galiläische Vorgeschichte auf dem

Schauplatze der nicht näher bezeichneten „Wüste" oder menschenleeren Gegend spielen, sodann Jesus selber nach der Gefangensetzung des Täufers seine galiläische Reichspredigt mit der Teufelaustreibung in Kafarnaûm eröffnet und endlich die Landschaft der todesmuthigen, freiheitseifrigen Gaulônäer in ihr Recht eintritt, an der evangelischen Verkündigung Theil zu haben. Mit dieser Einen galiläisch-gôlânischen Wirksamkeit Jesu mussten die drei verschiedenen galiläischen Zeiten, die in den evangelischen Grundschriften auf eben so viele Besuche in Jerusalem gefolgt waren, so verschmolzen werden, dass die Spuren der drei früheren Festbesuche in der Hauptstadt der Judäer wegfielen und dagegen statt des letzten, zum Tode führenden Aufenthalts in Galiläa eine einzige verhängnissvolle Reise nach Jerusalem auf die Bühne des Evageliums gebracht wurde.

Um diese gewaltsame Verschiebung der Eckpfeiler des ursprünglichen evangelischen Gerüstes zu erreichen, wird zunächst der Platz der Siônspredigt des Paulinischen Evangelisten von Markus dazu benutzt, um (3, 13—19) auf einem beliebigen galiläischen Berge, den sich die Leser selber suchen mögen und den die heutige Ueberlieferung auf gut Glück bei den Hörnern von Hittîn im Westen von Tiberias angesetzt hat, die vom neuen Evangelisten auf die Bahn gebrachte feierliche Auswahl der zwölf Apostel vorzuführen, welche als Vertreter der zwölf Stämme Israels gelten sollen. Aus dem Namenregister der nachapostolischen Zeit werden sie der Reihe nach aufgezählt. Und kaum sind sie (4, 10 ff) gewürdigt, das dem hartköpfigen Volke angeblich unverständliche Gleichniss vom Säemann als Eingeweihte zu vernehmen; so werden diese Glücklichen, bevor sie noch durch ihren Obmann Petrus etwas davon wissen, dass ihr Meister der Messias sei, auch schon zur Predigt des Evangeliums wirklich auf die Reise geschickt (6, 12 f.), damit sie nach einer kleinen Weile als „Apostel" (Ausgesandte) zu ihrem

Gebieter zurückkehren können! Der neue Evangelist unterlässt es dann auch nicht, auf die Gewährschaft des Paulinischen Evangeliums den rangstreitigen Zwölfen das Knäblein als Muster vorzustellen (9, 33—37) und ihnen endlich auf dem Wege nach Jerusalem zu eröffnen (10, 52), was ihm dort Schlimmes von den Pharisäern und Schriftgelehrten widerfahren solle, die ihm die messianische Königsrolle nicht gönnten.

Für das umzugestaltende Geschichtsgerüst muss noch Weiteres, was sich in der Paulinischen Grundschrift vorfand, anders gestellt werden. Die Rechtfertigungsrede Jesu über das in sich uneinige Satansreich fällt im Paulinischen Evangelium zwischen den zweiten und dritten Besuch Jesu in Jerusalem. Vom neuen Evangelisten (3, 22—30) wird sie schon in den Anfang der galiläischen Wirksamkeit verlegt und unmittelbar nach der Wahl der Zwölfe so gewaltsam eingeführt, dass dadurch der einfach natürliche Zusammenhang der Erzählung (zwischen 3, 21 u. 31) zerrissen wird. Dagegen wird die Verklärungsgeschichte, welche im Paulinischen Evangelium dem zweiten Besuche Jesu in Jerusalem vorausging, von Markus (9, 2 ff.) weiter hinausgeschoben, so dass sie vorbedeutend in die Nähe der eigentlichen Schicksalswende fällt. Während der Abschnitt über den Machärûs-Tanz der Herodiastochter (6, 17—29) und die mit der Speisung der Fünftausend ausgestaltete Erzählungsgruppe (6, 31—56) vom Bischof Markus erst späterhin seiner Schrift aus Matthäus beigefügt worden sind, hatte der Schreiber sogleich Anfangs zum Ersatz für den ersten und zweiten Besuch Jesu in Jerusalem zunächst (3, 8) unter der Volksmenge, die dem Herrn über das galiläische Meer folgt, auch Leute aus Jerusalem beigebracht. Er lässt ferner auch die Beelzebûb-Sippschaft (3, 22) aus Jerusalem zu die/*un* galiläischen Bergen kommen und bringt endlich (7, 1 f) noch einen dritten Besuch von Pharisäern und Schriftgelehrten aus Jerusalem auf den Plan, die sich über-

zeugen wollen, ob die Gesellschaft Jesu im Judäerbanne von Galiläa nicht mit ungewaschenen Händen zum Essen ging. Zum Lohn dafür mussten sie sich vom Meister weisen lassen, was in Wahrheit rein und unrein sei! In Galiläa war indessen für den Plan des neuen Evangelisten bereits genug geschehen und darum musste der im Paulinischen Evangelium zwischen den zweiten und dritten Besuch Jesu in Jerusalem fallende Galiläische Aufenthalt bei Markus zu einer auf die Verklärung Jesu folgenden kurzen und heimlichen Durchreise durch Galiläa zusammenschrumpfen und die letzte Rückkehr des Galiläers von Jerusalem in sein Heimathland in einen kurzen Besuch des judäischen Ostjordanlandes (10, 1) verwandelt werden, von wo dann unter den Segenswünschen der Gaulônäer vom messianischen König der letzte Gang angetreten werden sollte.

Dieser von Markus neu auf die Bühne gebrachte letzte und einzige Aufenthalt Jesu in Jerusalem wird nunmehr mit einigen Erzählungsstücken ausgestattet, um durch spannende Ereignisse etwas Füllung zu gewinnen und die Bedeutung eines entscheidungsvollen Erlebnisses zu erhalten. Denn der von den Bauleuten verworfene Stein (Psalm 118, 22) soll in Siôn zum köstlichen Eckstein werden (Jesaias 28, 16). Die Bauleute Hadrians hatten im Bunde mit den neidischen Samaritern den beabsichtigten neujudäischen Tempelbau hintertrieben; so musste der Eckstein auf den Grund der Apostel gestellt werden. Diesen geschichtlichen Hergang spiegelt das vom neuen Evangelisten gedichtete Gleichniss von den Weingärtnern (12, 1–12), welches augenscheinlich an das sich bei Jesaias (5, 2 ff) findende Gleichniss anknüpft, worin das Reich von Samaria mit einem verwilderten Weinberge verglichen und die Sippschaft von Jerusalem und der Mann Jûdah aufgefordert wird, über den Efraimsweinberg zu entscheiden. Diess war gerade die Sachlage für den neuen Evangelisten zur Zeit der

begonnen Hadriansbauten in Jerusalem. Dass der Weinberg, von welchem er seinen Meister reden lässt, das Reich Gottes bedeutet, ist ebenso klar, als der Bezug des von den Weingärtnern umgebrachten einzigen Sohnes und Erben auf Christus Jesus. Das durch den Weinberg bezeichnete Reich Gottes war vom Schreiber bereits bei Gelegenheit seiner Erzählung vom festlichen Einzuge Jesu in Jerusalem mit kecker Neuerung auf Judah bezogen und als das kommende Reich des Vaters David bezeichnet worden (11, 10). Ganz folgerichtig musste also der ursprüngliche Samariter-Weinberg (Johannes 4, 39f.), dessen Erbe der den Judäern verhasste Samariter (Joh. 8, 48) war, vom Herrn des Weinbergs an Andere ausgegeben werden. „Vom Herrn des Weinbergs ist diess geschehen, und es ist wunderbarlich vor unsern Augen!“ (12, 11). So freut sich heimlich der Umgestalter des Evangeliums seines klüglich angelegten Streiches!

Damit ja Niemand auf den Gedanken komme, als sei der unterm Iubelrufe der Menge in Jerusalem eingezogene Galiläer schon öfter in der heiligen Stadt gewesen, muss sich derselbe (11, 11) nach seiner Ankunft daselbst neugierig umsehen. Und der gewaltsame römische Evangelist macht sich kein Bedenken daraus, die im Logos-Evangelium gemeldete Tempelreinigung in die Zeit des von ihm erdichteten einzigen und letzten Aufenthaltes Jesu in Jerusalem zu übertragen und die an den kühnen Galiläer gerichtete Vollmachtsfrage der Judäer in die Erzählung von einer dem Meister durch die Pharisäer bereiteten Verlegenheit (11, 28—33) zu verwandeln, von welcher die Lukas-Urschrift Nichts weiss. Ebenso unbedenklich wird die von den Pharisäern mit dem Zinsgroschen beabsichtigte Versuchung Jesu, die im Paulinischen Evangelium in die Zeit des Jerîchô-Aufenthaltes fällt, vom neuen Evangelisten dem Aufenthalt in Jerusalem (12, 13—17) einverleibt, wobei er überdiess den Verstoss begeht, den Pharisäern die

Herodianer beizugesellen, die doch geschichtlich damals nur in Galiläa ihren Platz hatten. Was sonst noch von neuen Zügen in die Erzählung des Leidens- und Todesganges Jesu durch Markus hereingebracht und von seinem Nachtreter Matthäus wiederholt wird, darf als werthlose Erdichtung übergangen werden. Nur durch die beiden evangelischen Grundschriften des apostolischen Zeitalters ist uns die Geschichte des letzten Lebenstages Jesu verbürgt.

In der Markus-Schrift begegnen wir zum ersten Male dem Versuch, den Täufer Jôannes als Vorläufer Jesu mit dem alten Samariterprofeten und Baalsgegner Elias in Verbindung zu bringen (9, 12 f.) Während im Paulinischen Evangelium (9, 8) gemeldet war, dass nach des Täufers Hinrichtung Jesus selber von Einigen im Volke für den wiedererschienenen Elias gehalten worden sei, geht der neue Evangelist einen Schritt weiter und bezieht die Eliasrolle vielmehr auf den Täufer selbst, welcher doch laut dem Logos-Evangelium (1, 21) ausdrücklich nicht für den Elias hatte gelten wollen. Auf die Bemerkung der Jünger, dass die Schriftgelehrten davon sprächen, Elias müsse zuvor kommen und für den Gesalbten Alles zurecht bringen, lässt Markus die nicht missverständliche Erklärung abgeben, Elias sei bereits gekommen, aber die Judäer hätten ihn so behandelt, wie von ihm geschrieben stehe. Der Nachtreter Matthäus verstand den Wink und legt seinem Herrn geradezu die Worte in den Mund: „Jôannes der Täufer ist Elias, wenn ihr es annehmen wollet!"

Allerdings sollte nun nach der Anschauung des priesterlichen Profeten Maleachi (4, 5 oder 3, 22) Elias als Profet der Reinigung dem grossen Gerichtstage Jahweh's vorausgehen. Er sollte, wie der Seirachssohn (48, 10) sagt, vorm Hereinbrechen des göttlichen Zornes die Stämme Jaqôbs wiederbringen und sei verordnet, zu seiner Zeit zu stillen den Zorn des Höchsten. Nun

fehlt aber in den Testamenten der zwölf Patriarchen, die im Jahre 119 hervortraten, noch jede Andeutung, dass im damaligen Vorstellungskreise die hehre Gestalt des alten Samariter-Beisassen wieder aufgetaucht wäre, wie sie uns allerdings weiterhin in der den Kirchenväter bekannten Schrift „Offenbarung des Elias" im Strahlenglanz der Sage vorgeführt wird. Dagegen gedenken galiläische Rabbinen öfter des alten Thesbiters, und der Rabbi Jôsê wollte sogar beim Girren einer Taube eine unerwartete Begegnung mit Elias gehabt haben. Aus der ganzen Art aber, wie Justin der Märtyrer, der geborene Samariter, von seinem jüdischen Gegner, dem Rabbi Tryphôn die Beziehung des Elias zur Salbung und Einweihung des kommenden Messias vorgebracht werden lässt, geht unzweifelhaft hervor, dass von den Juden damaliger Zeit die Nothwendigkeit einer Vorläuferschaft des Elias gerade als ein Grund geltend gemacht worden war, warum Jesus **nicht** der rechte Messias sein könne. Man wusste also damals noch Nichts von einer Eliasrolle, die der Täufer Jôannes als ein Vorläufer Jesu übernommen hätte und von der sich in den beiden ersten evangelischen Grundschriften ebensowenig eine Spur findet. Ja sogar die Sibyllinen bringen das Erscheinen des Elias auf seinem himmlischen Wagen nicht mit dem ersten Auftreten Jesu, sondern erst mit der Wiederkunft desselben zum Weltgericht in Verbindung. Erst in Folge solcher von judäischen Gegnern erhobenen Einwände, die ohne Frage nicht erst Justin der Märtyrer seit seinem Uebertritte zum Christusbekenntnisse zu hören bekam, wurde in den ersten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts von den Christianern die Gleichsetzung des Reinigers Jôannes mit dem alten Profeten der Reinigung vollzogen. Möglicher Weise war sogar Markus der Erste, der die Erscheinung des Elias, die der Wiederkehr Jesu als Weltrichters hätte vorausgehen sollen, sogleich mit

dessem ersten, bereits vergangenem Auftreten in Verbindung brachte und den Bezeuger Jôannes geradezu für den wiedergekommenen Elias erklärte.

Genug, beim neuen Evangelisten kommt Jesus als der Gottessohn nicht mehr plötzlich, wie vom Himmel geschneit, geradewegs in die Synagoge von Kafarnaum herab, wie im Paulinischen Evangelium; sondern er wird durch denselben Jôannes eingeführt, der noch im zweiten Jahrhundert im Sagengewebe der angeblich Clementinischen Schriften im Zwielicht eines Samariters schwebt und schon desshalb einen Anknüpfungspunkt an Elias darbot. Laut dem Logos-Evangelium aber hatte der Bezeuger Jôannes durch eine himmlische Offenbarung die Ueberzeugung von der Gottessohnschaft Jesu gewonnen, von welcher sofort bei den Jordanquellen am Thell-Qâdhy Zeugniss gegeben ward. Schwebte jedoch über dieser Darstellung der Schein einer zwischen beiden Männern stattgehabten Verabredung, so musste diess vom neuen Evangelisten vermieden und die Einführung Jesu durch den Bezeuger Jôannes anders eingeleitet werden. Der blosse Bezeuger musste in den wirklichen Täufer und Bussprediger eingekleidet werden. Hatte im Logos-Evangelium der Täufer selbst erzählt, dass er den Geist Gottes gleich einer Taube, dem von den Samaritern heilig gehaltenen Vogel, vom Himmel habe herabfahren sehen, um auf Jesus zu bleiben; so wird vom neuen Evangelisten (1, 10) dieses dem Auftreten Jesu vorausgegangene Gesicht des Täufers in ein Ereigniss verwandelt, das Jesus selbst erlebt hätte, als er zum Jordan gekommen wäre, um sich von Jôannes taufen zu lassen. Von einer Taufe Jesu durch Jôannes wissen die beiden ältern Evangelien Nichts, und selbst noch die uns erhaltenen Bruchstücke aus einem alten Hebräer-Evangelium und aus einer sogenannten Predigt des Paulus bezeugen die Thatsache, dass sich diese neue Erfindung in der christlichen Ueberlieferung erst ihr Bürgerrecht

erkämpfen musste. Denn jene Berichte melden von einer Weigerung Jesu, sich gemeinschaftlich mit Mutter und Brüdern der Taufe durch Jôannes zu unterziehen, deren der Sündlose nicht bedurfte. Für den neuen Evangelisten war die mit Busse und Sinnesänderung verbundene Taufe Jesu nothwendig. Dem heiligen Geiste musste erst der Weg gebahnt werden, um von Jesus Besitz zu nehmen. Denn der Meister hat hier nicht mehr, wie es laut den ursprünglichen Evangelien der Fall war, die Gottessohneswürde als angebornen Adel mitgebracht, sondern erst als einen auf dem „königlichen Weg" der Tugendübung selbsterrungenen Besitz überkommen. Für Markus ist Jesus nicht mehr der Sündlose, wie für den Busenjünger und den Griechenapostel (Joh. 8, 46. 2 Korinth. 5, 21), sondern Niemand ist gut, als der einige Gott (Mk. 10, 18). Klang es vom alten Salomônsprediger (7, 21) und vom Seirachsohne her (8, 5) bis auf Seneca und Epictet als einstimmiges Bekenntniss der Weisen, dass Sündlosigkeit für den Menschen eine Unmöglichkeit sei; so musste vom neuen Evangelisten der kühne Griff, den der überschwängliche Galiläer laut den ältesten Zeugen gethan hatte, abgeschwächt und auf ein menschlich-bescheidenes Maass zurückgeführt werden. Es half ihn nichts, dass er sich als irdische Behausung des himmlischen Vaters hingestellt hatte. Der vom Himmel Gesandte musste mit allem übrigen Volke im Jordanwasser der Busse gestanden haben, um erst nach dem Aufsteigen aus der heiligenden Fluth durch die Himmelsstimme (1, 11), gleichwie später aus der ihn sammt Moseh und Elias verhüllenden Wolke bei der Verklärung (Verwandlung) für Gottes lieben Sohn (9, 7) erklärt zu werden, was schliesslich der Hauptmann unterm Kreuze aus dem augenscheinlichen Erfolg der Ereignisse (15, 39) und Jesus selber in seiner Antwort an den Hohenpriester Kaiafas (14, 61) bestätigen mag. Nicht mehr einer angeborenen, sondern nur der

erworbenen Gottessohnschaft galten diese drei bedeutsamen Rufe, womit der neue Evangelist die Göttlichkeit seines Helden hervorhebt, der auch zuletzt noch der menschlichen Natur Rechnung trägt, indem er durch Gebet den Sieg über sich selber erringen muss (14, 32).

Darum lässt auch Markus seinen Helden, der menschlich bescheiden sein Handwerk als Zimmermann oder Tischler treibt (6, 3), aus einem Nazôräer oder „Heiligen Gottes“ flugs zu einem Nazarêner werden. Während in der Lukas-Grundschrift der Name Nazareth, als angeblicher Vaterstadt Jesu, gar nicht vorkommt und in der Logos-Grundschrift uns nur in einem Sinne begegnet, der den Bezug auf einen Ortsnamen wenigstens nicht nothwendig einschliesst, hat sich gerade diesen der neue Evangelist ausersehen, um seinen Helden als einen aus Nazareth stammenden Galiläer (1, 1) zum Kaltwasserbad im Jordan zu schicken, damit auch weiterhin sowohl der Besessene in der Synagoge von Kafarnaûm (1, 24), als die Magd des Hohenpriesters (14, 67) und der weissgekleidete Jüngling beim geöffneten Grabe (16, 6) den galiläischen Profeten und Reichsprediger als einen Nazarêner bezeichnen und die Leser sich auch bei der nicht mit Namen genannten „Vaterstadt“ (6, 1) eine Nazareth vorstellen können, auch wenn eine solche damals noch nicht bestand. Redet der Christus Jèsus des neuen Evangelisten von Gott als seinem himmlischen Vater nicht mehr in dem eigenthümlichen Sinne einer Ausnahmsstellung, so sind es merkwürdiger Weise jetzt die Besessenen, die dem Helden sogleich Anfangs (1, 23—28) die bedenkliche Ehre erweisen, den Teufelaustreiber als Gottessohn auszurufen. Dagegen zeigen sich die eignen Verwandten Jesu (3, 21, 31) gar sehr besorgt, dass er selber vielmehr von Sinnen gekommen sein möchte, und sie kommen Stunden weit her nach Kafarnaûm gezogen, um sich persönlich von der Geistesverfassung ihres Angehörigen zu überzeugen. Wem die richtigere Beur-

theilungsgabe zuzusprechen sei, den Besessenen oder den eignen Angehörigen Jesu, diess lässt der Evangelist die Leser entscheiden. Auch die eignen nüchternen Jünger Jesu bleiben die meiste Zeit im Unverstande über ihres Meisters höhere Würde stecken, bis endlich (8, 29) auf dem Wege nach Caesarea Philippi der Obmann Petrus mit dem Bekenntnisse herausplatzt, dass Jesus der Gesalbte (Christos) sei. Und dieser selber hinwiederum hat nichts Eiligeres zu thun, als furchtsam oder vorsorglich den Jüngern zu verbieten, dass sie davon etwas unterm Volke laut werden liessen.

War also laut dem neuen Evangelium Jesus nicht der Gottessohn von Haus aus, so tritt er dagegen um so nachdrucksvoller als der eigentliche Wunderthäter vom Fach, als der rechte und vollendete Magus auf die galiläische und ostjordanische Bühne, um nachher im Weichbilde von Jerusalem mit dem einzigen Fluchwunder, das an einem um Ostern natürlich fruchtleeren Feigenbaume vollzogen wird (11, 12—14. 20—26), der Judäersippschaft im Bann ihrer Heiligherrschaft deutlich zu machen, dass sie selber des von Gott zum Heilen und Wohlthun gesandten Wunderthäters nicht werth seien. Keiner einzigen Heilungsthat oder sonstigen Wundererweisung wird die Tochter Siôn gewürdigt, während dagegen aus der ganzen galiläischen und dekapolitanischen Wirksamkeit Jesu der Evangelist eigentlich nur Wundergeschichten zu erzählen weiss. Sogar das Bekenntniss des Petrus bricht in den Verlauf der Begebenheiten wie ein grundloses Wunder herein, und der galiläische Profet tritt für die Leser des Markus lediglich in die bedenkliche Perspective eines fortlaufenden Zauberlebens. Der Abstich zwischen dem Evangelium aus den ersten Jahren Hadrians und dem noch ganz wunderlosen Evangelium aus dem Zeitalter Nerôns kann nicht grösser sein. Seit dem Ende des sechsten Jahrzehnts im ersten bis zum Beginne des dritten Jahrzehnts im zweiten Jahrhun-

dert war in der Anschauung der Christusgläubigen die gewaltige Veränderung vor sich gegangen, dass der hochgebühnte Gottessohn des Busenjüngers im Geschmacke des griechisch-römischen Aberglaubens zu einem Zaubermeister eingekleidet wurde.

In der Grundschrift unsers vierten Evangeliums fanden wir das Wandeln Jesu auf dem galiläischen Meere noch gar nicht als ein Wunder vor, welches erst unsere wundersüchtigen Bibelausleger im Hinschielen auf die jüngern Erzählungen dieses Vorganges dorthinein trugen. Bei der Brotspende auf dem gôlânischen Berge hat sich uns durch Ausscheidung später hinzugefügter Nebenzüge als einfach natürlicher Hergang die menschenfreundliche Speisung einer zahlreichen Volksmenge durch Ankauf von Brot und Fischen ergeben. Das Weinwunder von Qanâ erschien uns als eine aus gröbstem Missverstande der Grundschrift vom judenchristlichen Ueberarbeiter des Logos-Evangeliums gedichtete Geschichte. Die Heilung des Lungerers am Bezatha-Teiche kann sogar ohne muthmaassliche Entlarvung eines verstellten Kranken unbedenklich der natürlichen Heilkraft eines Jahre lang benutzten Bades zugeschrieben werden. Die Erzählungen von der Heilung des Blindgebornen und von der Auferweckung des Lazarus haben sich unrettbar als stümperhafte schriftstellerische Versuche des spätern Ueberarbeiters der Grundschrift ausgewiesen.

Dagegen trat uns in der Lukasgrundschrift auch nach Ausscheidung der Zuthaten des spätern Ueberarbeiters und bei natürlicher Auffassung des dem Petrus zu Theil gewordenen glücklichen Fischzuges und des Seesturmes, dessen Ende Jesus auf dem Galiläermeere ruhig abwartete, immer noch eine hübsche Reihe von Wundererzählungen entgegen, die kaum dreissig Jahre nach dem Tode desjenigen im Schwange waren, dem diese Thaten zugeschrieben wurden. Nach der galiläisch-dekapolitanischen Ueberlieferung des Paulinischen Evan-

geliums hätte Jesus in der Synagoge von Kafarnaûm und in den Gergesêner Marschen der Batîha-Ebene böse Geister aus Besessenen ausgetrieben. Die Schwiegermutter des Petrus, ein Gichtbrüchiger und ein Wassersüchtiger, ein Aussätziger und dann wiederum zehn Aussätzige, ein Mensch mit verdorrter Hand, ein blutflüssiges Weib und ein am Geist der Schwäche leidendes Weib, der Blinde von Jerîcho und der Hauptmannsknecht von Kafarnaûm — diese wären die Glücklichen gewesen, deren Dank sich der galiläische Gottessohn mit seinen Heilungen erworben hätte. Angesichts dieser Erzählungen wird es als geschichtlich möglich und wahrscheinlich eingeräumt werden müssen, dass von Jesus während seines öffentlichen Lebens mancherlei Krankenheilungen bekannt geworden seien, die derselbe in der Weise rabbinischer und essenischer Aerzte auf natürliche Weise bewirkt hätte, und dass sich darunter auch solche Fälle von Gemüths- oder Nervenleiden befunden haben mögen, in welchen durch blosse Zusprache oder Berührung sich die Leidenden vorübergehend oder dauernd gebessert haben werden. Dankbare Anerkennung von Seiten solcher Geheilten wird dann späterhin, als die Erinnerung an Heilungsthaten des gekreuzigten Galiläers mit Vorliebe hervorgeholt wurde, im Munde dritter und vierter Erzähler, wie diess zu allen Zeiten vorkommt, die Thatsache des Erfolgs übertreibend gesteigert haben, und die erst allmählich zu Stande gekommenen Heilungen werden sich in sogleich auf der Stelle wahrnehmbare oder durch blosses Machtwort ohne Anwendung von Mitteln zu Stande gebrachte Wirkungen sagenartig umgewandelt haben. Werden die in der Lukas-Urschrift mitgetheilten Heilungswunder Jesu unter diesen Gesichtspunkt gestellt, so kommt dabei noch der Nebenumstand in Betracht, dass es hier kein unmittelbarer Jünger und Begleiter Jesu ist, welcher Selbsterlebtes oder ihm bei Lebzeiten Jesu

Ueberliefertes berichtet, sondern ein Schriftsteller, der dreissig Jahre nach dem Tode Jesu aus dem Bestande der damals über den vielberufenen Galiläer verbreiteten Ueberlieferung schöpfte. Dass sich unter jenen Erzählungen auch einige Fälle von Heilungen Besessener finden, ist abgesehen von der auch hier statthaften Möglichkeit natürlicher Hergänge, zunächst nur insofern auffallend, als sich in der um ein Jahrzehent früher abgefassten Lukas-Grundschrift keine Spur von dieser Art Kranker findet. Mag es immerhin als eine durch Josêfos verbürgte Thatsache gelten, dass sich gerade zur Zeit des jüdischen Kriegs, als die Lukas-Grundschrift geschrieben wurde, in Judäa gewisse Leute damit befassten, unterm Hersagen von Formeln, die angeblich von Salomôn stammten, und mittelst Anwendung einer bei Machärûs (Caesarea Philippi) vorkommenden Heilwurzel Baaras böse Geister auszutreiben, so dass dieselben nicht wiederkämen! Den richtigen Fingerzeig für die Entstehung jener vom Paulinischen Evangelisten gemeldeten Dämonen-Austreibungen hat uns vielmehr der eigenthümliche Umstand gegeben, dass die von Jesus geheilten Besessenen ihren Heiler als Gottessohn anerkannt haben sollen. Die Erzählungen waren in der Absicht gebildet worden, dadurch den wider Jesus erhobenen Vorwurf der Gegner zu entkräften, dass derselbe die bösen Geister durch deren Obersten den Teufel austreibe. Beim Busenjünger war die Meinung der Judäer, dass Jesus vom Teufel besessen, unsinnig oder verrückt sei, unwiderlegt geblieben. Der Gottessohn hatte sich bei dem für die Gläubigen unzweifelhaften Zeugnisse seines himmlischen Vaters beruhigt. Erst der Paulinische Evangelist hatte durch die Erörterung über den Bestand des Teufelsreiches jenen Rechtfertigungsversuch zu Gunsten des Meisters nachholen zu müssen geglaubt. Wer die bösen Geister aus

Besessenen austreibt, der konnte nicht selber ein Besessener sein.

Bei der Erzählung von der Austreibung der Teufelslegion aus dem gôlânischen Besessenen trat jedoch augenscheinlich noch ein anderer Rechtfertigungsbeweggrund hinzu. Das politisch-messianische Zelotenthum zur Zeit des jüdischen Krieges schwebt im Hintergrunde dieser Erzählung. Bei den damaligen Nachfolgern des Gaulonäers Judas hatte sich der Freiheitsschwindel mit dem glühendsten Römerhasse gepaart und zu einem tollkühn-blindem Wahneifer gesteigert, der noch über die rauchenden Trümmer der Tempelstadt hinaus in Masada (Paneas-Masadîeh) sein blutrothes Banner aufgesteckt hatte. Wir begegnen in diesen Erscheinungen der Volksaufregung, die den Untergang des jüdischen Staatslebens begleiteten und zum Theil mit herbeiführten, eine förmliche politisch-messianische Geisteskrankheit, welche ihre tragische Rolle gerade während jenes Jahrzehnts spielte, bei dessen Schlusse die Lukas-Urschrift hervortrat. Klingt nun aber durch die uns hier begegnenden Zukunftsreden Jesu durchweg noch der Grundgedanke, dass das Reich Jesu nicht von dieser Welt, sondern inwendig im Menschen begründet sei, und schwebte somit über alle furchtbaren Erschütterungen dieses Jahrzehnts als beruhigte Heils- und Friedenshoffnung die von den Gläubigen erwartete Zukunft des Herrn; so wird uns der seiner von Gott verordneten Obrigkeit pflichtschuldigst unterthane Paulinische Evangelist im Bilde der Heilung des gôlânischen Tobsüchtigen den Gegensatz des damaligen tobsüchtigen Freiheitsschwindels zur Friedensrolle Jesu abgespiegelt haben.

Ganz andere Zeitverhältnisse hatte der neue Evangelist hinter sich, der beim Beginne des Hadrianszeitalters hervortrat. Das Wuthgeschrei judäischer Zeloten aus der Zeit des Vespasian und Titus war ver-

hallt und die Wehen des Barkochbâ-Aufstandes waren noch nicht zu verspüren. Ueber die persönlichen Erinnerungen der apostolischen Zeit an Heilungsthaten des galiläischen Wanderarztes, als welchen man sich Jesus wohl hatte vorstellen mögen, war längst das Gras der Vergessenheit gewachsen. Was davon in der Lukas-Grundschrift zu lesen war, galt in seiner sagenhaften Gestalt dem nachfolgenden Menschenalter bereits für baare Wirklichkeit. Das Wunderthier in der Jôannes-Offenbarung, der falsche Samariterprofet Simôn der Magier und der bereits von Zeitgenossen zu einem Wunderthäter vom Fache gestempelte Christus der griechisch-römischen Welt, Apollonius von Tyana, welcher seit den letzten Jahren des Tiberius bis in die Tage des Nerva die Welt durchzogen hatte, diese Gestalten waren mittlerweile über die Bühne der Geschichte geschritten und hatten die Zuschauer an das Stärkste gewöhnt, womit der Aberglaube des Zeitalters gefüttert werden mochte. Auch der plebejische Geschichtsschreiber der römischen Cäsaren, Suetonius, hatte die Kaisergeschichte von Julius Caesar bis Domitianus mit Prodigien und Mirakeln bunt durchwebt. Man wusste längst, was erforderlich war, um als Führer der abergläubischen Masse Erfolge zu haben. Und der römisch-dekapolitanische Mann, der aus einem Christusgläubigen zu einem Evangelisten wurde, war aus der Bekanntschaft, die er in jüngern Jahren mit den Büchern des römischen Staatsgeschichtschreibers Livius gemacht hatte, nicht zweifelhaft, was für Speise der schwache Verstand seiner Leser verlangte. Es galt ihm, in seinem Evangelium mit vollständiger Gleichgültigkeit gegen die geschichtliche Wahrheit und Wirklichkeit dessen, was in den beiden letzten Jahren des Landpflegers Pilatus mit dem galiläischen Anwart der Gottessohnschaft vorgegangen war, ein Lesebuch fürs Volk zu liefern, welches von Anfang bis zu Ende eine stets frische und lebhafte

Erzählung von Geschichten gab, die nun fast ein Jahrhundert hinter seinen Lesern lagen. Seine ganze Darstellung war darauf berechnet, durch eine glückliche Auswahl und geschickte Anordnung von Erzählungsstoffen aus der evangelischen Ueberlieferung auf die Einbildungskraft abergläubischer Menschen die grösstmöglichste Wirkung hervorzubringen und dem galiläischen Wundermanne, der im Todesjahre des Tiberius am Kreuze gestorben war, auch im Zeitalter des Hadrian noch neuen Zulauf zu verschaffen.

Die Zauberei und Wunderkunst spielte ihre nur in den Augen von wenigen aufgeklärten Köpfen verdächtige Rolle innerhalb des ganzen römischen Reiches auf breiter Grundlage. Die Möglichkeit von Wunder- und Zauberwirkungen durch willkürliches Eingreifen in den Gang der Natur stand im landläufigen Vorstellungskreis der Menge unbedingt fest. Stürme zu erregen und das Meer wiederum zu stillen und Wolken und Wind zu vertreiben, diess vermassen sich die Magier vom Fache aller Orten. Krankheiten nicht bloss zu bewirken, sondern auch durch mancherlei Mittel wiederum zu beseitigen, sich die Luftgeister oder Dämonen, die zwischen Himmel und Erde schwebten, durch Opfer oder Gebetsformeln, durch Drohungen und Flüche dienstbar zu machen, diess war den heidnischen Zauberern und Gauklern nur eitel Kinderspiel. Es galt also für den neuen Evangelisten, aus dem Helden der evangelischen Geschichte, unbeschadet des schmalen Streifens von Lehrreden, der denselben an den biblischen Vorstellungskreis der Judäer knüpfen mochte, das Zerrbild eines Wunderthäters zu machen, der den Ruf der Magier, die damals die römische Welt durchzogen, wo möglich noch überbot. Es war genug, wenn nur der Unterschied zwischen guter und böser, göttlicher und teuflischer Wunderwirkung festgehalten oder stillschweigend vorausgesetzt und der Kreis der den Menschen Nichts nützenden Zauberthaten ausgeschlossen

wurde, um destomehr zum Wohle der Menschen gewirkte Thaten vorzuführen.

Diese Arbeit hat Markus in seinem Evangelium vollbracht. Aus dem einfach natürlichen Verlaufe einer menschenfreundlichen Brotspende war in der dekapolitanischen Ueberlieferung, den sieben Jüngern Jesu zu Liebe, eine wunderbare Speisung von viertausend Menschen geworden, wobei die Brocken in sieben Körben aufgesammelt wurden. Hinterher musste freilich, den mittlerweile in Reih' und Glied gestellten Zwölfen zu Gefallen, die Erzählung folgerichtig dahin umgestaltet werden, dass die bei einer Speisung von fünftausend Menschen vom Tische des Herrn übriggebliebenen Brocken auch in zwölf Körbe zusammengelesen wurden. Aber von dieser Veränderung weiss vorerst Markus im anfänglich kürzern Grundrisse seines Evangeliums noch Nichts. Der mit ihrer Entstehung unbekannte Sammler Matthäus nahm beide Erzählungen neben einander in sein Evangelium auf, und der mittlerweile zum Bischof von Jerusalem erhobene Markus beeilte sich in seinen alten Tagen, auch noch die nachgeborne Doppelgängerin der dekapolitanischen Speisungsgeschichte, zur grössern Ehre seines Zaubermeisters, seinem Evangelium einzuverleiben. Er hat auch an der einen Heilung des tobsüchtigen Gerasêners nicht genug, sondern stellt ihm in der Tochter der hellenischen Dekapolitanerin (7, 24—30) auch noch ein vom Unzuchtsgeiste besessenes Weib an die Seite und bringt ausserdem mit der Heilung des Taubstummen (7, 31—37) und des Blinden von Bêthsaida-Julias (8, 22—26) noch weitere dekapolitanische Zauberstückchen bei. Er weiss überdiess die aus der Paulinischen Quellenschrift überkommenen Heilungs-Geschichten durch eingeflochtene Nebenzüge, sowie durch spannende Mittel (7, 32 f. 8, 22), durch weitläufige Veranstaltungen an Augen, Ohren und Haut der Kranken oder durch das geheimnissvoll in die aramäische Fremdsprache gehüllte Machtwort (5, 40 7, 34)

zu steigern und den unscheinbaren ersten Wunderansatz noch zu überbieten.

Zu dieser glänzenden Wunderausstattung fügt der neue Evangelist seinem Evangelium vom Wundermanne Christus Jesus mit dem Bericht über das Auferstehungswunder erst den würdigen Schluss hinzu. Die beiden im apostolischen Zeitalter abgefassten evangelischen Grundschriften hatten ihre Erzählung einfach mit dem Begräbnisse Jesu geschlossen. Der Vielgequälte hatte endlich im Grabe Ruhe gefunden. Die geistige Auferstehungsthatsache verstand sich in dem durch Paulus (Römer 1, 4, 6, 9, 8, 34) und die Offenbarung Jôannes (1, 18, 2 8) bestätigte Sinnen einfach von selbst. Der Gekreuzigte lebte im Himmel zur Rechten Gottes und in den Herzen seiner gläubigen Verehrer geistig wirksam fort. Das angeblich früheste Zeugniss über eine Reihe von sichtbaren Erscheinungen des Auferstandenen (1 Korinth, 15, 3—8), welches vom Griechenapostel als einer unzeitigen Geburt angeblich überliefert worden wäre, erweist sich mitsammt dem Stichworte „am dritten Tage" als ein erst spät im nachapostolischen Zeitalter zum Korintherbriefe hinzugefügter Nachtrag, den der Pauliner Markiôn um die Mitte des zweiten Jahrhunderts noch nicht in diesem Sendschreiben vorfand. Die späte Zeit seiner Einführung verräth der fragliche Bericht schon dadurch, dass von einer dem Petrus besonders zu Theil gewordenen persönlichen Erscheinung des Auferstandenen nur der erst um's Jahr 145 hervorgetretene Lukas-Ueberarbeiter (24, 34), Meldung gibt und von einer besondern Offenbarung Jesu vor Jaqôbus sogar erst das sogenannte Hebräerevangelium in seiner spätesten Ausgestaltung etwas weiss. Nur die Hand eines letzten Registrators aller aus späten evangelischen Ueberlieferungen bekannt gewordenen Erscheinungen des Auferstandenen ist es, die in der zweiten Hälfte des zweiten christlichen Jahrhunderts den Korinthierbrief des Paulus mit jenem Einschiebsel belastet hat.

Erst aus den Worten des Profeten Hoseas (6, 2), dass Jahweh die Seinen nach zwei Tagen gesund machen und am dritten Tage auferstehen lassen werde, ist aus Missverstand des im Logos-Evangelium (2, 19, 21 f.) sich findenden Ausspruches Jesu, der dritte Tag als ein auf die Auferstehung des Herrn bezogenes Datum genommen worden, das der hadrianische Evangelist auf den Plan brachte und die Andern ihm eifrigst nachsprachen. Noch die Verfasser des sogenannten ersten Petrusbriefes (1, 21, 3, 21), des Hebräerbriefs (1, 3, 2, 9) und der zwölf Patriarchentestamente (Levi 16), ja selbst noch ein Quellenstück der spätgeborenen Apostelgeschichte (2, 24 f. 31 f) finden wir in Betreff der Auferstehungsthatsache im Sinn eines geistigen Fortlebens ganz auf gleichem Boden mit jenen Zeugen des apostolischen Zeitalters stehend. Keine Spur von einem abenteuerlichen leiblichen Hervorgange Jesu aus dem Grabe, noch von irgend welchen, sei's auch nur visionären oder gespenstigen Erscheinungen des Auferstandenen bei sinnegetäuschten oder verzückten Personen.

Mit seiner zur ursprünglichen evangelischen Geschichte hinzugebrachten Erzählung vom Grabgange der Maria Magdalena (16, 1—18) hat Markus den ersten Ansatz zur sagenhaften Erweiterung und Umbildung des ursprünglich Thatsächlichen geliefert, welche sofort lawinenartig wuchs und Schritt für Schritt sich immer gründlicher in's Handgreifliche hineinarbeitete. Durch das schwärmerisch erregte Weib, das der neue Evangelist uns in der Dämmerung am Grabe Jesu vorführt, liessen sich Männer bekehren, die an der Wundersucht des Zeitalters litten. Als heidenchristlicher Bischof von Jerusalem aber hat späterhin Markus selbst in den Jahren 135—137 zuerst Hand angelegt, durch Bereicherung seiner evangelischen Grundschrift mit dem in den ältesten Handschriften fehlenden Schlusse (16, 9—20) die weiteren Ansätze zu liefern,

woraus sich alle übrige evangelische Berichte von Erscheinungen und Kundgebungen des Auferstandenen in den aufgeregten Köpfen von Leuten herausbildeten, welche dem Gekreuzigten die letzte und ewige Ruhe zu gönnen unfähig waren!

III.

Das Matthäus-Evangelium und das Wuchern der Sage und Dichtung in den Nachsprossen des evangelischen Schriftthums.

Die Mährlein von Erscheinungen des Auferstandenen Das Evangelium der judenchristlichen Galiläer und der Messias als Sohn Davids. Der Stern der Magier über der Krippe zu Bethlehem. Ueberarbeitung und Abschluss der Logos-Grundschrift. Die Hebammendienste am kanonischen Lukas-Evangelium. Der Logoslehrer Justin der Märtyrer als Evangelist im Philosophenmantel.

Von dem Steine, den der ehrbare Rathsherr Josêf von Arimathia am Oster-Sabbathabend des Jahres 37 vor die Thüre des Felsengrabes Jesu gewälzt haben soll, hat weder der Busenjünger, noch der Paulinische Evangelist etwas gewusst. Erst der Grenzverrücker des evangelischen Schauplatzes hat (Mark. 15, 46) diesen Grabesstein ebenso eigenmächtig herbeigeschafft, wie er in seinem Weingärtner-Gleichnisse den durch die Bauleute Hadrians in Siôn neugelegten Eckstein auf die Weissagung der alten Israêlsprofeten bezogen hat. Der Stein, der das Grab Jesu verschloss, war in Wahrheit

nichts anders, als jener Stein des Anstosses und der Fels des Aergernisses (Röm. 9, 33. 1 Petri 2, 8), welches die Judäer an einem gekreuzigten und begrabenen Christus nahmen. Der Stein war nöthig für die vom neuen Evangelisten hinzugefügte Erzählung vom Grabgange der Frauen, um das von der gläubigen Einbildungskraft nach Jahr und Tag auf die Bahn gebrachte Verschwinden Jesu aus dem Grabe zu erklären. „Wer wälzt uns den Stein von des Grabes Thüre?" (Mk. 16, 3) das war die bedenkliche Frage, die man sich von Seiten der Christusgläubigen in jener Zeit aufwarf, als es galt, die während dreier Menschenalter festgehaltene Thatsache eines geistigen Fortlebens Jesu in einen wirklichen leiblichen Hervorgang desselben aus dem Grabe umzuwandeln. Für die gläubige Schlussfolgerung musste sich ja unbedingt das Grab wieder öffnen, denn der Heilige Gottes durfte (A. G. 2, 27, 31) die Verwesung nicht sehen, sondern musste zur Rechten Gottes erhöht werden.

Der Mühe zwar, den Stein wegzuwälzen, werden die am frühen Morgen zum Grabe wandelnden Frauen beim ersten Erzähler überhoben. Sie finden ihn durch göttliche Wundermacht bereits weggewälzt. Den Auferstandenen selber sehen sie jedoch nicht wirklich, sondern ihren aufgeregten Sinnen wird nur das Blendwerk eines Jünglings vorgespiegelt, den sie in weissen Kleidern zur rechten Hand im offenen Grabe sitzen sehen, wobei es noch zweifelhaft bleibt, ob dieser Jüngling die Lichtgestalt des Auferstandenen selbst oder etwa ein Engelsbild vorstellen soll. Aber dem von dieser Gaukelgestalt angeblich erhaltenen Auftrage an die Jünger, dass ihnen der Auferstandene nach Galiläa vorausgehen werde, kamen die bestürzten Frauen nicht nach, da sie in ihrer gespenstergläubigen Furcht Niemanden etwas von der gehabten Erscheinung zu sagen wagen (16, 8).

Damit hatte Markus seinen ersten Grundriss Anfangs geschlossen. Der nächstkommende Evangelist Matthäus

nimmt mit der Erzählung vom Grabgange zugleich den vor's Grab gewälzten Stein aus der Grundschrift seines Vormannes auf (Mt. 27, 60 f. 28, 1—7), verwandelt aber den Jüngling im weissen Kleide flugs in den Engel des Herrn, dessen Kleid weiss war wie Schnee. Erst der spätere Ueberarbeiter der Mathäus-Grundschrift schiebt seine aus apokryphischen Quellen geschöpften Angaben von einer Versiegelung des Grabsteines (Mt. 27, 62—66) und von einer Bestechung der Grabeshüter ein (Mt. 28, 11—15). Als nothwendig ergaben sich beide Zusätze erst Angesichts der angeblich aufgetauchten Besorgniss, der heilige Leib könne gestohlen werden. Diesen Zug hat aber der Mathäus-Ueberarbeiter aus jüdischen Nachrichten geschöpft, deren schon Justin der Märtyrer gedenkt, und aus diesen Quellen ging die Notiz auch in jüngere jüdische Schriften über. Sie ist in Wahrheit nur die spätgeborne Antwort, welche die Juden auf die kecke Behauptung der Christusgläubigen des nachapostolischen Zeitalters bereit hatten, dass der Gekreuzigte leibhaftig-lebendig aus dem Grabe hervorgegangen sei. Der noch jüngere Ueberarbeiter der Lukas-Urschrift erwähnt zwar beim Grabgange der Frauen des vom Grabe weggewälzten Steines, hat aber vergessen, in seiner Erzählung denselben durch Josêf von Arimathia vor's Grab hinwälzen zu lassen. Zugleich macht er aus dem Einen Jüngling der Markus-Schrift zwei Männer mit glänzenden Kleidern. Aus diesen bildet dann der Ueberarbeiter des Logos-Evangeliums (20, 11—18), welcher den Stein vorwälzen zu lassen gleichfalls vergessen hat, zwei Engel in weissen Kleidern und fügt zugleich neben andern Erweiterungen das sonderbare Zwiegespräch hinzu, welches Maria Magdalena mit dem vermeintlichen Gärtner Jesus gehabt hätte.

Offenbar gab ihm hierzu das abgeschlossene Markus-Evangelium den Anstoss. Denn erst in dem später zum Grundrisse seines Evangeliums hinzugefügten Nachtrage

weiss der Bischof Markus (16, 9—11) weiter zu melden, dass Jesus der Maria Magdalena selbst erschienen sei und dass diese, die jetzt ihre anfängliche Gespensterfurcht überwand, es den ungläubigen Jüngern wirklich gemeldet habe. Dagegen lässt nun der nachkommende Matthäus (28, 8—10) den Auferstandenen vor den Jüngern selber erscheinen, die vor ihm niederfielen und seine Füsse berührten. Beim Lukas-Ueberarbeiter wird die wundersame Mähre vom Auferstandenen nicht bloss den Elfen, sondern den andern Allen zugleich ins Haus getragen und muss zugleich Petrus zum Grabe laufen, um sich als Obmann der Zwölfe selber vom Stande der Dinge zu uberzeugen. Diesen letztern Zug verwendet dann der Logos-Ueberarbeiter (20, 3 ff.) in der Art, dass der judenchristliche Apostelfürst am Busenjünger einen auf die Ehre des Selbstsehens eifersüchtigen Begleiter erhält und Beide zusammen ihren Wettlauf zum Grabe antreten.

Weiter weiss der Markus-Nachtrag (16, 12. 13) von zwei Jüngern zu erzählen, die über Feld gingen und unterwegs mit einer Erscheinung ihres auferstandenen Meisters beglückt wurden, wovon sie dann den Uebrigen Nachricht geben. Dem Matthäus-Ueberarbeiter war diess zu geringfügig, um es seiner Darstellung einzuverleiben; der Lukas-Ueberarbeiter (24, 13—32) spinnt es zu seiner Erzählung von den Emmaûsjüngern aus und weiss zugleich (Lk. 24, 34), bevor noch die Eilfe in der Stadt einer Erscheinung Jesu theilhaftig werden, von einer solchen zu melden, die dem Petrus allein zu Theil geworden sei. Die nachträgliche Markus-Erzählung von der Erscheinung des Herrn vor den Eilfen (16, 14—18) ist beim judenchristlichen Nachfolger Matthäus (28, 16 ff.) wohl nur darum verkürzt worden, weil die wichtigere Nachricht von der Bestechung der Grabwächter einzuschalten war. Statt dass nun aber mit Markus der Lukas-Ueberarbeiter (24, 37-43) die Jünger um ihres Unglaubens und ihrer Her-

zenshärtigkeit willen gescholten werden lässt, genügt es ihm, dass sie über die vermeintliche Geist-Erscheinung nur erschrocken sind, und um sich sofort zu überzeugen, dass ein Geist nicht Fleisch und Bein habe, müssen sie ihm selber Hände und Füsse betasten und dem seit drei Tagen hungernden Herrn zu essen geben.

Letztere beiden Züge, die dem Arzte Lukas zur Ehre gereichen, nimmt endlich in Verbindung mit dem Nebenumstande der geschlossenen Thüren (Lk. 24, 35) der Ueberarbeiter der Logosschrift auf (20, 19—23. 21, 10) und fügt zugleich aus eigner Erfindung die Bekehrung des Zweiflers Thomas (20, 24—29) hinzu. Brauchte nun freilich der Logos-Christus nicht ausdrücklich zum Himmel aufzusteigen, so haben dagegen die nachgekommenen jüngern Bearbeiter von ihrem Führer Markus (16, 19—20) die von der Auferstehung unterschiedene Himmelfahrt überkommen. Matthäus (28, 18—20) zwar erwähnt nicht ausdrücklich des Aufsteigens selbst, deutet aber, da doch wohl auch für ihn der Himmel nach oben lag, mit dem galiläischen Berge, wo die Jünger den Herrn gesehen hätten, unmissverständlich darauf hin. Erst der spätere Lukas-Ueberarbeiter (24, 50—51) verlegt folgerichtig auch die Himmelfahrt ohne Weiteres in die Umgebung von Jerusalem nach Bethanien, wo auch in der Apostelgeschichte (1, 4—12) der Schauplatz des Aufgehobenwerdens Jesu vorausgesetzt wird, damit doch zugleich ein Anknüpfungspunkt an die Ereignisse des ersten Pfingstfestes in der heiligen Stadt gegeben sei. Konnten nun alle diese Vorgänge in der Haltung, wie sie bei Markus (15, 47 — 16, 20) erzählt werden, augenscheinlich noch an dem einen Auferstehungstage selbst sich zugetragen haben, an dessen frühem Morgen der Grabgang stattgehabt hatte; so finden wir diess in dem ums Jahr 135 geschriebenen Briefe des Barnabas bei Erwähnung der Feier des Sonntags ausdrücklich bemerkt, dass Jesus an diesem Tage auferstanden und nach seiner

Erscheinung vor den Jüngern zum Himmel erhoben worden sei.

So geben uns die verschiedenen Erweiterungen des ursprünglich von Markus gelieferten Auferstehungsberichtes mit dem Einblick in das wunderliche Gewebe des von einem gegebenen Punkt aus rasch und üppig fortwachsenden Aberglaubens zugleich einstweilen die Fingerzeige zur Bestimmung der Reihenfolge der dem Markus-Evangelium nachtretenden übrigen Darsteller an die Hand.

Diese Reihe eröffnet mit dem Grundstamme einer durch judenchristliche Hand vorgenommenen Ueberarbeitung und Erweiterung des Markus-Evangeliums, welche uns in der nach Matthäus benannten Evangelienschrift vorliegt, und von welcher sich nur wiederum die auf den davidischen Stammbaum Josef's folgende evangelische Vorgeschichte (1, 18 — 2, 23), sowie eine Anzahl von Erzählungs- und Redestücken in spätern Kapiteln dieses Evangeliums als Zuthaten von späterer Hand ausscheiden. Im Jahr 120 war das zu Gunsten der neuen Christenansiedlungen in der durch den Kaiser Hadrian aus ihren Trümmern wiedererstehenden heiligen Stadt abgefasste Markus-Evangelium mit seinem umgestalteten evangelischen Geschichtsgerüst hervorgetreten. Das neue Evangelium hatte sich bereits über ein Jahrzehent lang während einer ruhigen Friedenszeit seinen Leserkreis erworben, als durch den vom Rabbi 'Aqîbâ angefachten Juden-Aufstand Palästina drei Jahre lang (132—135) von Neuem zum Schauplatze furchtbarer Gährungen und gewaltsamer Veränderungen wurde. Der Anfangs den Judäern nicht abgeneigte Kaiser hatte schon bald nach seinem Regierungsantritte die Beschneidung verboten. Er wollte nicht, dass die Söhne Jaqôbs ihren Kindern die Zeugungsglieder verstümmelten. Aber die galiläischen Mischnah-Lehrer hatten sich gerade eifrigst bemüht, durch weither geholte sonderbare

Gründe die Nothwendigkeit und Vernunftgemässheit dieses durch Moseh geheiligten altherkömmlichen Wegschneidens der männlichen Vorhaut darzuthun. Sie würden sich indessen der menschenfreundlichen Absicht des Kaisers vielleicht gefügt haben, wenn ihnen Hadrian nicht die anfänglich gegebene Erlaubniss zum Wiederaufbau ihres Tempels in der „Stadt Gottes" durch unannehmbare Bedingungen wieder entzogen hätte. So aber trugen sie den schlecht verhaltenen Groll gegen den Kaiser fortan mit sich herum. Freilich gab es unter den galiläischen Sprechern der Judäer auch Friedlichgesinnte genug, welche mit Rabbi Jehûdah-ben-Ilâi Angesichts der Weinberge von Jabneh (Jamnia) die nützlichen Werke der Römer priesen und mit Rabbi Josûa-ben-Hananjah der Meinung waren, dass der Kranich, der dem Löwen einen im Halse stecken gebliebenen Knochen herausgezogen und seinen Lohn erwartet hatte, noch froh sein müsse, dass er seinen Kopf unversehrt aus dem Rachen des Löwen herausgezogen habe. Dieser milde Gesetzeslehrer, der mit solcher Gleichnissrede die Gemüther wegen des hintertriebenen Tempelbaues zu beruhigen versucht hatte, war vom Römerhasse seiner Volksgenossen ebenso wenig angesteckt, als von der aus den Tagen der Pharisäer und Gaulonäer fortgeerbten messianischen Krankheit. Er liess auch frommen Heiden im künftigen Leben einen entsprechenden Seligkeitsantheil zukommen und dachte mit dem weisen Hillel, dass der Messias der alten Israêlsprofeten bereits in den Tagen des Jûdakönigs Hizqîah verspeist worden sei. Die messianischen Hoffnungen starben jedoch bei Solchen nicht aus, die aus irgend welchen Gründen mit der Gegenwart unzufrieden waren.

Bei dem in dürftigen Umständen lebenden Rabbi 'Aqîba-ben-Josêf glühte bis ins späte Mannesalter ungeschwächt die Hoffnung auf den Befreier Israêls vom Joche der Fremdherrschaft. Das grosse Erdbeben, das

im eilften Jahre Hadrians (128) in Syrien wüthete, entlockte dem zu Bnê-Baraq (Beith-el-baraq) unterm Hermôn wohnenden Meister in Israêl den merkwürdigen Ausruf: Wann Gott sieht, dass die Häuser der Gottlosen ruhig sind und sie selber still in der Welt sitzen, während sein heiliges Haus zerstört ist, so eifert und brüllt er aus Siôn! Und der schriftgelehrte und redekundige Kahlkopf glaubte sich Mannes genug, um den schlummernden Vulkan zu wecken, der so oft schon unter den Vätern auf mancherlei Weise das Grollen Jahwehs kundgegeben hatte. Er spottete der Zweifler, die ihm zuriefen: „Eher wird auf deiner Kinnlade, 'Aqîbâ, Gras wachsen, als dass der Messias erscheinen wird!“ Den Unzufriedenen aber, die sich der rettenden Hand des Sohnes Davids getrösteten, schien sogar der römerfreundliche Rabbi Jehûdah-ben-Ilâi einen Hoffnungsanhalt mit seiner Klage zu geben, dass damals die Weisheit der Gelehrten verachtet und ihr Versammlungshaus von Lustdirnen bewohnt, Galiläa verwüstet und Gaulan verheert sei und die Pilger von Ort zu Ort wandern müssten, ohne gastliche Aufnahme zu finden, während dagegen sündliche Menschen überall zu Hause seien.

Jahre lang hatte 'Aqîba mit rastloser Thätigkeit im heiligen Lande selbst, wie ausserhalb desselben auf Reisen die Söhne der Beschneidung, welchen jede Vorhaut ein Aergerniss war, auf den Aufstand vorbereitet, der endlich in eben demselben Jahre aufloderte, als auf den Trümmern der Hasmônäerstadt die neue Aelia Capitolina mit dem Zeus-Tempel und der Kaiserbildsäule vollendet war. In den Gauen der längst durch ihren todesmuthigen Freiheitsschwindel bekannten Gaulônäer war ein gewaltiger Recke aus der ehemals Môabitischen Stadt Kozîbâ als Bar-Kozîbâ (Kozibäner) vom Herolde 'Aqîbâ zum „Sohn des Sternes" (Bar-Kochbâ) ausersehen worden, damit der Erkorene im Hinblick auf die Worte der alten Bileams-

Weissagung (4, Mosis 24, 17) vom Stern aus Jaqôb für sein Volk das Heil mit dem Schwert erringe. Jüdische Männer aus allen Ländern waren zu dem kriegerischen Messias herbeigeströmmt. Ihrer alten Eifersucht gegen die Judäer vergessend, hatten sogar die Samariter sich zu den Fahnen des neuen Volksführers geschaart. Der kühne Gaulônäer hatte es bis auf eine halbe Million Krieger gebracht, die sich unter seinen Oberbefehl stellten, als die Frühlingssonne des Jahres 132 die Keime des lang ins Geheim vorbereiteten Aufstandes rasch aufschiessen liess. Kein Wunder, dass ihm der römische Statthalter Rufus in Judäa nicht gewachsen war. Ueber tauseud Plätze im heiligen Lande befanden sich binnen Jahresfrist im Besitze der Aufständischen. Auch die heidnische After-Jerusalem (Aelia Capitolina) war in ihre Hände gelangt, und der „Sternen-Sohn" liess die alten Simons-Münzen aus der Makkabäer-Zeit als Denkzeichen für die neuerrungene Freiheit in Barkochbâ-Münzen umschlagen. Nur die Jesusgläubigen im Lande hatten sich geweigert, am Kriege gegen die Römer Theil zu nehmen und den „Sternensohn" als Messias auzuerkennen. Sie wollten die Kreuzesfahne ihres Christus Jesus nicht verlassen, noch die nunmehr nahezu ein Jahrhundert lebendig gebliebene Hoffnung auf dessen siegreiche Wiederkunft aus den Wolken des Himmels verleugnen. Sie ertrugen vom siegreichen Juden-Messias lieber Misshandlungen und Verfolgungen, als dass sie ihre Pflugschaaren in Schwerter verwandelt hätten, um die von den Judäern wiedergewonnene Burg Siôn zu schützen.

Zwei Jahre lang hatte die neue Herrlichkeit der Barkochbâ-Herrschaft im Lande Israêl bestanden, bis es dem durch Hadrian aus Britannien auf den syrischen Kriegsschauplatz gesandten Feldherrn Julius Severus mit kluger Benutzung der Umstände gelang, in langsamem Gegenkampfe die Aufständischen zu ermüden und ihre Kräfte zu zersplittern, den Rest derselben aber, der sich

in die unweit des Wohnsitzes von Aqîbâ überm Jordan-Wiegenlande gelegene Festung Bitthêr (Qalath Bostra) geworfen hatte, blutig aufzureiben (135). Unterm Todesröcheln der rabbinischen Märtyrer wurde die kriegerische Messiashoffnung der Judäer begraben; die Hoffnung der Jesusgläubigen auf ihres Herrn siegreiche himmlische Wiederkunft lebte noch und erstarkte von Neuem. Seit dem Jahre 136 durfte kein Judäer mehr öffentlich Jerusalem besuchen, aber der heidenchristliche Bischof Markus weidete dort zwischen dem Tempel des capitolinischen Jupiter und dem Heiligthume der Afrodite, wo später Hieronymus das Golgatha seines Herrn suchte, unter der Sonne der kaiserlichen Gunst, die christusgläubige Heerde. Als einer der judäischen Patriarchen, wahrscheinlich der obenerwähnte Rabbi Josûa-ben-Hananjah, in Aegypten gezwungen worden war, den Serapis anzubeten, von Andern sogar, seine Kniee vorm gekreuzigten Christus zu beugen, da hatte der Kaiser spöttisch einem seiner Verwandten geschrieben, dass doch kein judäischer Synagogenvorsteher, kein Samariter und kein christlicher Priester im Grunde etwas anders als den grossen Serapis von Alexandrien verehre. Und so war der leutselige Hadrian wenigstens nicht der Mann, der die Christusgläubigen durch Verfolgung zu Märtyrern zu machen gewillt war.

Das Misslingen des Barkochbâ-Aufstandes erschien einem der damaligen galiläischen Judenchristen als der rechtgünstige Zeitpunkt, um im Kreise der in ihrer messianischen Hoffnung so bitter Getäuschten neue Anhänger für den Christus Jesus zu gewinnen, welcher bisher mit seiner Wiederkunft immer noch hatte auf sich warten lassen. Für diesen Zweck musste das Markus-Evangelium, welches seit fünfzehn Jahren auf der Bühne war, in geeigneter Weise umgestaltet werden: Hatte sich dieses auf heidenchristlichen Grund und Boden gestellt und den Wunderthäter vom Fach so ent-

schieden in den Vordergrund treten lassen, dass dessen fortwährendes Zauberleben den Volkslehrer und Reichsprediger durchweg zurücktreten liess; so galt es nunmehr, zu dem durch Markus aufgestellten neuen evangelischen Grundgerüst als Gegengewicht einen erheblichen Antheil an Reden und Lehrgehalt aus dem Weisheitsschatze der galiläischen Rabbinen hinzuzufügen.

Durch das Verbot, das unser judenchristlicher Mann seinem Herrn neu in den Mund legt (Mt. 10, 5), dass die Jünger in keine Samariterstadt ziehen sollten, verräth er sich als Gegner der Samariter, die so eben im Barkochbâ-Kriege mit den Judäern gegen die Jesusgläubigen gemeinsame Sache gemacht hatten. Dagegen hat sich der Römerhass, der den damaligen Judäern unter furchtbarem Blutbade den letzten Rest ihrer volksthümlichen Selbstständigkeit kostete, beim jüngsten Evangelisten so sehr abgeschwächt, dass nunmehr mit dem feierlichen Händewaschen des Pilatus (Mt. 27, 24 f) das Römerthum geflissentlich von aller Schuld am Tode des messianischen Friedenskönigs Jesus entlastet und alle Verantwortlichkeit auf die judäischen Heiligherrscher gewälzt wird. Um aber sich selbst als einen Mann aus dem Herzen von Galiläa zu kennzeichnen, lässt der judenchristliche Evangelist den Zöllner Levi (Luk. 5, 27), welchen Jesus am galiläischen Meer als seinen fünften Jünger gewonnen und Markus (9, 9) als einen Sohn des Alphäus bezeichnet hatte, unbedenklich als Matthäus auftreten, um mit diesem Namen seine neue judenchristliche Evangelienschrift unter die Gewährschaft eines unmittelbaren Jüngers Jesu stellen zu können. War aber im Verfasser des vorausgegangen Markus-Evangeliums ein Christianer des Ostjordanlandes auf den Plan getreten, welcher neben der galiläischen Wirksamkeit Jesu das dekapolitanische Gebiet augenfällig bevorzugte, so liess der neue Evangelist mit einer neu hinzugefügten galiläischen Erzählungsgruppe (Mt. 14, 13–15, 20–),

8*

die erst hinterher auch Markus beim Abschlusse seines Evangeliums noch aufnahm, jener dekapolitanischen Erzählungsgruppe (Mk. 7, 24—8, 33. Mt. 15, 21—16, 23) ein diesseitig-galiläisches Gegengewicht an die Seite treten.

Im Uebrigen hält sich der neue judenchristliche Evangelist wesentlich an die Gliederung des evangelischen Geschichtsverlaufs und Erzählungsstoffes, die er bei seinem heidenchristlichen Vormanne Markus vorfand. Mit dem Auftritte des Täufers wird auch bei Matthäus nach der Mittheilung des Geschlechtsregisters (1, 1—17) die Geschichte des weltgeschichtlichen Jahres Jesu eröffnet (3, 1 ff) und sofort wird Jesus sowohl als Heiler und Wunderthäter, wie als Lehrer und Reichsprediger, sodann in gesteigertem Kampf gegen die Pharisäer vorgeführt, der ihm den Untergang bringen sollte. Zugleich aber rundet der jüngste Evangelist das von Markus überkommene Geschichtsgerüst nicht unzweckmässig dadurch ab, dass er nach der galiläisch-dekapolitanischen Reichspredigt des Messias die Wendung zum Leiden gewissermassen auf vier Standorten einführt (10 24. 11, 20. 12, 14. 14, 13. 15, 1) und auch die den Gang zum Tod einleitende Leidensverkündigung mit vier Knotenpunkten des Leidensrufes einkerbt, (16, 21. 17, 22. 20, 17. 26, 1).

Aber der judenchristliche Evangelist, der das Schicksal des Juden-Messias Bar-Kochbâ hinter sich hat, lässt seinen Messias Jesus zugleich in einer vom messianischen Wundermanne seines heidenchristlichen Vorgängers etwas verschiedenen Gestalt auftreten, in welcher uns derselbe gerade nur bei Matthäus begegnet. Bei Markus (10, 47) hatte nur der Blinde von Jerîchô, unmittelbar nach der Rückkehr Jesu aus den Grenzen der Gaulônäer und vorm Leidensgange Jesu nach Jerusalem, den Herrn als den „Sohn Davids" ausgerufen, und die judäischen Volksmassen hatten den in der heiligen Stadt Ein-

ziehenden mit dem Jubelrufe vom kommenden Reiche Davids begrüsst. Bei Matthäus dagegen wird Jesus wiederholt von zwei Blinden, vom kananäischen Weibe, und abermals von zwei Blinden, sowie vom jubelnden Volke beim Einzug in Jerusalem (9, 27. 12, 23. 15, 22. 20, 30 f. 21 9. 15) als der „Sohn Davids" bezeichnet. Im Logos-Evangelium (7, 41. 42) hatten sich nur die Judäer darüber Gedanken gemacht, wie denn Jesus der verheissene Christus sein und als solcher aus Galiläa kommen könne, da dieser doch nach der Schrift aus dem Samen Davids und aus Bethlehem, dem Flecken Davids, kommen solle. Aus dem Paulinischen Evangelium (20, 41–44) hatte auch Markus (12, 35–37) im Munde Jesu selber die Zweifelsfrage überkommen, wie denn die Schriftgelehrten dazu kämen, den Messias als den „Sohn Davids" zu bezeichnen, da doch der heilige Sänger (Psalm 110, 1) ihn vielmehr den H e r r n Davids nenne und nicht dessen Sohn. Er hatte (man müsste denn Mk. 10, 42 f dafür nehmen wollen) keinen Versuch gemacht, zu erklären, wie sich bei solcher augenscheinlichen Ablehnung des messianischen Titels „Davidssohn" im Sinne Jesu selber sein messianischer Einzug in Jerusalem verhielt. Auch Matthäus bringt jene Frage ebenso gedankenlos wieder, und gleichwohl tritt die Anschauung von Jesus als dem Sohne Davids bei Matthäus überall in den Vordergrund der Darstellung. Die Lösung des Räthsels war indessen schon in den Nikodêmos-Monologen, den sogenannten „achtzehn Psalmen Salomôn's" gegeben, deren pharisäisch gesinnter Verfasser auf Christus als den Davidssohn seine Hoffnung gesetzt hatte, ohne dabei an den gewaltigen Kriegshelden zu denken, den die landläufige Volkserwartung im Sinne der gaulonäischen Freiheitsschwindler im Auge hatte. In derselben Gestalt eines Friedensfürsten (Salomôn), wie ihn die Selbstgespräche des Nikodêmos fassen, und im Hinblick zugleich auf den demüthigst duldenden „Knecht Gottes",

der bei Jesaias (50, 6. 53 7) seinen Rücken darbot denen, die ihn schlugen, und seine Wange denen, die ihn rauften, so führt uns nunmehr der judenchristliche Evangelist seinen Herrn auf den Plan, nachdem der weltliche Judenmessias Bar-Kochbâ so auffällig seinem Schicksale erlegen war. Um jene Seite des Heilbringers und Friedensfürsten im Gegensatze zum Judenmessias recht entschieden und augenscheinlich zu betonen, lässt Matthäus durch den messianischen Einzug, den Jesus auf einem Esel in Jerusalem hält, den bei Markus noch fehlenden Bezug auf die Weissagung des Profeten Zacharjah (9, 9) hinzutreten, als welche dadurch in Erfüllung gegangen wäre, und benutzt bei Anführung dieser Stelle nicht mehr die dem Markus noch ausschliesslich vorgelegene griechische Uebersetzung der Siebenziger, sondern die seit dem Jahr 129 an die Oeffentlichkeit getretene Uebersetzung des mittlerweile zum Judenthume übergetretenen Hadriansbaumeisters Aquila. Denn wer unbewaffnet mit Unbewaffneten nicht auf dem Schlachtross, sondern auf dem sanftmüthigen Friedensthier, ja auf dem Jungen eines Esels einzog, musste damit nothwendig die kriegerische Messiasrolle von seinem Auftreten ausschliessen. An den messianischen Esel des judenchristlichen Evangeliums heftete sich dann freilich alsbald der Spott der kriegerischen Römer; denn im „Haus der Antonine“ zu Rom befand sich das höhnische Bild eines Anbeters vor einem Kreuze, an welchem der Gekreuzigte mit einem Eselskopfe erscheint.

Lässt uns also Matthäus beim messianischen Einzuge den Messias Jesus als demüthig-sanften Friedensfürsten in seiner angeblich wirklichen Gestalt entgegentreten; so soll die aus der kurzen Notiz des Markus (1, 12 f.) vom neuen Evangelisten herausgesponnene Versuchungsgeschichte (Mt. 4, 1—11) den Lesern sogleich von vornherein beim Auftreten des Herrn zeigen, was der Messias Jesus nicht war, nicht sein konnte noch

wollte. Laut dem Logos-Evangelium (12, 31) sollte der Herrscher der Welt hinausgeworfen werden, und in der Rede vom Tröster sagte Jesus geradezu (14, 31): Es kommt der Herrscher der Welt, aber er hat mir Nichts an!" In der Paulinischen Grundschrift hat der in den Augen der Judäer vom Teufel Besessene das Gegentheil dadurch beweisen müssen, dass er selber böse Geister aus Andern austreibt. Denn der Heilige Gottes, fügt Markus (1, 24) hinzu, war gekommen, die Teufelsbrut zu verderben. Der nachtretende letzte Evangelist führt im Eingange seines Evangeliums den höllischen Feind nur im Vorbeigehen auf den Plan, damit er versuchsweise den vom Himmel gekommenen Logos-Christus an seinem ungenähten Hohenpriesterkleide zupfe. In drei Gängen wird der Satan von Jesus mit passenden Kernstellen aus der griechischen Bibel vollständig aus dem Felde geschlagen und den Lesern in dieser Dichtung mit anschaulicher Lebendigkeit der Beweis geliefert, dass der Messias Jesus erstens kein Magus sei, der aus Steinen Brot mache, sodann dass er kein tollkühner Gaulonäer sei, der Gottes Wunderhülfe herausfordere, und endlich, dass er nicht als Anwart auf die Herrlichkeit weltlicher Herrscher auftrete.

An die Spitze seines Evangeliums hatte der galiläische Judenchrist einen bis auf Abraham reichenden davidischen Stammbaum gestellt. Wenn es wahr ist, was uns der christliche Chronolog Julius Afrikanus zu Anfang des dritten Jahrhunderts meldet, dass sich die Verwandten Jesu späterhin, als der Ruhm ihres Angehörigen die Welt durchdrang, viel mit den Geschlechtsregistern ihrer Familie beschäftigten, so läge die Möglichkeit vor, dass die uns bei Matthäus und Lukas überlieferten Stammtafeln Jesu aus solchen Beschäftigungen hervorgegangen wären. In den Büchern des alten Testaments reichen aber die Angaben, welche bei Aufstellung solcher Stammbäume zum Grund zu legen

waren, nur bis auf Zorobabel, den Führer der aus dem babylonischen Exil zurückgekehrten Judäer, und von hier bis auf Jesus lag eine Lücke von nahezu 500 Jahren. Dass innerhalb dieses Zeitraumes die Abstammung Jesu nicht urkundlich zu belegen und man auf eigne Erfindung angewiesen war, geht aus der Thatsache hervor, dass diese Lücke in der Geschlechtstafel bei Matthäus mit andern Namen ausgefüllt ist, als in der Stammtafel beim Ueberarbeiter der Lukas-Urschrift. Wir haben also selbstverständlich in beiden Stammbäumen keine geschichtlichen Urkunden, sondern erdichtete Machwerke vor uns, die für die Geschichte Jesu werthlos sind. Als Josêfssohn, das heisst im Sinne des Logos-Evangeliums (1, 46, 6, 42. 8, 48) als ein Samariter vom Vater her, gilt dem neuen judenchristlichen Evangelisten, der die Samariter hasst, Jesus kurzer Hand für den Sohn eines gewissen Josef, wovon Markus noch nichts wusste. Und an diesen Josêf, als den Mann der Maria, von welcher der Christus genannte Jesus geboren sei (1, 16), wird getrost das auf gut Glück zurechtgestellte Geschlechtsregister angeknüpft und damit (3, 1) durch die Wendung „in jenen (d. h. Jesu) Tagen“ das Auftreten des Täufers Jôannes verbunden.

Nach Markus war Jôannes als die Stimme jenes von Jesaias (40, 3) verkündigten Predigers in der Wüste aufgetreten, der dem Herrn (Jahweh) den Weg bereiten und dessen Steige richtig machen solle. Ueberm Gewande von Kameelshaaren seinen Ledergürtel tragend, hätte sich dieser Jôannes von Heuschrecken und wildem Honig genährt. Er hätte die Taufe zur Busse und zur Vergebung der Sünden verkündigt und das ganze Judäerland und die von Jerusalem wären zu ihm hinausgezogen, um sich im Jordan von ihm taufen zu lassen und ihre Sünden zu bekennen. Obwohl aber der sonderbare Heilige nur mit Wasser taufte, so wies er doch auf einen nach ihm kommenden Stärkern und Höhern

hin, der mit dem heiligen Geiste taufen solle. Diess war alles, was der dekapolitanische Heidenchris (Mk. 1, 3—9) vom Auftreten des Täufers Jôannes wusste. Der judenchristliche Nachtreter Matthäus bezeichnet die Wüste bestimmter als eine solche des judäischen Landes und malt das Bild des Täufers etwas genauer aus. Als ein redseliger Galiläer, der überdiess viel in Alttestamentlichen Weissagungen lebt und webt, lässt er ausserdem (3, 7—12) den Täufer an die zu seiner Taufe kommenden Pharisäer und Saddukäer eine geharrnischte Strafrede halten, deren Bilder von Worfschaufel und Dreschtenne, wie von der an die Wurzel des Baumes gelegten Axt allesammt aus dem Schatze jenes wundersamen Doppelprofeten-Buches entlehnt sind, das in der Bibel dem Jesaias zugewiesen ist.

Sah man damals in Jesaias den grossen Bildner messianischer Hoffnungen, und suchte noch der schriftgewandte Justin der Märtyrer in den Jesaianischen Weissagungen mit Vorliebe nach bedeutsamen Anklängen und Vorbildern für das Thun des Messias; so spielt auf Aussprüche ebendesselben Profeten (35, 5 f. 61, 1) auch der neue Evangelist in dem Abschnitte an (11, 1—24), den er nicht aus Markus geschöpft, sondern aus eignem Schatze hinzugefügt hat. Von einem Anstoss, den der Täufer im Widerspruch mit seiner eignen frühern Hinweisung auf den von ihm getauften Jesus als den Grössern und Stärkern schon bald nach dem öffentlichen Auftreten Jesu an diesem genommen hätte, ist in der ursprünglichen Erzählung bei Markus keine Rede. Erst Matthäus lässt den Jôannes aus seinem Gefängniss zu Machärûs durch seine Jünger die Zweifelsfrage an Jesus gelangen, ob er wirklich derjenige sei, der da kommen solle oder ob man eines Andern warten solle. Es spiegelt sich hierin die Zeitlage des Hadrianischen Evangelisten, dessen Erzählung an dem Vorläufer-Verhältnisse des Rabbi 'Aqîbâ zum Judenmessias Barkochbâ ihren ge-

schichtlichen Hintergrund hat. Dieser war nämlich als Haupturheber des Aufstandes nach der Einnahme von Bitthêr bis zu seinem Tode in strenger römischer Gefangenschaft und fiel als ein Opfer römischer Rache. Auch die Jünger 'Aqîbâ's unterhielten mit dem gefangenen Meister einen Verkehr, und dieser selbst hatte in seinem Kerker allen Grund, die sich aufdrängende Frage, ob der von ihm vorgeschobene Gaulonäer wirklich der rechte Messias sei, aus dem Misslingen des Unternehmens zu verneinen. Er hätte nur folgerichtig nicht aus dem Leben scheiden sollen, ohne sich zum wahren Messias Jesus zu bekennen! So dachte zwar nicht der enttäuschte 'Aqîbâ selbst, aber unser judenchristlicher Evangelist, der auf die bittere Enttäuschung der Judäer seine Hoffnungen in Betreff eines Zuwachses zur Gemeinde der Jesusgläubigen baute. Er schiebt die Zweifelsfrage unwillkürlich dem gefangenen Vorläufer des Messias Jesus unter, damit dieser zur Antwort auf die Erfüllungen Jesaianischer Weissagungen als den Erfolg der Thaten des gekreuzigten Galiläers hinweise. Und der Evangelist knüpft daran eine Reihe weiterer Gedankenverbindungen, die ihm Angesichts der von Markus auf die Bahn gebrachten Elias-Rolle des Täufers die Erinnerung an das „angenehme Jahr des Herrn“ wachgerufen hatte, seit welcher Zeit das Himmelreich Gewalt zu leiden begann. Der spätgekommene Hadrianische Evangelist blickt auf den weltgeschichtlichen Wendepunkt zurück, der zwischen dem Auftreten Jesu und seines messianischen Vorläufers schwebt, und nennt den Jôannes den Grössten unter den vom Weibe Gebornen, der aber gleichwohl gegen den Kleinsten im Himmelreiche zurücktreten müsse (11, 11). Von dem Allem war ursprünglich in der evangelischen Geschichte keine Rede. Ebenso werthlos für die evangelische Geschichte selbst ist es auch, wenn Matthäus die längst in ihren Gräbern modernden Zeitgenossen beider Männer

gleich den am Markte sitzenden Kindern über Jesus und Jôannes mäkeln lässt (11, 16f.). Und schliesslich werden es sich die enttäuschten Barkochbâ-Juden gefallen lassen müssen, als die eigentlichen Urbilder jener Sippschaft zu gelten, die da gesehen hätten, wie Zöllner und Huren dem Jôannes Glauben schenkten, während ihm das Otterngezücht der Pharisäer und Saddukäer den Rücken wandte (21, 31. 32)!

Waren diese Zeitgenossen Jesu schon für den heidenchristlichen Markus zu ungeschichtlicher Gestalt verblasst, so steigen sie bei Matthäus (3, 7. 16, 1. 6. 11) nur noch als blosse Begriffsschatten aus dem Hades der apostolischen Erinnerung stets unzertrennlich herauf, um gegen den galiläischen Neuerer gemeinsame Sache zu machen. Mit Hülfe des Jesaias (29, 13) hatte Markus die Pharisäer geradezu als Heuchler hingestellt, wovon weder die beiden evangelischen Grundschriften, noch viel weniger die thalmudische Ueberlieferung etwas weiss. Dieses neue Stichwort passt dem von der pharisäischen Blüthezeit um ein volles Jahrhundert entfernten Nachzügler Matthäus auf die pharisäerfeindliche Mühle so gut, dass er gar nicht müde wird, seinen Meister damit um sich werfen zu lassen (15, 7. 22, 18. 23, 13–15. 25–27. 29. 24, 51), damit ihnen mit Fug und Recht das Reich genommen und einem andern Geschlechte gegeben werden kann, das die Früchte des Himmelreiches bringt (21, 44).

Wie wenig überhaupt dem neuen Evangelisten die Rücksicht auf einen geschichtlichen Verlauf gilt, beweist er recht augenscheinlich mit seiner „Hetzjagd von Begebenheiten“ in dem Abschnitte, welcher zwischen die Bergpredigt und die Aussendung der Zwölfe eingeschaltet ist (8, 1 — 9, 34). Hier wird eine Reihe von nicht weniger als zehn Wundern vorgeführt, die der galiläische Reichsprediger hinter einander vom Stapel laufen lassen muss. Der Knecht des römischen Haupt-

manns, die Schwiegermutter des Petrus, der Sturm auf dem See, zwei besessene Gergesêner, die hier als Gazarêner (Hûleh-Bewohner) auftreten, der Gichtbrüchige von Kafarnaûm, die auferweckte Tochter des Synagogenvorstehers, das blutflüssige Weib, zwei Blinde und ein bessener Stummer — sie Alle müssen als lebendige Beispiele für die Jünger dienen, wie sie unsaubere Geister austreiben, allerlei Seuche und Krankheiten heilen und Todte erwecken sollen (10, 1—8). Damit aber dieses durch Markus auf die Bahn gebrachte Apostel-Dutzend jener Rotte zuvorkäme, die sich anmaasste, im Namen Jesu zu weissagen, Teufel auszutreiben und viele Thaten zu thun (7, 22), müssen die galiläischen Fischer, die sofort auf die Wegfahrt geschickt werden (10, 5—42), bevor sie noch wissen, dass ihr Absender und Vollmachtgeber der Messias ist, sich vor Allem hüten, Gold oder Silber oder Erz im Gürtel bei sich zu tragen; sie dürfen keine Tasche, noch zwei Röcke, keine Schuhe noch einen Stab mit sich führen; denn — so fügt der Evangelist hinzu — ein Arbeiter ist seiner Speise werth! Auf diese Art sollten sie sich den Anspruch auf die zwölf Throne erwerben, auf denen sie bei der Wiedergeburt, wann der Sohn der Hoffnung auf dem Thron seiner Herrlichkeit sitzen werde, die zwölf Stämme Israêls richten sollen (19, 28). Erst der neue Evangelist hat aus den bei Markus (6, 7—12) vorkommenden Ansätzen die von unsern heutigen Matthäusverehrern vielbewunderte „grosse Sendrede“ in der Absicht herausgesponnen, der Verkündigung des Evangeliums weniger unter den Heiden, am Wenigsten unter den Samaritern, sondern vor Allem unter den damals nach den Wehen des Barkochbâ-Krieges recht eigentlich „verlorenen Schafen" vom Hause Israêl möglichst viele Arbeiter für die Erndte des Herrn zu verschaffen (9, 37 f.). Schien ihm doch die Erndte auf dem Felde Israêls so gross, dass er die Worte hinzugefügt (10, 23): „Ihr werdet

die Städte Israêls nicht ausrichten, bevor der Sohn des Menschen erscheint!" Und den Muth, um als sanfte Schafe unter den Wölfen (10, 16) bei solcher lediglich auf das Land Israêl's beschränkten Verkündigung auszuharren bis zuletzt (10, 22), diesen Muth hatten die Jesusgläubigen in der That während der drei Kriegsjahre vollauf zu bewähren Gelegenheit, da sie den Uebermuth der Anhänger des Judenmessias zu empfinden bekamen. Und hatte sich ja etwa unter den damals um des Namens Jesu willen Misshandelten und Verfolgten irgend ein Schwacher gefunden, der seinen Herrn verleugnete; so gab man die Hoffnung nicht auf, den Verlorenen wieder zu finden. Denn (18, 12 f.) „was dünket euch? Wenn Jemand hundert Schafe hätte und Eins unter denselben verirrte sich, lässt er nicht die 99 auf den Bergen und geht hin, das Verirrte zu suchen? Und so sichs begibt, dass er's findet, so freut er sich darüber mehr, als über die 99, die nicht verirrt sind!" So ward von unserm judenchristlichen Matthäus das kleine Gleichniss gedichtet, nach dessen Vorbilde der Lukas-Ueberarbeiter nachher sein grosses Gleichniss vom verlornen Sohne ausgesponnen hat.

Sonst bewährt sich unser galiläischer Judenchrist, seinem angeblich ursprünglichen Berufe als Zolleinnehmer getreu und in der Weise der Mischnah-Lehrer thätig, durch den Sammel-Eifer, womit er Gleichnisse und Sprüche in Gruppen zusammenstellt, recht eigentlich selber als den aus seinem Vorrathe Neues und Altes hervorziehenden Hausvater (13, 53), womit der in die Lehre des Himmelreiches eingeweihte Schriftgelehrte verglichen wird. Wie er die „zehn grossen Wunder" weniger zur Steuer der geschichtlichen Wahrheit, als zur Bequemlichkeit seiner Leser auf den Haufen brachte; so zeigt er sich auch (13, 1—52) als Sammler der auf das Reich Gottes sich beziehenden sieben Gleichnisse vom fruchtbaren Samen, vom Säemanne, vom Senfkorne,

vom Sauerteig, vom Schatz im Acker, von der Perle, vom Netz. Er hält es in der sogenannten Bergpredigt (5, 3—7, 27) für keinen Raub am Ruhme seines Meisters, dass dieser allerlei Sprüche verschiedensten Inhaltes haufenweis und ohne natürliche Ordnung bunt durcheinander den bewundernden Zuhörern vorträgt. Trotz aller gekünstelten Versuche neuerer Schriftgelehrten, die Bergpredigt bei Matthäus als ein wohlgegliedertes, durch einen leitenden Grundgedanken zusammengehaltenes Ganze darzustellen, bleibt sie nichtsdestoweniger als Ganzes betrachtet das unglücklichste und ungeschickteste schriftstellerische Machwerk, das ein Evangelist hervorbringen konnte. Sie verstösst in Form und Zusammensetzung so handgreiflich gegen alle Lehrweisheit eines Volksredners, dass für jeden nicht vorweg Eingenommenen kein Gedanke daran möglich ist, als ob der Reichsprediger mit einem solchen angeblich ersten Lehrvortrage sein Programm habe vorbringen wollen. Hier sowohl, als in sonstigen Lehrmittheilungen des Evangeliums zeigt sich der Schriftsteller vielmehr lediglich als ein von jeder geschichtlich begründeten Reihenfolge absehender Aufsammler von allerlei alten und neuen Lehrsprüchen, die uns bei seinem Vormanne wenigstens zum Theil noch, ihrer Herkunft aus der Paulus-Grundschrift entsprechend, in gediegenem Zusammenhange mit einem gelegentlichen Gespräch oder einer Erzählung begegnen. In der gleichen Sammel-Absicht werden uns auch (23, 1—39) die Strafreden Jesu wider die pharisäische Heuchlersippschaft, verknüpft mit Wehrufen des Herrn, vorgeführt, damit die anfänglich heitre Hoffnungsfreude der galiläischen Seligpreisungen gegen den Schluss hin auf der nach Jerusalem geschobenen Leidensbühne ihren Gegensatz habe.

Aber in seinem Eifer wider die weiland heilige Stadt der Judäer hat der Evangelist nachträglich ganz vergessen, dass er an der Hand seines Vormannes

Markus bereits mit den mehrmaligen Festbesuchen Jesu in Jerusalem gründlich aufgeräumt hatte, um an deren Stelle einen letzten verhängnissvollen Aufenthalt Jesu in der heiligen Stadt auf den Plan zu bringen. Er wird sein eigner Verräther mit den Worten (23, 37—39): „Jerusalem, Jerusalem, die du tödtest die Profeten und steinigst, die zu dir gesandt sind, wie oft wollt' ich deine Kinder um mich versammeln, gleichwie eine Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel nimmt, und ihr habt nicht gewollt!" Gerade so war es wirklich laut den beiden evangelischen Grundschriften geschehen, deren Geschichtsgerüst Markus umgestaltet hatte. Seinem Nachfolger schien es jedoch zum Uebergang nach Jerusalem, als dem für den Leidensgang in Anspruch genommenen Schauplatze, einer Brücke zu bedürfen, und der neue Evangelist (20, 1—16) stellt diese mit einem neugebildeten Gleichnisse von den Arbeitern im Weinberg her, worin der Herr noch Abends um die eilfte Stunde Müssigstehende findet und sie um denselben Lohn, wie die am Morgen Gefundenen, für seinen Weinberg dingt. Nur freilich hat diess für den Mann des Jahres 37 keinen Sinn, da dieser in der letzten Stunde bei seinem Gange zum Tode keinen Zuwachs von Anhängern mehr gefunden hatte. Die Worte gelten vielmehr in Wahrheit dem siegreich wiederkehrenden Christus, dessen Erscheinen nach der Meinung des spätgekommenen Evangelisten unmöglich noch lang ausbleiben konnte. Und in den zuletzt gedungenen Arbeitern, die gleichfalls ihren Dênar erhalten, ohne dass die früher Eingetretenen desshalb scheelsehen dürfen, haben wir in Wahrheit den Zuwachs von Gläubigen aus judäischen Kreisen zu erkennen, auf welche der neue Evangelist rechnet. In diesen Kreisen fiel auch der Grund weg, warum der heidenchristliche Markus das beim Pharisäermahl gesprochene Gleichniss vom königlichen Hochzeitsmahl aus der Lukas-

Grundschrift aufzunehmen unterlassen hatte. Der angeblich ehemalige Zöllner Matthäus nimmt dasselbe unbedenklich auf (22, 1—14), da er unter den damaligen Verhältnissen des durch den Barkochba-Krieg so schwer heimgesuchten Landes auf Arme und Krüppel für's Himmelreich zu verzichten keine Ursache hatte.

Abgesehen von den beiden ebenfalls bei Matthäus neu hinzugetretenen Gleichnissen vom Gläubiger und seinen beiden Schuldnern (18, 23—35) und von den zwei ungleichen Brüdern, die im Weinberg ihres Vaters arbeiten sollen (21, 28—31), ist es im Uebrigen gerade die Wiederkunft des Herrn Jesus, welche nicht bloss durch das aus der Paulinischen Grundschrift aufgenommene Gleichniss von den anvertrauten Pfunden (Mt. 25, 15—30), sondern auch durch einige neue Gleichnisse veranschaulicht wird. Den Gedanken, dass der Herr unerwartet wieder eintreffen werde und vom Tag und der Stunde seiner Ankunft auf Erden Niemand etwas wisse, hatte bereits Markus (13, 32—35) mit dem Ansatze zu einer Gleichnissrede hingestellt. Matthäus führt denselben im Gleichnisse vom treuen und schlechten Knechte aus (24, 45—51) und verknüpft dieses mit der seinem Herrn Angesichts des Tempelgebäudes (24, 3 ff.) in den Mund gelegten Zukunftsrede. Unmittelbar darauf lässt er (25, 1—13) das ebenfalls auf die Wiederkunft des Herrn zielende Gleichniss von den klugen und thörichten Jungfrauen folgen, ohne übrigens dem Leser klar zu machen, ob unter diesen Jungfrauen die Brautjunfern oder die Bräute selbst verstanden sein sollen. Endlich nimmt er von dem im Lukas-Gleichnisse von den anvertrauten Pfunden angedeuteten Gerichte über den unnützen Knecht Veranlassung, um den Sohn des Menschen, welcher beim Busenjünger als der gute Hirte der Schafe Israêl's geschildert war, unter diesem Bilde des Hirten auch als Weltrichter über die Schafe

und Böcke vorzuführen, die von einander gesondert werden sollen (25, 31—46).

Ueber den Gleichnissreden Jesu, zu welchen sich im Evangelium des Busenjüngers kaum zwei oder drei Ansätze finden, schwebt schon im Paulinischen Evangelium ein eigenthümliches Schicksal, welches auf die Lehrweisheit und die Lehrzwecke des Gleichnissredners ein sonderbares Licht wirft und der Vermuthung Nahrung gibt, dass man erst in Paulinischen Lehrkreisen begann, die dunkeln, doppelsinnigen und vieldeutigen Räthsel- und Zauberworte des galiläischen Gottessohnes zur Form von Gleichnissreden platt zu schlagen, wozu biblische und rabbinische Vorbilder die Anregung geben mochten. Denn schon der Paulinische Evangelist hatte (Luk. 8, 10) kurz und bündig seinen Herrn die Erklärung abgeben lassen, dass es zwar den Jüngern gegeben sei, das Geheimniss des Reiches Gottes zu wissen, den Andern aber nur in Gleichnissen, damit sie sehend es nicht sähen und hörend es nicht verständen. Das traf ja gerade bei den Zauberworten des Logos-Christus zu, welche durchweg für judäische Ohren „harte" Reden waren und stets zu Missverständnissen Anlass gaben. Markus hatte jene sonderbare Erklärung des Paulinischen Evangelisten liegen lassen; Matthäus aber machte dieselbe (13, 10—17) zum Gegenstand einer ausführlichen Erörterung, indem er die Profetenstelle (Jesaias 6, 9 f.), auf welche dort gezielt wurde, aus seiner griechischen Bibel (LXX) wörtlich anzieht und mit einem Ausspruche Jesu schliesst, der ihm aus Lukas (10, 23 f.) im Gedächtnisse vorschwebte.

Glücklicher wären wir mit den Spruch-Reden Jesu gestellt, sofern diese wenigstens für das Verständniss aller Hörer bestimmt gewesen sind. Spärlicher beim Busenjünger, fliesst der Mund des Reichspredigers im Paulinischen Evangelium schon reichlicher bei verschie-

denen Gelegenheiten von Sprüchen über, während sie der jüngste Evangelist in ganzen Haufen und viele sogar doppelt bringt. Ueber die eigentliche Herkunft dieser Sprüche hat uns auf die rechte Spur der alte apostolische Vater Papias mit seiner Angabe geführt, dass die uns bei Matthäus überlieferten Herren-Sprüche ursprünglich in hebräischer Mundart geschrieben gewesen seien, aus welcher sie sich ein Jeder nach Vermögen zu verdollmetschen versucht habe. Soweit Matthäus seine Sprüche nicht bereits bei seinem Vormanne Markus vorfand oder sie nachträglich aus dem Paulinischen Evangelium schöpfte, hat er sich dieselben aus dem Schatze der galiläischen Mischnah-Lehrer geholt, um dadurch seine Sammelarbeit für jüdische Leser annehmbar zu machen. Für seine Sammlung von Weherufen des Herrn hatte er einen klassischen Vorgänger am Verfasser des Buches Henôch, welches bereits vom Verfasser der zwölf Patriarchen-Testamente stark benutzt worden war und worin uns (Kap. 94—99) eine lange Reihe solcher Weherufe begegnet. Der besondere Weheruf dagegen, welcher dem Herrn erst von Matthäus (11, 21–24) über die galiläischen Orte Chôrazin, Bêthsaida und Kafarnaûm in den Mund gelegt und weiterhin vom Lukas-Ueberarbeiter aufgenommen worden ist, hat im ursprünglichen Zusammenhange der galiläischen Wirksamkeit Jesu so wenig Sinn und Verstand, dass er sich vielmehr erst aus jenen spätern Verhältnissen zur Zeit des Rabbi Tryphôn und des neuen Bibelübersetzers Aquila (seit dem Jahre 129) aufklärt, als die Reibungen zwischen den Rabbinen und den galiläischen Judenchristen (Mînîm) gerade in der Umgebung der Gennêsareth-Ebene ihre Rolle spielten. Aus den Synagogen-Verhältnissen der galiläischen Mischnahlehrer und ihrer Gerichtsbarkeit in Sachen der gesetzlichen Regelung des Lebens hat Matthäus (18, 17 f.) auch seine dem Herrn in den Mund gelegte Erklärung über die Gemeinde ent-

nommen, in welcher die Jünger als Stellvertreter ihres Meisters das Recht haben sollten, zu binden und zu lösen, d. h. zu verbieten und zu erlauben. Dieses Recht stand nämlich seit der Verlegung des Synedriums nach Galiläa den Rabbinen zu. Waren aber diese in vielen Dingen getheilter Meinung, indem die Schule Schammai band (verbot), wo die Schule Hillel löste (erlaubte); so sollte dagegen in der auf das Bekenntniss Jesu gebauten judenchristlichen Gemeinde die Versammlung von zwei oder drei Jesusgläubigen im Namen ihres Herrn, kraft der unsichtbaren Gegenwart desselben, als Bürgschaft der Eintracht in den Gemeindebeschlüssen gelten.

Im Grund unterschieden sich noch im Zeitalter Hadrians, wie diess durch Justin den Märtyrer bezeugt wird, die Judäer von den Judenchristen nur dadurch, dass letztere in ihrem gekreuzigten und wiedererwarteten Jesus den Messias oder Christus erkannten, während die Judäer eines Andern warteten. Trotz jener gespannten Verhältnisse zwischen den Judäern und Judenchristen liefert die Geschichte des abtrünnig gewordenen Rabbi Elisa-ben-Abûja den Beweis, dass zwischen den feindlichen Geschwistern fortwährend ein persönlicher Verkehr bestand. Und der judenchristliche Eifer suchte unverdrossen unter den Judäern Anhänger für den Messias Jesus zu werben. Vom judenchristlichen Evangelisten der spätern Hadrianszeit musste darum der judenchristliche Messias in seinen Reden auf's Engste mit dem geistig-sittlichen Gehalte des damaligen Judenthums verflochten werden. Der heilige Rock des Herrn musste einen jüdischen Schnitt, das Angesicht des galiläischen Reichspredigers möglichst ausgeprägte jüdische Züge erhalten. Nur die eigenthümlichen Zuthaten der pharisäischen Ueberlieferung über Reinigungen, Fasten, Almosen und bestimmte Gebetstunden durfte der galiläische Reformjude unbedenklich Preis geben. Hat doch selbst das „Gebet des Herrn," dessen bei Lukas vor-

gefundenen Kern der judenchristliche Evangelist nur wenig umzugestalten nöthig hatte (6, 7 ff.), für jede Bitte in rabbinischen Gebetsformeln bestimmte Anhaltspunkte zur Seite. Und selbst wer das pharisäische Fasten nicht lassen wollte, möge es nur wenigstens nicht vor Andern zur Schau tragen, sondern die Sache daheim in seiner Kammer vor seinem himmlischen Vater abmachen, an den sich bereits der Seirachsohn (51, 14. 16) als an den Erlöser vom Bösen gewandt hatte.

Erst jetzt also, seitdem nach Jerusalems Zerstörung ein halbes Jahrhundert verflossen und für die Judäer eine neue Enttäuschung eingetreten war, mochten sich die galiläischen Rabbinen den „Sprüchen der Väter“ mit besonderer Vorliebe zuwenden und zum Ersatz für die Verarmung an Zukunftshoffnungen sich des sittlichen Gehaltes ihrer Lehrweisheit vollständiger bewusst werden. Jetzt war auch für das Judenchristenthum die Zeit gekommen, dass der durch den angeblichen galiläischen Zöllner verkündigte Herold eines neuen friedlichen Himmelreiches nicht mehr als der einzig Bevorzugte erschien, der im Himmel gewesen war. Es durfte nur an den alten Henôch, den Profeten der Erzvätersage erinnert werden, welcher seiner Frömmigkeit halber in den Himmel erhoben worden war, um der Welt eine Vermahnung zur Busse zu werden (Seirach 44, 16). Es durfte nur nach dem Vorbilde der damals vielgelesenen Weissagungen und Gesichte Henôchs das Gottesreich durchweg als „Reich der Himmel“ gestempelt werden, um beim Leser des neuen Evangeliums den Gedanken an jene sieben Himmel wach zurufen, durch welche gleichzeitig in den „Gesichten des Jesaias“ auch der grosse Bildner messianischer Weissagungen, der vielgerühmte Jsraêlsprofet, sich von christusgläubiger Hand hatte führen lassen müssen. Genug, der in Sprüchen und Gleichnissen redende Reichsprediger des judenchristlichen Evangelisten durfte jetzt getrost mit

dem geläuterten Geist des Judenthums einen unauflöslichen Bund schliessen und ausdrücklich (5, 17) erklären, dass er nicht zur Auflösung des jüdischen Gesetzes gekommen sei, sondern recht eigentlich zur Erfüllung und zwar womöglich zur Verschärfung dessen, was den Alten im Gesetze Moseh's gesagt worden war. Ueber dieses war man ja gerade in denjenigen Punkten, die in der Bergpredigt beispielsweise hervorgehoben werden, in jüdischen Lebenskreisen selber bereits hinausgekommen. Wie viele Mühe sich auch christlische Parteimänner noch heute geben mögen, auf der Tenne der „prachtvollen Spruchsammlung" des Matthäus einige keimkräftige Körner neuer und eigenthümlicher christlicher Grundsätze und Anschauungen zu entdecken, es ist ihnen nicht gelungen. Nicht erst vom Bergprediger oder Gleichnissredner (18, 25—35) wusste man in jüdischen Lehr- und Lebenskreisen, dass zur wirklichen Rechtschaffenheit oder Gerechtigkeit, die vor Gott gelte, mehr gehöre, als bloss kein Todtschläger zu sein, und dass man statt Rache und Zorn vielmehr Nachsicht und Vergebung üben und auch seine Widersacher lieben und ihnen Gutes thun müsse. Die Steigerung des mosaischen Gebotes, nicht zu ehebrechen, zu der Vorschrift, ein anderes Weib nicht einmal mit lüsternem Blicke anzusehen und ein von ihrem Manne geschiedenes Weib nicht zu freien, lag hinlänglich innerhalb der sittlichen Lebensrichtung eines Zeitalters begründet, welches das Buch Tôbith aus seinem Schoose erstehen sah. Der Grundsatz, dass man nicht bloss nicht falsch schwören und seine Gelübde nicht brechen, sondern überhaupt gar nicht schwören solle, hatte bereits im apostolischen Zeitalter unter den judäischen Essênern Eingang gefunden. Und von der in diesen Kreisen mit Vorliebe gepflegten Ehelosigkeit und geschlechtlichen Enthaltsamkeit bis zu jener Uebertreibung eines gewaltsamen Sichselbstverschneidens für's Himmelreich (Mt. 19, 11 f.), wenn dies wirklich in wört-

lichem Sinne zu nehmen ist, war für ein schwärmerisch erregtes Tugendstreben kein so grosser Schritt mehr nöthig. Schliesslich aber war mit der Vorschrift, nicht bloss keine Wiedervergeltung erlittener Unbilde zu üben, sondern dem, der dir auf den einen Backen schlägt, auch den andern zu reichen, und dem, der dir den Mantel nimmt, auch den Leibrock dreinzugeben, auch für das Bedürfniss von Liebhabern gesorgt, deren demüthigster Selbstverleugnung auch das Aeusserste zugemuthet werden darf, ohne dass wir darum nöthig hätten, mit dem derben Seume hier von einer „Eselstugend" zu reden.

Von dergleichen sich selbst richtenden Uebertreibungen abgesehen, die auf der Bahn einseitiger Lebensrichtungen Platz greifen mochten, war es Angesichts der dem damaligen Judenthume geläufigen Anschauung, das Volk Israêl als das Volk des Heils für die Heiden gelten zu lassen, nichts Besonderes und Ausserordentliches, wenn von Matthäus (5, 13—16) die zur Predigt des Himmelreiches unter die Stämme Israêl gesandten Zwölfe für das Licht der Welt und für das Salz der Erde erklärt werden. Dafür hielt sich zur Zeit des Verfassers der „Weisheit Salomons" wie in den Tagen Aquîla's jeder Jude in seinem volksthümlich begründeten Selbstbewusstsein. Der kernhafte Gedanke der alten Profeten von der göttlichen Bestimmung des Volkes Israêl, für die Welt eine Quelle des Heils zu werden, ward nur einfach für die Christianer in Anspruch genommen, als welche für das auserlesene Häuflein rechter und ächter Israêliten gelten durften.

Denn selbst die vom judenchristlichen Evangelisten gestellte Forderung, das göttliche Gesetz nicht als ein dem Menschen fremd gegenüberstehendes und äusserlich bleibendes anzusehen, sondern dasselbe in den eignen Willen aufzunehmen, war durch einzelne Profeten aus der spätern Zeit der Israêlsgeschichte hinlänglich befür-

wortet. Auch die bei Matthäus so stark betonte Anschauung vom Kindschaftsverhältnisse zwischen den Menschen und ihrem himmlischen Vater klang für jüdische Ohren, die ihren Tröster-Profeten (Jesaias 63, 16. 64, 8) und ihren Seirachsohn (51, 10) von Gott als dem Vater hatten reden gehört, keineswegs als etwas so Unerhörtes und gewissermassen als ein neues Schöpferwort, wie man es von Seiten christlicher Parteimänner hinzustellen liebt. Das Ziel des menschlichen Tugendstrebens als Vollkommenheit nach dem Vorbilde Gottes selber (5, 46, 48) aufzufassen, war bereits den Jüngern des alexandrinischen Weisheitslehrers Philôn und dem Verfasser der „Weisheit Salomôns" geläufig. Die Anschauung, den Beweggrund des sittlichen Strebens aus dem Hinblick auf die Schätze, die im Himmel sind (6, 20) oder aus dem Gedanken des ewigen Lebens (19, 29) oder aus der Kindschaft Gottes (5, 9. 45) zu schöpfen, hat gleichfalls in den Büchern des Alten Testaments hinlängliche Anknüpfungspunkte. Und wer den aus dem Paulinischen Evangelium (6, 31) überkommenen Satz: „Was ihr wollet, dass euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen auch; diess ist das Gesetz und die Profeten" (Mt. 7, 12) als allgemeine sittliche Regel an die Spitze einer auf die „Bergpredigt" zu bauenden christlichen Sittenlehre stellen wollte, würde schon von dem zur Zeit des Herodes lebenden Rabbi Hillel zu hören bekommen: „Was dir missfällt, das füge auch nicht deinem Nächsten zu; diess ist unser ganzes Gesetz!"

Werden wir also auch in der „Bergpredigt" des judenchristlichen Evangeliums den ewigen Juden nicht los, der noch bis heute seufzend hinterm Kreuze her durch die Welt jagt; so kann für Matthäus nicht einmal das Verdienst in Anspruch genommen werden, als ob er es gewesen sei, der den Vaternamen Gottes von seiner ausschliesslichen Beziehung auf das Volk Israël wirklich abgelöst hätte. Er hat eben nur versucht, dem

in ausschliesslichem Sinne von Jesus geltenden Worte (11, 27): „Niemand kennt den Vater, denn nur der Sohn" die bedenkliche Spitze abzubrechen, zu welcher sich der geschichtliche Jesus, wie ihn der Busenjünger auf die Bühne gebracht hatte, einst verstieg. Denn wie oft uns auch sonst noch beim jüngsten Evangelisten (12, 46. 50. 15, 12 18, 10. 35. 23, 9. 24, 36. 26. 39) im Munde Jesu das ausdrucksvoll betonte Wort „mein himmlischer Vater" begegnet, so wird dasselbe gleichwohl des ausschliesslichen Vorzugs, der damit beim Logos-Evangelisten verknüpft war, durch die bei Matthäus ebenso häufig vorkommenden Worte „dein himmlischer Vater" und „euer himmlischer Vater" vollständig entkleidet und zum Vorzug eines Ersten unter Gleichen abgeschwächt.

Diese für die Judäer seiner Zeit unternommene Rettung des gesunden Menschenverstandes gegen die überschwängliche Zumuthung einer einzig beispiellosen Gottessohnschaft verdanken die Zweifler und Halbgläubigen unserer Tage, die am himmlischen Lichtgewande des Gottessohnes mäkeln und doch den geschichtlichen Jesus retten wollen, dem Verfasser des jüngsten Evangeliums, das in der kanonischen Reihe die Ehre des ersten geniesst. Der Grundstock desselben war nicht früher als im Jahre 136 n. Z. hervorgetreten. Ein volles Jahrhundert lag hinter ihm — Zeit genug, um die geschichtliche Erinnerung an die wirklichen Vorgänge jener beiden letzten weltgeschichtlichen Jahre des Kaisers Tiberius gründlich abzuschwemmen. Dass diess dem judenchristlichen Manne vollständig gelungen ist, bezeugt ihm die Verehrung, die sein „grosses und wohlgegliedertes" Evangelium noch heute bei allen denen geniesst, die den evangelischen Erzählern die verdächtige Ehre zu erweisen bemüht sind, als Flickschneider am heiligen Rocke, mit Preisgebung des Gottessohnes, einen nüchternen essenischen Wanderarzt und galiläischen

Sittenprediger für die aufgeklärten Söhne unsers Jahrhunderts auf die Bühne zu bringen.

Die beiden aus ihrer Verkleidung hervorgezogenen geschichtlichen Gegenzeugen gegen diesen fälschlich behaupteten Sachbestand, die Schrift des Busenjüngers und das Paulinische Evangelium, würden jedoch durch das neugezimmerte Evangelien-Gespann Markus-Matthäus zuverlässig als veraltet in die Dunkelkammer vergilbter Urkunden geschoben worden und auf die Nachwelt ebenso wenig gekommen sein, wie die Dutzende anderer Evangelienschriften, welche nach den Zeugnissen der Kirchenväter das nachapostolische Zeitalter allerwärts wie Pilze aus dem Boden hatte aufwachsen sehen, wenn nicht — glücklicher oder unglücklicher Weise — alsbald nach dem Hervortreten des Markus- und Matthäus-Evangeliums überarbeitende Hände geschäftig gewesen wären, ihre Flickschneiderkunst an jenen beiden Grundschriften des apostolischen Zeitalters mit solchem Eifer zu bethätigen, dass dieselben nach dem Schnitte der beiden jüngern Evangelien nach Möglichkeit umgestaltet, sich neben diesen fernerhin ohne Anstoss sehen lassen konnten. Nicht umsonst meldet uns der Christengegner Kelsos, dass die Christianer gleich Trunkenen die Hand an sich selbst gelegt und ihre evangelischen Geschichten drei- bis viermal geändert und gefälscht hätten, um desto besser den Vorwürfen zu begegnen, womit sie angegriffen worden seien!

Ist es die Aufgabe einer auf Form und Inhalt gerichteten sorgfältigen Durchprüfung der kirchlich überlieferten Evangelien, die späteren Zuthaten aus den Grundschriften auszuscheiden, so treten uns die letzten Ausläufer der später von der Kirche für kanonisch erklärten Evangelienbildung zunächst im Markusabschluss und beim Matthäus-Ueberarbeiter entgegen, worauf die Ueberarbeiter der Logos-Grundschrift und des Paulinischen Evangeliums folgen.

Da der Kirchenvater Justin nicht blos in seinem später verfassten „Gespräch mit dem Juden Tryphôn", sondern bereits in seiner im Jahre 139 hervorgetretenen Rechtfertigungsschrift für die Christen das abgeschlossene Markus-Evangelium und die Matthäus-Grundschrift zugleich mit der von zweiter Hand hinzugefügten evangelischen Vorgeschichte kennt; so wird der Abschluss des Markus-Evangeliums alsbald nach dem Bekanntwerden der Matthäus-Grundschrift erfolgt und ins Jahr 137 zu setzen sein. Denn dass dem heidenchristlichen Bischof von Jerusalem, als er an sein schon im Jahr 120 herausgegebenes Evangelinm die letzte Hand legte, bereits der Grundstock des Matthäus-Evangeliums vorgelegen hat, ergab sich aus der Thatsache, dass er die mit der Speisung der Fünftausend ausgestattete galiläische Erzählungsgruppe des Matthäus (14, 13—15, 20) nachträglich noch in sein erweitertes Evangelium (6, 31—56) aufgenommen hat. Dann mag es ihm entweder entgangen oder nicht der Berücksichtigung werth erschienen sein, dass Matthäus beim Eselsritte des messianischen Friedensfürsten (21, 4 f.) die Erwähnung des Profeten Zacharjah (9, 9) eingeführt hatte. Dagegen erkannte Markus die von Matthäus gelieferte Erzählung von der Erweckung der Tochter des Synagogen-Vorstehers von Kafarnaûm für würdig, seinem Evangelium nachträglich und zwar von ihm zuerst mit dem bei Matthäus noch fehlenden Namen Jaeiros einverleibt zu werden. Brachte Matthäus (24, 15) zuerst das auf die Hadriansgötzen am Platze des einstmaligen Allerheiligsten zielende „Gräuel der Verwüstung" in seine dem Herrn in den Mund gelegte Zukunftsrede herein; so erschien dieser Zusatz auch dem Bischof von Aelia Capitolina wichtig genug, um ihn in seinem Evangelium nachzutragen. Unter der Voraussetzung endlich, dass der Bezug auf den zu schlagenden Hirten (Zacharjah 13, 7), welcher nicht nach dem Vaticanischen, sondern dem Alexandri-

nischen Text der griechischen Bibel angeführt ist (Mk. 14, 27), in dieser Gestalt ursprünglich der Aquila-Uebersetzung angehört habe, wird auch dieser bei Matthäus fehlende Zusatz erst beim Abschluss der Markus-Schrift hinzugefügt worden sein.

Schon in's nächste Jahr 138, in den Anfang der Regierung des Kaisers Antonius Pius, haben wir die Bereicherung der Matthäus-Grundschrift mit einer „Vorgeschichte" zu setzen. Dass diese zwischen das Geschlechtsregister des Josêfssohnes und das Auftreten des Täufers Jóannes eingeschobene Vorgeschichte (1, 18—2, 23) von späterer Hand dem Grundstocke des Matthäus-Evangeliums beigefügt worden ist, unterliegt schon darum keinem Zweifel, weil darin Josêf von jedem Antheil an der Erzeugung Jesu ausgeschlossen wird, während wir im Geschlechtsregister des Verfassers der Grundschrift gerade durch Josêf die Herkunft Jesu vom Abrahamiden David abgeleitet sehen. Woher aber kam dem Verfasser dieser Vorgeschichte der hier über das Messiaskind mitgetheilte Sagenstoff? Dieser begegnet uns schon im Jahr 139 in der Apologie des Justin. Ergab sich nun das Jahr 136 als die Abfassungszeit der Matthäus-Grundschrift, so liegt darum doch keinerlei Nöthigung zu der Annahme vor, dass dieser Sagenstoff in der kurzen Zeit zwischen den Jahren 136—139 überhaupt erst seine Gestaltung erhalten habe. Wir dürften unbedenklich für die Ausbildung jener Geburts- und Kindheitsgeschichte einen weiteren Spielraum in Anspruch nehmen und sogar über das Abfassungsjahr (120) der Markus-Grundschrift zurückgehen, deren Verfasser seine guten Gründe hatte, nichts davon in sein Evangelium aufzunehmen. Von hier bis zur Abfassung der Rechtfertigungsschrift Justins (120—139) liegen zwei Jahrzehnte. Von mehr als einer Seite her erhält aber die Vermuthung eine Stütze, dass die Gebilde jener evangelischen Vorgeschichte erst während dieser Regierungszeit

des Kaisers Hadrian durch eine selbständig dichtende Sagenbildung entstanden seien, die uns sogar noch bei Justin dem Märtyrer selbst in flüssiger Strömung begegnet. In den fälschlich sogenannten Paulinischen Briefen (1 Timotheus 1, 4, Titus 1, 9 f. 14), wie im zweiten sogenannten Briefe Petri (1, 6) werden die Leser vor „ausgeklügelten judäischen Fabeln (Mythen)“ und „endlosen Genealogieen“ als für die Erbauung der Gemeinde nutzlosen Dichtungen gewarnt. Dass bei der Entstehung solcher Dichtungen auch die Bezugnahme auf Sagenvorbilder der Alttestamentlichen Geschichte ihre Rolle spielte, ist ebenso unleugbar, als dass diese Rücksicht auf das Erfülltwerden alter Weissagungen und Vorbilder im Messias Jesus nicht der einzig mitwirkende Anlass gewesen sein konnte. Es bedarf aber nur einer sorgfältigen Musterung der im Jahr 119 hervorgetretenen judenchristlichen Testamente der zwölf Erzväter, um in den Christus-Bezügen dieser wunderlichen Schrift die Keimansätze zu allen evangelischen Mythenbildungen zerstreut zu finden.

Wie hier die messianischen Bezüge auf den künftigen Heiland der Welt bereits in das Bewustsein der sterbenden Erzväter hineingetragen werden; so musste für das judenchristliche Bewusstsein, welches der Erfüllung aller Alttestamentlichen Weissagungen in Jesus gewiss geworden war, auch im irdischen Lebensanfang des Messias Alles als ein göttlich Vorbereitetes erscheinen. Stand derselbe in der „Erfüllung der Zeiten“, d. h. in der Mitte zwischen der vergangenen und künftigen Geschichte; so musste das gläubige Bewusstsein zu dem Versuche hingedrängt werden, bereits in der irdischen Geburt Jesu den weltgeschichtlichen Knoten zu lösen. Daneben aber galt es zugleich, über die durch den Busenjünger (S. 41) bezeugte und durch den Christengegner Kelsos ebenso, wie durch das sogenannte Evangelium des Nikodêmus oder die Acten des Pilatus

bestätigte Thatsache von der unehelichen Herkunft Jesu in der Art einen Schleier zu breiten, dass die von Jesus in Anspruch genommene Gottessohnschaft als ein bestimmter zeitlicher Hergang begründet wurde. Um den hämischen Ausfällen der Judäer auf den Vaterlosen zu begegnen, mag bereits vom Paulinischen Evangelisten (11, 27) einem Weib aus dem Volke das rechtfertigende Wort in den Mund gelegt worden sein: „Selig ist der Leib, der dich getragen, und die Brust, die du gesogen hast!" Weiterhin aber wurde die uns bei Matthäus (1, 18—25) überlieferte Erzählung von der wunderbaren Geburt Jesu dem angeblichen Josêfssohne als ein mythischer Schutzbrief, der die Ehre seiner Mutter sicher stellen sollte, mit auf den Weg gegeben. Die Braut ist schwanger, aber nicht vom Bräutigam Josêf, sondern vom heiligen Geist. Bei der Entdeckung dieser Thatsache nimmt zwar der Bräutigam Anstoss, wird aber im Traume durch einen Engel über seine Bedenken beruhigt und die Angelegenheit wird gütlich abgemacht.

Ward nun aber Jesus als der Messias auf für den Sohn Davids genommen, so musste er auch in der Davidsstadt Bethlehem geboren sein, wovon doch die Zeitgenossen des Busenjüngers (7, 42) Nichts wussten, während allerdings bereits Paulus, wenn diess nicht etwa ein späterer Zusatz ist, seinen Herrn nach dem Fleische aus Davids Samen entsprossen wusste (Römer 1, 3). Nun war aber bereits durch Markus (1, 9. 6, 1 f) eine Nazareth genannte Stadt als die Heimath Jesu bezeichnet und diese Angabe von Matthäus (4, 13) aufgenommen worden. Es war also zu erklären, wie Jesus gleichwohl in Bethlehem geboren sein konnte. Aber Heimath und Geburtsort müssen ja nicht nothwendig zusammenfallen. Jesu Eltern konnten ursprünglich in Bethlehem gewohnt, in seiner frühen Kindheit aber ihren Aufenthaltsort geändert haben und nach Nazareth übergesiedelt sein. Vortrefflich! Denn damit

wird zugleich die Weissagung erfüllt, womit im Segen Moseh's (5 Mosis 33, 16) von Josêf gesagt wird, er sei der Nazôräer oder Verherrlichte unter seinen Brüdern.

Von Markus war durch entschiedene Hervorhebung der Wunderthaten Jesu recht eigentlich der Magier im Sinne des heidnischen Aberglaubens auf die Bühne gebracht worden. Die Magier werden mit dem Wundermanne im Evangelium zufrieden sein, so dachte der heidenchristliche Evangelist, und die Wundergeschichten sind eben die Gaben, welche von Seiten des heidnischen Aberglaubens dem jüdischen Messias dargebracht werden. Sie waren der Zoll, den der heidenchristliche Jesus der im römischen Reiche allverbreiteten Magie entrichten musste. Aber der judenchristliche Verfasser der Matthäus-Vorgeschichte hat bei den Magiern etwas Anderes im Auge. Er will nachträglich den Messiasbewegungen der Barkochbâ-Zeit Rechnung tragen. Zum „Sohne des Sternes" (bar-kôchbah) waren aus Nah und Fern nicht bloss Judäer, sondern auch Heiden nach Judäa geführt worden, um mit dem Juden-Messias siegreich in Jerusalem einzuziehen und nachher unfreiwillig am Untergang desselben Theil zu nehmen. Das war der falsche Messias, der durch Edôm (Rom) unterging; der wahre Messias muss schon als Kind gerettet werden trotz Edom (dem römischen Vasallenkönige Herodes, dem Idumäer). Durch den „Sohn des Sternes" war für die Anhänger des Messias Jesus eine bedenkliche Gefahr herbeigeführt worden; so mag vorbildlich durch einen Stern von der Art des Sternes aus Jaqôb, der in der Bileams-Weissagung (4 Mosis 24, 17) vorkommt, auch für das Kind Jesus eine Gefahr heraufbeschworen werden, von welcher man ihn kurzer Hand dadurch befreit werden lässt, dass man ihn gleich dem Stammvater Israêl selbst in Aegypten Schutz finden lässt, um nachher bei der den Eltern im Traume befohlenen

Rückkehr das Profetenwort (Hosea 11, 1) erfüllt zu sehen: „Aus Aegypten habe ich meinen Sohn gerufen!" Der verfolgte wahre Messias kam wieder in's Land Israêl zurück, und mag von den im Barkochba-Krieg verfolgten Jesusgläubigen Mancher sich nach Aegypten geflüchtet haben; so ging der Lügensohn (bar-kozibah) mit seiner Rotte im heiligen Lande unter, und Rahêl, die Gattin seines Heroldes Aqîbâ hatte den Untergang der Söhne ihres Volkes zu beweinen. Diess benutzt der zeitgenössische Mythendichter so, dass er die gleichnamige Urahne Israêls, die Josêfsmutter, beim Kindermorde des Wütherichs Herodes ihre Klage in profetischen Worten (Jeremias 31, 15) erschallen lässt. So spiegeln sich in der evangelischen Dichtung vom Stern der aus Osten oder (nach Justin dem Märtyrer) aus Arabien gekommenen Magier die Hergänge des Barkochbakrieges. Denn auch das hauranische Ostjordanland, die Heimath Bileams und der altbiblischen „Söhne des Ostens" hiess bei den Römern Arabien, und der falsche Juden-Messias stammte gerade aus der ostjordanischen Stadt Kozêbah (1. Chron. 4, 22), d. h. Kathêbeh. Sonach hätten Keppler und seine Nachtreter ihre auf den Stern der Magier ins Blaue gebauten Berechnungen des angeblichen Geburtsjahres Jesu füglich sparen können, da der Stern der judenchristlichen Sage nicht im wirklichen Geburtsjahre Jesu am Himmel stand, sondern erst aus den Drangsalen herausgeboren ist, welche durch den jüdischen Sternensohn Bar-Kozêbah zur Zeit Hadrians für die damaligen Judenchristen erwachsen waren.

Ausser dem Vorredner, der die mythische Vorgeschichte in die Matthäusgrundschrift um's Jahr 138 einfügte, verräth das jüngste und grösste Evangelium auch noch die Hand eines überarbeitenden Nachredners, welcher als Herausgeber desselben in seiner kanonischen Gestalt zu gelten hat. Dieser zeigt mit dem Hinweise auf eine dereinstige Berufung der Heiden (8, 11 f.) 21 43),

so wie in der Bitte der Heidin Pilata (27, 19) eine heidenfreundliche Absicht, die dem judenchristlichen Verfasser der Grundschrift fremd war. Die dem Auferstandenen in den Mund gelegte Erklärung (28, 16), dass er nicht eher wieder kommen werde, als bis das Evangelium allen Völkern (24, 14) verkündigt sei, führt uns in ferne nachapostolische Zeiten, und der damit verbundene Taufbefehl (28, 19 f) weist durch die schon ganz an das spätere Ritual der Kirche anklingende Formel einer Taufe auf den Namen Gottes des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes sogar über die spätestens im fünften Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts abgefasste Apostelgeschichte hinaus, in welcher nur erst auf den bei Markus (16, 16) noch fehlenden Namen Jesu getauft wird. Hätte Justin der Märtyrer bei Abfassung seiner Rechtfertigungsschrift (139) diesen Schluss der Matthäusschrift schon ebenso vor Augen gehabt, wie deren Vorgeschichte, so würde er sich statt weitläufiger Erörterungen über die Einsetzung der christlichen Taufe kurzer Hand auf den ausdrücklichen Taufbefehl Jesu (Mt. 28, 19) berufen haben. Wusste derselbe apostolische Vater Justin von einer jüdischen Sage oder Verläumdung, wonach der Leichnam Jesu von den Jüngern gestohlen worden sei, so hatte er gleichwohl in seinen „apostolischen Denkwürdigkeiten" noch kein Erzählungsstück vorgefunden, welches zur Widerlegung dieser Sage bestimmt war. Ein solches haben wir vielmehr erst dem Matthäus-Ueberarbeiter in der Geschichte von der Versiegelung des Grabsteins und von der Grabwache (27, 62—66) und von der Bestechung der Grabeshüter (28, 11—15) zu verdanken.

Ebendemselben fallen auch die aus dem Profeten Zacharjah (11, 12 f) befürworteten dreissig Silberlinge als Judaslohn ebenso zu, wie die spätgeborne Episode von der Reue und dem Selbstmorde des zum Scheusal eines Verräthers falschgestempelten Judas, nebst dem

Ankauf des Töpferackers. Der anfänglich gemachte Versuch, den Anstoss zu beseitigen, dass Einer der eignen Jünger Jesu ihn an die Gegner verrieth, genügte den von ihren Gegnern gehetzten Christianern bald nicht mehr. Den Verräther musste zugleich das göttliche Strafgericht treffen, er musste den Verräthertod Ahitofel's (2 Samuel 17, 23) sterben. Man nahm auch hier, um sich die Sache zurechtzulegen, alttestamentliche Vorbilder zu Hülfe, und zwar, da dabei ein bei Jerusalem gelegenes Grundstück mit in's Spiel gebracht wurde, augenscheinlich erst seit der Zeit, da Jesu Lebensausgang bereits nach Jerusalem verlegt worden war. Dass der den Matthäus überarbeitende Judashasser die Erzählung der Apostelgeschichte (1, 16–20) schon kannte, verräth der Bezug auf das Grundstück, welches hier mit Psalmstellen (108, 18. 68, 26) nach jüngern griechischen Uebersetzungen in Verbindung gebracht wird. Der angeblich aus Jeremiah's (18, 1 ff) Töpfer-Orakel, in Wirklichkeit aber aus dem Buche Zacharjah (11, 12) und zwar nicht nach der Uebersetzung der Siebenziger geschöpfte Bezug verräth deutlich genug das späte Machwerk. Genug, wir haben in der widerwärtigen Judassage eine Anschauung über den angeblichen Verräther vor uns, welche im Widerspruche mit der uns noch im zweiten Jahrhundert bei den gnostischen Qainiten begegnenden ursprünglichen Auffassung der Liebesthat des Judas, diesen erst als den unseligen Gesellen hinstellt, an welchem frommer Hass seinen Muth kühlt.

Die überarbeitende Hand des Matthäus-Nachredners verräth sich überhaupt unverkennbar dadurch, dass er bei seinen aus dem alten Testament entnommenen Beweisstellen nicht mehr die griechische Uebersetzung der sogenannten siebenzig Dollmetscher benutzt, die noch Markus und der Verfasser des Matthäus-Grundstocks vor sich hatten. So erkennen wir auch die sonst

noch gelegentlich vom Ueberarbeiter zur Erläuterung der ursprünglichen Matthäus-Erzählung eingefügten eignen Reflexionen und Beweisführungen (4, 14—16. 8, 17. 12, 17—21. 13, 35. 21, 4 f. 26, 31. 27, 9) an der Benutzung einer andern griechischen Uebersetzung, welche vermuthlich die des Aquila war. Auch die aus dem Lukas-Evangelium entnommene Erzählung des Jônaszeichens, das sich dort auf die Busse der Niniviten bezieht, erweitert der Nachredner zur Matthäus-Grundschrift (12, 38 f) durch einen auf die (erst im zweiten Jahrhundert) aufgekommene Höllenfahrt Christi sich beziehenden Zusatz: „Wie Jônas drei Tage und drei Nächte im Bauche des Wallfischs war, so wird der Sohn der Hoffnung drei Tage und drei Nächte im Herzen der Erde weilen!" In demselben mährchenhaften Geiste der abentheuerlichen apokryphischen Evangelien ist die dem Matthäus-Ueberarbeiter eigenthümliche Wundergeschichte von dem Geldstücke gehalten, das auf Jesu Geheiss Petrus im Munde eines so eben geangelten Fisches findet (17, 24—27). Endlich verdankt es die römische Kirche auch erst diesem späten Ausläufer evangelischer Bildungen, dass die den Jüngern zugetheilte Rabbinen-Gewalt des Bindens und Lösens (18, 18 f) noch einmal besonders dem Felsenmanne Petrus mit der Gewalt der Schlüssel des Himmelreiches zugetheilt wird (16, 18. 19). Erst im zweiten Jahrhundert begann sich der christusgläubigen Gemüther das Gefühl zu bemächtigen, dass in der Welthauptstadt Rom, als dem Mittelpunkte der Christenheit, auch über die übrigen Geschicke der Kirche das Loos geworfen würde und das Feld der Entscheidung für den Glauben der christlichen Welt sei. Und gerade seit den Zeiten des Kaisers Hadrian ging dorthin der Zug aller strebenden Geister, eines Polykarp und Justin, eines Valentin und Markiôn. Man wusste die römische Gemeinde als eine Gründung des Petrus, und dem alten Glauben an das Capito

begann sich der neue Glaube an den dortigen Stuhl des Petrus an die Seite zu stellen. In diesem Sinne reicht der letzte Evangelist, welcher von der römischen Kirche an den ersten Platz gestellt wurde, ihrem Bannerträger Petrus die Schlüssel des Himmelreiches.

Noch aber war damals das Andenken an die grosse und folgenschwere Liebesthat des Busenjüngers, durch welche beim Kreuz auf Golgatha das geheimnissvolle Erlösungsopfer für die Welt eingeleitet worden war, in christlichen Kreisen nicht so ganz spurlos verschwunden, dass der Mann, der seinen Meister in Wort und That dreimal verleugnet hatte, so kurzer Hand in die unverdiente Ehrenstelle des Oberhirtenamtes hätte eingeführt werden dürfen. Es bedurfte dazu einer Abfindung des Busenjüngers und für den zu Bevorzugenden einer Art von Rechtfertigung. Beides in Einem tritt uns im Anhangskapitel des Logosevangeliums (21, 1–25) entgegen. Der schöne galiläische See, dessen Umgebungen der Schauplatz der weltgeschichtlichen Jahre 35—37 gewesen, muss noch einmal seinen Zauber leihen, um dem Busenjünger das Schwanenlied der Unsterblichkeit seines Evangeliums zu singen, damit der sterbliche Bruder-Jünger ebendort, wo er am Kreuze seine Arme nach dem zur Rechten Gottes thronenden Herrn und Meister ausstrecken sollte, vorher die *cathedra Petri* für die nachfolgenden Stellvertreter Christi auf Erden weihen konnte. Zugleich konnte bei dieser Gelegenheit die im Logos-Evangelium ursprünglich fehlende Spur von Fischern und Fischernetzen nachgeholt werden. Die fragliche Erscheinung des Auferstandenen und die Begegnung mit Petrus und dem „andern Jünger" spielt nämlich bei der Bucht Sormeddîn nordwärts von Tiberias, wo sich der von Weitem sichtbare stumme Fels des Schicksals, der heutzutage der Ameisenfels (hagr-el-neml) heisst und nach anderer Ueberlieferung für das Grab Salomôns gilt, mächtig aus den Fluthen erhebt. Bei

der Jesus-Quelle im Thale von Ammaûs-Bêthaniah, wohin die altkirchliche Ueberlieferung die Fusswaschung beim letzten Mahle verlegt, soll die Stätte gewesen sein, wo Jesus demselben Petrus wieder begegnet wäre, der sich Anfangs von seinem Herrn die Füsse nicht hatte waschen lassen wollen. Nachdem der Verfasser des Anhangskapitels die zum Beweise für die leibhaftige Wirklichkeit der Erscheinung nöthige Essprobe durch das aus Brot und Bratfisch bestandene Frühstück hat vor sich gehen lassen, muss die zweite Hälfte der Erzählung (21, 15–25) ausschliesslich dem Zwecke dienen, das Verhältniss zwischen Petrus und dem Busenjünger zu ordnen. Auf die dreimalige Verleugnung des Felsenmannes wird augenscheinlich mit der dreifach zweifelnden Frage Jesu angespielt, ob Petrus den Meister mehr als die andern Jünger liebe. Während die Frage Jesu dreimal und zuletzt schmerzlich vom Jünger bejaht wird, dient die dreimal wiederholte Aufforderung Jesu, seine Schafe zu weiden, offenbar dazu, um die dreimalige frühere Verleugnung theils zu rügen, theils zu vergeben und mit Hindeutung auf den Kreuzestod des Petrus, den der Verfasser der Logos-Grundschrift (13, 36) noch nicht gekannt hatte, den Felsenmann in seinem Oberhirtenamte zu bestätigen. Zwar bleiben solle der „andere Jünger“, der den beiden Wandelnden nachgefolgt war, bleiben soll er bis zur Wiederkunft des Herrn. Soll diess nicht etwa bedeuten, wie es das Jôannes-Evangelium der Templer (17, 26) nimmt, bis er mit Jesus ins Paradies entrückt würde; so wird der Sinn kaum ein anderer sein können, als dass seine Schrift des Zeugnisses von allen den Dingen, die Jesus gethan hätte, (21, 24. 25) auch bei den judenchristlichen Nachfolgern des Petrus in Gültigkeit bleiben solle. Das war der Lohn, womit der Busenjünger Judas für seine Liebesthat abgefunden wurde.

Hatte damit in der Mitte des zweiten Jahrhunderts

das Logos-Evangelium seinen letzten Abschluss erhalten. so zeigen doch eine Reihe anderer Zuthaten zur ursprünglichen Grundschrift einen schon von einer früheren judenchristlichen Hand versuchten Abschluss, wozu jenes Anhangskapitel erst später (150) als Nachtrag kam. Dass die vorletzte Ueberarbeitung der Logos-Grundschrift nicht vorm Jahre 135 geschehen sein kann, ergibt sich aus dem Umstande, dass der in diesem Jahre abgefasste und ursprünglich mit zum Neuen Testament gehörige Barnabasbrief (5, 12) noch ausdrücklich bemerkt, an Christus habe kein Schwert gerührt (Psalm 22, 21). Erst im Gegensatze zu dieser Bemerkung und im Interesse der Vorstellung vom Paschah-Lamme kann der erste Ueberarbeiter thätig gewesen sein. Er kann aber auch nicht einmal vorm ersten Lukasüberarbeiter (150) hervorgetreten sein, weil einestheils die von ihm hinzugefügten Erzählungen des Auferstandenen (20, 1–30), andrerseits die Entstehung des Lazarus-Wunders eine Bekanntschaft mit dem Bestande der ersten Lukas-Ueberarbeitung voraussetzen. Angesichts dieser Zuthaten zum Grundstocke war glücklicher Weise das Evangelium des Busenjüngers so durchaus eine Arbeit aus Einem Gusse, dass sich die Hand dessen, der sich daran als Flickschneider versuchen wollte, auf den ersten Blick an den Nähten und störenden Spuren verrathen muss.

Nur ein lesender Nacharbeiter mag (18, 9) den Sprecher sich auf früher Gesprochenes (17, 2) zurückbeziehen oder hinterher Erläuterungen früherer Aeusserungen geben lassen (6, 64 f.). Nur einem solchen konnte es in den Sinn kommen, die Leser über gewisse Andeutungen belehren zu wollen, die Jesus in Betreff der Art seines Todes gegeben hätte (12, 33. 18, 32), oder den Herrn Etwas vorhersagen zu lassen, damit es die Jünger glauben sollten, wenn es einträfe (4, 29) oder die Leser mit müssiger Wiederholung früherer Aussprüche Jesu zu belästigen (12, 44–50). Hatte der Busenjünger nur

die griechische Siebenziger-Uebersetzung benutzt, so borgt der Ueberarbeiter (12, 9—19) mit der aus Jerusalem kommenden neugierigen Schaar zugleich den Eselsritt nebst der aus der Uebersetzung Aquila's entlehnten Profetenstelle (Zacharjah 9, 9) aus Matthäus und fügt bei Gelegenheit des Griechenbesuchs noch eine zweite Profetenstelle aus derselben jüngern Bibel-Uebersetzung ein (12, 39—43).

Ein Judenchrist aus der Hadrianszeit hat dem Geschmacke eines wundersüchtigen Zeitalters zu Gefallen die Pfuscherarbeit übernommen, das wunderlose Logos-Evangelium, das am Einen Wunder der Wunder genug hatte, mit einer Reihe von Wundergeschichten auszustatten, in deren Ausscheidung die Ehrenrettung des Busenjüngers besteht. Seinen judenchristlichen Standpunkt aber verräth der Pfuscher durch eine Reihe kleinerer Zuthaten, die gelegentlich von ihm eingeflochten werden. Dass der Gottessohn unterm Tempel seines Leibes sinnbildlich-bedeutsam die Gemeinde seiner Gläubigen, worin der Vater unsichtbar Wohnung machen würde, verstanden haben sollte, dies will ihm nicht in den Sinn; darum lässt er den Sprecher (2, 21—22) mit jenem Kernwort auf den Auferstehungsleib des am dritten Tage aus dem Grabe Hervorgegangenen hinzielen. Er kann es dem Busenjünger nicht verzeihen, dass in seinem Evangelium weder von einer sichtbaren Wiederkunft Jesu zum Gerichte, noch von einer Auferweckung der Todten die Rede ist; er schiebt darum gelegentlich das Hervorgehen aus den Gräbern (5, 28 f.) und das Auferwecktwerden am jüngsten Tage ein (6, 39, 40, 44. 54). Ebenso kann er's nicht lassen, in das Gespräch Jesu mit der Samariterin seine Weisheit über das von den Juden kommende Heil und über den judäisch-samaritischen Streit in Betreff der rechten Verehrungsstätte Gottes einzuschwärzen (4, 20—26). Die Art, wie Jesus im Logos-Evangelium Wasser in Wein, Nüchternheit in

begeisterte Erregung verwandelt, ist dem geborenen Sohne der Beschneidung zu hoch; er verwässert den sinnbildlich-bedeutsamen Bezug in das handgreifliche Wunder der Weinverwandlung zu Qanâ (2, 1—10). Er steigert die Heilkraft des Bêzatha-Teiches durch wunderhafte Züge (5, 3—4). Er schiebt die Heilung eines königlichen Beamtensohnes ein (4, 47—54). Das geistreiche Spiel Jesu mit dem Gegensatze zwischen leiblicher und geistiger Blindheit ist ihm zu fein, darum dichtet er flugs nach dem Vorgange der jüngeren Evangelien eine wirkliche Blindenheilung in den selbstverständlichsten Gang der Erzählung hinein (9, 2—38). Er dichtet das evangelische Glanzwunder einer Todtenerweckung (11, 1—46), um zugleich für den wundermächtigen Gottessohn aus dem Hause des Lazarus nach der Judäer-Hauptstadt die Brücke zu schlagen.

Angesichts der Erweiterungen, die das Verhältniss Jesu zum Täufer Jôannes durch die jüngern Evangelien erfahren hatte, hält deren Nachtreter ausser dem eingeschwärzten Vorzeugnisse des Täufers (1, 15—18) auch einen nochmaligen spätern Bezug des Jôannes zu Jesus für nöthig, bevor jener nach Machärûs wandert, und benutzt dabei (3, 24—36) die durch Markus und Matthäus aufgebrachte Vergleichung Jesu mit dem Bräutigam. Ebenso meint er der jüngern Ueberlieferung von der Nazarethsippschaft Jesu auch den Logos-Evangelisten seinen Zoll entrichten lassen zu müssen und schiebt als angebliche Befürwortung der heimlichen Reise Jesu auf das Laubhüttenfest in Jerusalem die sonderbare Aufforderung der Brüder Jesu ein (7, 3—10). Natürlich dürfen auch die judenchristlichen Zwölfe nicht vergessen werden, die ganz unvermittelt (6, 67—71) in ein Evangelium hereingeschneit werden, das doch deutlich genug den Herrn sein Haus auf s i e b e n Säulen hatte bauen lassen. Im Interesse dieser Zwölfe wird dann zugleich in die Erzählung von der Speisung auf dem gôlanischen

Berge, unter Verkennung ihrer sinnbildlichen Bedeutung, ausser andern wunderhaften Nebenzügen auch die Hinweisung auf die zwölf Brockensammler eingeschwärzt (6, 6, 7, 9, 10, 13).

Der judenchristliche Ueberarbeiter hält es für keinen Raub an der Ehre des opferwilligen Gottessohnes, auf das schöne Bild von der Salbung in Bethanien den Judasklecks (12, 4—8) zu setzen und meint mit dem Dieb das Räthsel der That des Judas zu lösen, das doch erst der Unverstand künstlich geschaffen hat. Der Hass des judenchristlichen Schreibers gegen den vermeintlichen Verräther lässt bei jeder Gelegenheit seine Galle fliessen (6, 64 f. 71, 12, 6, 13, 2, 10, 27), Aus den Verhältnissen der apostolischen und nachapostolischen Zeit wird weiterhin die eingeflochtene Schilderung der Verfolgungen entlehnt (16, 1—23), welche die Jünger zu erdulden haben, und dem Gottessohne werden im hohenpriesterlichen Gebete (17, 1—26) Reden in den Mund gelegt, die ihm wesentlich fremd sind. Um den Einklang mit der Geschichtserzählung der jüngern Evangelien herzustellen, bringt der Ueberarbeiter in die Leidensgeschichte das geschichtsunwahre Verhör vorm Hohenpriester (18, 12—25), das Barrabas-Einschiebsel (18, 38—40) und das Brechen der Beine und Durchstechen der Seite (19, 31—37). Diess waren die verdächtigen Zuthaten, um deren willen die Kirche dem Logos-Evangelium das für das angenehme Ein-Jahr des Herrn lästige zweijährige Geschichtsgerüst mit den mehrmaligen Festreisen nach Jerusalem nachsehen und die Aussicht auf ein Bleiben im kanonischen Banne zusichern zu dürfen glaubte.

Mit den durch den Bischoff Markus missliebig gewordenen mehrmaligen Festreisen war man auf dem Boden des Paulinischen Evangeliums insofern in einer günstigern Lage, als sich deren Spuren mit einigem Geschick ohne besondere Mühe verwischen liessen, was

beim Logos-Evangelium, wo diese Eckpfeiler der evangelischen Geschichte derb aufgepflanzt sind, nicht ohne Gewalt thunlich war. Auch bei der Umgestaltung der Lukas-Urschrift sind jedoch zwei verschiedene überarbeitende Hände thätig gewesen, um das Paulinische Evangelium in seine heutige kanonische Gestalt zu bringen. Erst vom letzten Herausgeber wurde die in den beiden ersten Kapiteln niedergelegte Vorgeschichte über die Geburt und Kindheit Jesu und seines Vorläufers Jôannes des Täufers dem Evangelium beigefügt. In Uebereinstimmung mit dem der Markus-Grundschrift entnommenen ursprünglichen Matthäus-Anfange (3, 1 ff.) begann der erste Ueberarbeiter (140) mit dem Auftreten des Täufers, wovon der (mit Lukas 3, 1 u. 4, 31 beginnende) Paulinische Evangelist noch Nichts wusste, und fügt zugleich ein von der Stammtafel des Matthäus-Vorredners abweichendes Geschlechtsregister des Josêfssohnes in den Anfang seines Evangeliums ein (3, 23-38). Durch Josêf soll Jesus mit dem Hause Davids zusammenhängen, als Sohn Josêfs ein Nachkomme Davids sein; aber der Mann, der dieses von ihm vorgefundene Geschlechtsregister in seine Erzählung einzwängte, legt selber keinen Werth darauf, da es ihm nur als allgemeine Volksansicht gilt, dass Jesus für einen Sohn Josefs gehalten worden sei (3, 23).

Die kurze Markus-Notiz über den Wüsten-Aufenthalt Jesu bei den Thieren wird nach dem Vorgange des Matthäus zur Versuchungsgeschichte (4, 3—14) erweitert, die sich als eine künstliche Ueberarbeitung der uns bei Matthäus (4, 1—11) begegnenden Versuchungsgeschichte zu erkennen gibt. Nach der ersten Notiz vom Auftreten Jesu in Galiläa wird der Nazareth-Vorgang (4, 16—30) hinzugefügt und dem Eröffner der Reichspredigt der Bezug auf die Profetenstelle (Jesaias 61, 1 f.) von der Verkündigung des Evangeliums an die Armen und des angenehmen Jahres für die Gefangenen, zugleich mit der

Erklärung in den Mund gelegt: „Heute ist diese Schrift erfüllet vor euern Ohren!" Mit dem Bezug auf das „angenehme Jahr des Herrn" wird zugleich vornherein bei den Lesern die Vorstellung von einer bloss einjährigen Wirksamkeit begründet, welche dann weiterhin dadurch unterstützt wird, dass die nachfolgenden mehrmaligen Erwähnungen von Jerusalem, die sich im Geschichtsgerüste des Paulinischen Evangeliums fanden, zu jener ungeheuerlich langen Samariterreise oder jerusalemischen Leidensreise (9, 51 — 18, 30) verunstaltet werden, die der Meinung Vorschub leisten konnte, als ob nach seinem gefassten Entschlusse, den Todesgang nach Jerusalem zu unternehmen, Jesus mit Absicht sich so lang unterwegs aufgehalten habe. Denn freilich geht es jetzt nicht mehr anders, denn dass ein Profet in Jerusalem sterben muss (13, 33)! So darf nun auch die Todesankündigung zum Gange nach Jerusalem (18, 31—34) und der Eselsritt beim Einzug in die heilige Stadt ebensowenig fehlen, als die Salzfluth der Thränen, die der Herr über Jerusalem weint (19, 28—49). Ferner werden die durch Markus zuerst auf den Plan gebrachten Zwölfe (6, 13—16) und deren Aussendung und Rückkehr (9, 1—6. 10—19), sowie die zwölf Stühle nach der Zahl der zu richtenden zwölf Stämme Israels (22, 23—30) und die für die zwölf Brockensammler berechnete Speisung der Fünftausend (9, 10—17) in das Paulinische Evangelium eingeschmuggelt. Der Vater mit dem besessenen Sohne, den die Zwölfe nicht heilen können, erhält Zutritt (9, 37—50). Die Heilung der Tochter des Synagogenvorstehers (8, 49—56) wird aufgenommen, aber vorerst noch in der durch die alte lateinische Uebersetzung verbürgten Gestalt, d. h. erst nach der Heilung des blutflüssigen Weibes eingeführt. Mit der Wendung: „Darum spricht die Weisheit Gottes" (11, 49—51) lässt der Ueberarbeiter seinen Herrn sogar einen bei Matthäus (23, 34) vorgefundenen Ausspruch selber anführen und

theilt daneben in den Gleichnissen vom reichen Manne und armen Lazarus (16, 19—31) und vom unnützigen Knechte (17, 5—10) seine eigenen Versuche im Dichten von Parabeln mit. Neben dem Jônas-Zeichen (11, 30—32) und den Sperlingen (12, 6. 7) erhält zugleich die Vollmachtsfrage in Betreff der Jôannes-Taufe (20, 1—8) und das Scherflein der Wittwe (21, 1—4) nachträglich im Lukas-Evangelium das Bürgerrecht. Unbedenklich darf der Ueberarbeiter im Hinblick auf die Ereignisse der Hadrianszeit auch die Notiz hinzufügen (21, 21—24), dass Jerusalem von den Heiden zertreten werde, bis die Zeit erfüllet sei, d. h. bis die Neubauten begannen und der Heidenchrist Markus dort seinen Stuhl einnehmen konnte. Aus der Markus- und Matthäus-Grundschrift werden (22, 7—17) auch die Anstalten entnommen, die Jesus in der Stadt zur Feier des letzten Mahles treffen lässt. Zugleich wird das judäische Paschahmahl, dessen die Lukas-Urschrift (22, 16—18) nicht gedacht hatte, in der Art nachträglich eingeführt, dass dasselbe vom paulinisch-christlichen Gedächtnissmahle als ein nur vorläufiges und für den neuen Bund nicht mehr gültiges unterschieden wird. Auch dem Schwertkauf (22, 35—37) steht Nichts mehr im Wege, damit dem Knechte des Hohenpriesters das Ohr abgehauen werden kann, wobei jedoch der Arzt Lukas menschenfreundlichst (22, 49—51) seinen Herrn flugs als Heiler einschreiten lässt. Auch der Hohepriesterrath der Judäer wird eingeflickt (22, 66—23, 1) und die Erzählung der Auferstehungsvorgänge bis zur Himmelfahrt nachgetragen (23, 55—24, 53).

Soweit hatte sich die Thätigkeit des ersten Ueberarbeiters der Lukas-Grundschrift erstreckt. Aber vollständig in seiner heutigen Gestalt hat Justin der Märtyrer unser kanonisches Lukas-Evangelium in seiner Rechtfertigungsschrift (139) unbedingt noch nicht, möglicher Weise jedoch bereits in dem später verfassten Streitgespräch mit dem Juden Tryphôn gekannt. Ist

nämlich die Lukas-Vorgeschichte (1, 1—2, 52) augenscheinlich jüngern Ursprungs als die Matthäus-Vorgeschichte, so scheint das „Gespräch mit Tryphon" die Lukas-Vorgeschichte in ihrem Kern und Grundstocke zwar zu kennen, jedoch nur in einer ältern Ausgestaltung. In die Lukas-Vorgeschichte ist durch die Erwähnung des syrischen Statthalters Quirinius ein chronologischer Verstoss und eine geschichtliche Verwirrung gekommen, von welcher Justins Schriften bei der Erwähnung dieses Quirinius Nichts wissen. Und die alte lateinische Uebersetzung des Lukas-Evangeliums, die sich im sogenannten Evangelium Palatinum erhalten hat, kennt den Namen des Quirinius (Luk. 2, 1 f.) noch gar nicht. Es drängt sich die Vermuthung auf, dass erst aus den vielgelesenen Schriften des „Evangelisten im Philosophenmantel" die Erwähnung des Quirinius in unsern heutigen Lukas-Text gekommen ist. Wie nun? wenn es eben der geborne Samariter Justin der Märtyrer selber wäre, der in der Zwischenzeit nach der Abfassung des Tryphôn-Gesprächs bis zu seinem Tode (163) sich der letzten Ueberarbeitung und Herausgabe des Lukas-Evangeliums in seiner heutigen Gestalt unterzogen hätte! Nach der Veröffentlichung seines Tryphôngesprächs; denn nur unter dieser Voraussetzung würde sich die jüngere und festere Ausgestaltung der Lukas-Vorgeschichte gegenüber ihrer ursprünglichern und einfachern Gestalt im Tryphôngespräch erklären. Weiss hier Justin die „apostolischen Denkwürdigkeiten" ausdrücklich als von den Aposteln und ihren Nachfolgern stammend, so nennt sich gerade auch der Verfasser der Lukas-Vorgeschichte (1, 3) mit dem von Justin selber gebrauchten Ausdrucke einen „Nachfolger" der Apostel.

Von dieser Voraussetzung aus erklärt sich auch einfach die auffallende Thatsache, dass uns im kanonischen Lukas-Evangelium (im Gegensatze zu Matthäus 10, 5) eine Reihe von Samariterbezügen begegnen, die

in der Paulinischen Grundschrift noch fehlen. Nach dem trübseligen Misslingen des Barkochbâ-Aufstandes treten die Samariter, ihrer eingewurzelten judenfeindlichen Gesinnung getreu, wiederum auf christliche Seite, wie wir sie im Logos-Evangelium fanden. Der geborne Samariter aus Flavia Neapolis (Sychem-Dhahârîeh bei Safed) und der ehemalige Anhänger der teuflischen Lehre Simôns des Magiers und seiner gottweiblichen Gespannschaft hatte jetzt in Sack und Asche Busse gethan und seinen Philosophenmantel mit judenchristlichen Trotteln verziert, wie wir sie dem Paulinischen Evangelium durch den Ueberarbeiter gleichfalls angehängt finden. Der apostolische Vater konnte sich's an seinem Lebensabend nicht versagen, seinen Landsleuten die geschichtliche Ehre zurückzugeben, die ihnen zwar das apostolische Logos-Evangelium zuertheilt, der Paulinische Evangelist aber entzogen hatte. Er lässt darum als Herausgeber der Lukasschrift das von Matthäus (10, 5) eingeschwärzte Verbot weg, den Heiden und Samaritern das Evangelium zu predigen. Er bringt in das Paulinische Evangelium die Absicht Jesu herein (9, 54 f.), auf der Reise nach Jerusalem in einem samaritischen Flecken Herberge zu nehmen, und verweist den samariterfeindlichen Zebedäus-Söhnen ihren im Elias-Eifer ausgesprochenen Wunsch, dass auf das ungastliche Samariterdorf Feuer herabfallen möchte. Er dichtet die Erzählung von den zehn Aussätzigen (17, 12—19), unter denen nur der Samariter sich dem Herrn für die Heilung dankbar zeigt.

Die von Markus und Matthäus nicht benutzte „unbekannte Quelle," in welcher die Samariterbezüge in das kanonische Lukas-Evangelium gekommen sind, war keine andere, als der ergiebige Boden eines bussfertigen Gemüthes, das der apostolische Vater Justin seinem Erlöser darbrachte. Und aus dieser Zauberquelle verstehen wir zugleich die Entstehung der lukas-eigenthümlichen Gleichnisse vom verlornen Schaf und Groschen (15, 1—10) und

der weiter ausgesponnenen schönen Parabel vom verlornen Sohne (15, 11—32), sowie das nicht minder bedeutungsvolle Gleichniss von dem Jahre lang unfruchtbaren und doch nicht umgehauenen Feigenbaume (13, 6—9), womit das schöpferische Gemüth des Christ gewordenen Samariters Justin seine eigne sündige Vergangenheit beichtend der Welt als Buss-Spiegel hingestellt hat. Und wenn des apostolischen Vaters Bekehrung durch einen ehrwürdigen Greis am Ufer des Meeres nicht ausserhalb, sondern innerhalb des heiligen Landes selbst am Gestade des Sees von Samaria-Safed erfolgt ist, so würden sogar die lukaseigenthümlichen Wundererzählungen des letzten Ueberarbeiters einen Bezug auf den nach dem wiedergebärenden Wasser der Taufe verlangenden Logos-Lehrer im Philosophenmantel und auf dessen geistige Erweckung von den Todten gestatten. Kurz, wir werden die Heilung des Wassersüchtigen (Luk. 14, 2—6) und die Erweckung des Jünglings von Nain (7, 11—15) gleichfalls aus dem Schatze Justins des Märtyrers der Paulinischen Grundschrift hinzugefügt erkennen.

Bei einem Manne von der Weltstellung und dem umfassenden Blicke des vielgereisten Märtyrers wird es sich dann auch hinlänglich erklären, wie sich derselbe als nachapostolischer Evangelist veranlasst finden konnte, der beschränkten judenchristlichen Zwölfzahl von Jüngern Jesu aus der im zweiten christlichen Jahrhundert geläufigen Vorstellung von 72 Völkern der Welt jene „andern 72 Jünger" (10, 1 11) beizugeben, die den Uebergang des Christenthums aus der judäischen Enge der Städte Israêls, in welcher noch bei Matthäus die Jünger ihre evangelische Predigt ausrichten sollten, in die Weite der Römerwelt versinnbildlichen möchten. Hat dann der gelehrte Herausgeber des Lukas-Evangeliums zugleich die gelegentlichen Notizen von Pilatus und den Galiläern (13, 1—5), vom Gefolge Jesu (8, 1—3) aus dem Schatze seiner landeskundigen Geschichts-

kenntniss hinzugefügt; so werden die Stücke vom Thurmbauer und von dem Manne, der den Kriegsüberschlag macht (14, 28—32), wohl im Hinblicke auf den Barkochbâkrieg und auf die schon im Barnabasbriefe (Kap. 16) angezogene Stelle aus dem Buche Henôch (89, 56. 66 f) ihre Erklärung finden. Ist unter dem Thurmbau ohne Frage, nach dem Vorgange des seit dem Jahre 145 hervorgetretenen „Hirten" des Hermas, der Aufbau der christlichen Gemeinschaft zur allgemeinen Kirche verstanden; so werden mit dem Manne, der seinen Kriegsüberschlag macht, die gerade im Zeitalter Justin's zuerst hervorgetretenen Vertheidiger des christlichen Glaubens gegen die heidnischen Angriffe bezeichnet sein. Der nachapostolische Samariter-Evangelist erweitert zugleich die Leidensgeschichte Jesu mit der Erzählung von der Pilatusfreundschaft mit Herodes (23, 6—19), um endlich im Angesicht des verworrenen Wustes evangelischer Erzählungen, die in dem nun (um die Zeit 150—160) fertigen Lukas-Evangelium aufgehäuft sind, auch noch den eignen Schweiss, den die Arbeit gekostet haben mochte, seinen Herrn und Erlöser selber in Gestalt von Blutschweiss (22, 42. 43) in Gethsemane schwitzen zu lassen, wovon kein anderes Evangelium etwas weiss.

Auch die Fäden der dem Lukas-Evangelium eigenthümlichen Vorgeschichte führen uns unverkennbar zum Webstuhl des judenchristlichen Logos-Lehrers hin. Er musste seine Anschauung vom „Logos Gottes", als dem uranfänglichen Schöpferworte, das mit der göttlichen Weisheit und Herrlichkeit wesentlich eins und nicht bloss im brennenden Dornbusche dem Moseh, sondern bereits den Erzvätern Jaqôb und Abraham erschienen sei, nicht nothwendig aus dem Logos-Evangelium des Busenjüngers schöpfen, sondern hatte am „Logos Gottes" der Paulinischen Urschrift einen ausreichenden Anhalt dafür. Waren aber von diesem göttlichen Logos, der auch die Profeten Israêls erweckt hatte, vor der

Erscheinung Jesu immer nur Theile und gewissermaassen Bruchstücke in der Welt offenbar geworden, so galt es nunmehr, dem ganzen Menschengeschlechte Antheil an der Offenbarung des göttlichen Logos zu verschaffen. Für Justin war, wie für den „Hirten" des Hermas, der göttliche Logos zugleich der höchste unter den Engeln Gottes. Als Engel in Mannesgestalt war derselbe Logos beim Gericht über Sodom zur Zeit Abrahams, wie in Gestalt des unbekannten Mannes erschienen, im Kampf mit welchem sich Jaqôb die Hüfte verrenkt hatte. Sollte nun dieserselbe höchste Engel jetzt in der Erfüllung der Zeiten vollständig und ganz in Christus hervortreten und mit Leib und Seele sich verbindend als Mensch aus dem Schoosse der Jungfrau erscheinen, so tritt uns diese dem Logoslehrer Justin geläufige Vorstellung in der Lukas-Erzählung von der Verkündigung und Geburt Jesu in anschaulich-lebendiger Gestalt entgegen (Luk. 1, 26—38). Der mit dem angeblichen Davidsohne Josef verlobten Jungfrau wird durch den aus Daniel (8, 16. 9, 21) bekannten Engel Gabriêl die Gnade angekündigt, durch den heiligen Geist den Christus zu gebären, der gross werden und ein Sohn des Höchsten genannt werden solle (1, 32. 35). Man mag die Erzählung drehen und wenden, wie man will, so drängt sich stets unabweisbar die einfach selbstverständliche Auffassung auf, dass der bei der Jungfrau in Gestalt eines Mannes vorsprechende Engel die Rolle des sie überschattenden heiligen Geistes selber übernahm: „Siehe, ich bin des Herrn Dienerin; mir geschehe, wie du gesagt hast!" So spricht die demüthig der Gnade Gewärtige, und der Engel schied von ihr, die nun des Heiligen harrete, das sie gebären sollte.

Damit war für den Verfasser der Lukas-Vorgeschichte die Sache abgethan, und der angebliche Verlobte Josef findet sich hinein. Wie aber kommt er mit seinem vertrauten Weibe, als die Zeit ihrer Niederkunft nahte,

nach Bethlehem zur Davidsstadt, wo der für einen Sohn Josêfs geltende Jesus als Davidssohn geboren werden musste? In dem bereits überarbeiteten Lukas-Evangelium, wie es der Verfasser der Vorgeschichte schon vorfand, war Nazareth einfach als die Heimath Jesu bezeichnet worden. Jesus muss auf der Reise geboren werden, und die durch den syrischen Landpfleger Quirinius vorgenommene Vermögens-Abschätzung mag die erzwungene Veranlassung abgeben, dass der Davidsnachkomme Josêf sich zur Davidsstadt Bethlehem begibt, wo die Ortsfremden in einem Stalle bei armen Hirten eine Unterkunft finden! Während diese dann des Nachts auf dem Felde ihre Heerden weiden, muss ihnen der Engel des Herrn das Ereigniss verkünden, damit doch der Messias dem Ahnherrn David ähnlich sei, der von Gott aus den Hürden bei Bethlehem genommen worden war (Psalm 78, 70 f. 1. Samuel 16, 11), um sein Volk zu weiden. So ist auch die Erzählung von der Geburt des Herrn (2, 1—20) mit einem passenden Rahmen umgeben; die Geburt des Weltheilands ist göttlich vorbereitet und würdig eingeführt.

Aber der nachgeborene Verfasser der Lukas-Vorgeschichte will gründlicher verfahren, als der Matthäus-Vorredner. Auch die Erscheinung des Vorläufers Jôannes muss auf eine besondere göttliche Veranstaltung zurückgeführt und dessen Geburt ebenfalls als von Gott vorherverkündigt dargestellt werden, damit endlich auch der irdische Lebensanfang des spätgebornen Vorläufers Jôannes mit dem Lebensanfange des Messias selbst chronologisch und verwandtschaftlich in Zusammenhang gebracht werde (1, 5—25). Darum erscheinen die Eltern des Täufers kinderlos und hochbetagt, bis dem Priester Zacharias im Tempel vom Engel des Herrn die Geburt eines Sohnes verheissen wird, den er Jôannes (Johanan, d. h. Gottesgnade) heissen soll. Des Priesters Zweifel an der dem Glauben feststehenden Thatsache, dass bei

Gott kein Ding unmöglich sei, wird mit Stummheit bestraft, die bis zur Zeit der Erfüllung der göttlichen Verkündigung dauert. Aber es schwebt dabei dem Verfasser der Erzählung noch ein Nebengedanke vor. Väterlicherseits wird der Täufer von Leviten hergeleitet und seine Mutter Elisabeth als Namensschwester von Ahrôns Frau zugleich zu einer Nachkommin Ahrôns gemacht. Da nun (1, 36) die Mutter Jesu als eine Verwandte der Mutter des Jôannes bezeichnet wird, so erscheint der königliche Davidsohn zugleich durch seine Mutter als aus priesterlichem Geschlechte stammend, mithin als einer Familie entsprossen, in welcher sich das königliche und priesterliche Geschlecht vereinigte, kurz als ein Priesterkönig nach der Ordnung des Melchisedek, wie Christus gleichzeitig (119) bereits im Hebräerbrief und vom Verfasser der zwölf Patriarchentestamente hingestellt worden war.

Der Lukas-Vorredner bringt endlich auch die Mutter des Messias mit der Mutter seines Vorläufers schon während ihrer beiderseitigen Schwangerschaft zusammen, um den Täufer so früh als möglich im Verhältniss der Unterordnung unter Jesus erscheinen zu lassen. Die Mutter des Messias wird nämlich von der Mutter des Vorläufers mit den Worten begrüsst (1, 43): „Woher kommt mir diess, dass die Mutter meines Herrn zu mir kommt?" Ja der künftige Täufer selbst betheiligt sich schon als Keim im Mutterschoosse bei dieser Huldigung, indem er beim Grusse der im Hause der Elisabeth eintretenden Maria eine frohlockende Bewegung macht (1, 43). Das eigne Hochgefühl der letztern, die sich in der Frucht ihres Leibes zugleich ihres eignen Heilandes freut und darüber den Gott Abrahams preist, lasst der Erzähler (1, 46—55) in einer Rede ausströmen, die aus Anklängen an Psalmstellen und Jesaianische Aussprüche gebildet ist. Ebenso muss auch nach der Geburt des Täufers dessen Vater Zacharias, der nun

die Sprache wiedergefunden hat, ein Preislied (1, 68—79) über die Gnade des Herrn anstimmen, der das neugeborne Kind zum Profeten und Wegbahner des verheissenen Messias bestimmt habe, um seinem Volke die Erkenntniss des Heils zu geben. Statt der heidnischen Magier endlich, die laut der Matthäus-Vorgeschichte dem neugebornen König der Juden ihre Huldigung darbringen, muss in der Lukas-Vorgeschichte ein frommer Israëlite selber, der auf den Trost Israëls wartete, auf Anregen des heiligen Geistes in den Tempel kommen, um in den dort von seinen Eltern dargestellten Jesuskinde den Christus des Herrn zu erkennen und den vor allen Völkern bereiteten Heiland zu begrüssen (2, 29—32), der sofort wuchs und stark im Geiste wurde und voller Weisheit war und mit dem Alter auch an Gnade bei Gott und den Menschen in solchem Grade zunahm, dass er als zwölfjähriger Knabe am Paschahfest im Tempel schon Gott als seinen Vater bezeichnen konnte (2, 40—52).

Auch in dem der Lukas-Erzählung einverwebten Zug von der priesterlich-königlichen Herkunft des Messias, die auf einen Priesterkönig in der Weise Melchisedek's zielt, lässt sich die Hand des judenchristlichen Logos-Lehrers Justin erkennen, welcher den Melchisedek der alten Erzvätersage ausdrücklich als den Priester der Unbeschnittenen bezeichnet, durch den die an ihn gläubigen Heiden aufgenommen werden sollten. Hat endlich der Lukas-Vorredner seinen aus alttestamentlichen Vorbildern musivisch zusammengesetzten Erzählungen nicht weniger als ein Dutzend Anspielungen auf Jesaias-Aussprüche einverleibt; so ist diess ganz die Weise des in alttestamentlichen Weissagungen, Vorbildern und allegorischen Bezügen auf Christus lebenden und webenden apostolischen Vaters Justin, der insbesondere in seinen Schriften auf weit über hundert Stellen der

Jesaianischen Reden zum Theil doppelt und dreifach Bezug genommen hat.

Nach einer in sündiger Weltlust und Ausschweifung verbrachten Jugendzeit war Justin erst im Mannesalter von seiner Anhänglichkeit an die Genossenschaft des falschen Samariter-Messias Simôn's des Magiers durch einen ehrwürdigen frommen Greis zum wahren Heiland der Welt bekehrt worden; wie sollte ihm dieser christusgläubige Alte nicht bei jenem frommen Symeon (Simôn) vorgeschwebt haben, der mit seinem Harren auf den rechten Tröster Israêls auf besseren Wegen wandelte, als jener samaritische Affe des galiläischen Gottessohnes? Genug also, der schriftgelehrte philosophische Logoslehrer hat an seinem späten Lebensabend als letzter Ueberarbeiter und Herausgeber des Lukas-Evangeliums mit der beigefügten Vorgeschichte im Namen des Kindes Jesus von der erlösungsbedürftigen Welt Besitz ergriffen und den Zusammenhang des Christenthums mit der Vergangenheit des jüdischen Volkes in der Geburtsgeschichte Jesu und seines Vorläufers zu einem weltgeschichtlichen Knoten verknüpft. Er trug das damals zuerst erstarkende Selbstgefühl des jungen Christenthums als ahnungsvolle Weissagung und stille Hoffnung in jene Lebensanfänge hinein. Seine Arbeit war der jüngste und letzte unter den Nachsprossen des evangelischen Schriftthums, und es waren seit dem ersten Hervortreten der dabei zum Grund gelegten Lukas-Urschrift nahezu hundert Jahre verflossen, als der reisende Evangelist im Philosophenmantel, während ein Stoiker auf dem Kaiserthrone sass, sein Christenbekenntniss in der Welthauptstadt mit dem Tode zu besiegeln gewürdigt ward.

IV.

Der Same der Kirche und der Feind im Weinberge des Herrn.

Die vier Windrichtungen des Evangeliums. Die römische Stoa und der Same der Kirche. Der Stachel wider die *fabula de Christo*. Das Kreuz in der Kraft der Krone und die christliche Götterdämmerung.

Der grosse florentinische Dichter des katholischen Glaubens hat die Welt mit ihrer Spiegelung in Hölle, Fegfeuer und Himmel als „göttliche Komödie" bezeichnet, und Einer unser Neueren, der die Schiffe des alten Glaubens als vom Brande des Weltgeistes längst verzehrte hinter sich hatte, schilderte in der Novelle „die göttliche Komödie in Rom" das Lebensschicksal des auf dem Scheiterhaufen der Inquisition gestorbenen Giordano Bruno. Weit genug, um mit der unersetzlichen Würde der Geschichte zu bestehen, ist der Begriff der *divina commedia* nicht erst durch Dante gestempelt und durch Leopold Schefer aufgenommen worden, sondern bereits der Busenjünger des gekreuzigten Galiläers hat ihn für sein hohes Lied vom barmherzigen Samariter ausgeprägt, welcher als Sohn der Hoffnung auf die Gottessohnschaft mit seiner Botschaft an die Welt auf die Bühne tritt,

um als der Heilige Gottes die Taufe zum Tode zu empfangen. Während aber der Busenjünger seinem Meister demüthig das Kreuz getragen hatte, trieb das Aergerniss, das die Welt an einem gekreuzigten Gottessohne nahm, aus dem Kreuzesstamme einen neuen Spross im Paulus-Evangelium hervor, dessen Christus schon nicht mehr, wie der des Busenjüngers, bloss die Züge des Samaritischen Vaters trug, sondern bereits etwas von der judäischen Mutter hatte, die sich mittlerweile vom Pharisäerschüler Saulus auf den Weg zum Glauben hatte führen lassen. Der Gottessohn wurde im Rabbinenmantel auf die Weltbühne geführt, als ein von Gott für das Himmelreich unterwiesener Schriftgelehrter, welcher als rechter Hausvater für die Wegfahrt zur Schädelstätte aus seinem Schatze Altes und Neues hervorholte.

An diesem rabbinischen Gottessohne, dessen Geistesadel in der Kraft Gottes wurzelte, fand die Welt neben dem Logos-Christus des Busenjüngers auf ein halbes Jahrhundert ihr Genüge, bis die neue Siônsstadt, die sich in den Tagen Hadrians aus den Trümmern von Jerusalem erhob, zur Bischofsweihe des Markus mit einer Umgestaltung des Evangeliums überrascht wurde, worin der Held der *divina commedia* statt mehrmaliger Festreisen nach der heiligen Stadt nur einmal und erst zuletzt die verhängnissvolle Reise nach Jerusalem unternimmt, nachdem er sich im galiläischen West- und Ost-Jordanlande als vollendeten Meister im Fache des Wunderthuns bewährt hatte. Diesem umgestalteten Geschichtsgerüste gab der galiläische Redesammler Matthäus durch weiteres Eintragen von Sprüchen und Gleichnissreden aus dem Schatze des rabbinischen Hausvaters die rechte Füllung für judenchristlichen Bedarf, damit der Reichsprediger dem heidenchristlichen Wundermanne das Gleichgewicht hielt. Nachdem darauf überarbeitende Hände das Evangelium des Busenjüngers

wenigstens einigermassen, das Paulus-Evangelium aber vollständig in den durch Markus aufgebrachten neuen Rahmen der evangelischen Geschichte eingezwängt hatten, stellten nachträglich die Vorredner zur Matthäus- und Lukas-Schrift auch die Geburt des jetzt vollständig in judenchristlichem Gewande auftretenden Messias und seines priesterlich-profetischen Vorläufers in das weltgeschichtliche Licht der jüdischen Sabbathlampe. Dem nachwuchernden Aberglauben blieb es dann überlassen, die Auffassung des Geisterkönigs und Zauberers auch durch die Kindheitsgeschichte Jesu ebenso abentheuerlich, als geschmacklos durchzuführen und in den Zauberwald solcher evangelischen Mährchen schliesslich auch noch die Geburt und Jungfräulichkeit der Jesus-Mutter hereinzuziehen.

Während in solchen apokryphischen Dichtungen der Aberglaube des zweiten Jahrhunderts seinen Liebesfrühling feierte, stand in den vier kanonischen Evangelien der Wundermann Christus Jesus, von den Lehrern der Kirche anerkannt, auf der Bühne. Es dauerte nicht lange, so sah der aus Kleinasien nach Lyon gekommene Kirchenvater Irenäus auch schon die höhere Nothwendigkeit ein, warum sich das Eine und ungetheilte Evangelium von Christus, als der rechte Lebenswind für die Menschen, nach den vier Haupt-Winden, die auf Erden blasen, in vier besondere Evangelien hatte theilen müssen.

Die Vollendung jenes abentheuerlichen Zerrbildes von Christus im Geschmacke einer abergläubischen und wundersüchtigen Menge war in die Zeit gefallen, als durch den in Nerôn's Tagen freigelassenen Sklaven Epiktêt, der mit seinem Wahlspruche: „Trage und entsage!“ noch die Regierung Hadrians erlebte, die alte griechische Stoa in der römischen Welt einen Lehrinhalt gefunden hatte, welcher die auffallendsten Berührungspunkte mit demjenigen darbietet, was heutige

aufgeklärte Christen, nach Beseitigung der Wunder und der Gottessohnschaft Jesu, als den geistig-sittlichen Kern der christlichen Reichspredigt anzusehen pflegen. In der Lehre Epiktêt's treten die Gedanken der allgemeinen menschlichen Abhängigkeit und Hülfsbedürftigkeit, der Demuth, der nachsichtsvollen Milde gegen Schuldige und Lasterhafte neben dem Glauben an die waltende Vorsehung eines himmlischen Vaters mit dem Anspruch auf, im Bewusstsein der Gebildeten damaliger Zeit die Religion zu ersetzen. Die Sorge für das Seelenheil des Menschen war die Aufgabe der Philosophie, und der Philosoph selber erscheint als der Arzt, zu welchem nicht die Gesunden, sondern die Kranken kommen. Als Diener und Priester, Bote und Dollmetsch der Gottheit ist der wahre Weltweise zu den Menschen gesandt und mit Scepter und Diadem zum Herrscher über dieselben geschmückt. Wer des Weisen Worte verachtet, widerstrebt der Gottheit; wer dagegen das in ihm waltende Göttliche achtet und sich als einen Theil und Ausfluss der Gottheit, ja als einen Sohn Gottes betrachtet, wird auch das Gefühl seiner sittlichen Würde stets gegenwärtig haben und erfreut sich der Aussicht, dass die von den Banden des Körpers befreite Seele auch wiederum zur Gottheit zurückkehrt. Denn alle Menschen haben in gleicher Weise Gott zum Vater. Alle sind Brüder und Genossen eines grossen und umfassenden Staates, worin sie unter dem gemeinsamen Gesetze der Vernunft stehend Alle zusammen eine grosse Heerde bilden.

Aus den durch seinen Schüler Arrian aufgezeichneten Vorträgen Epiktêts hatte der nachmalige Kaiser Antonin der Philosoph einen guten Theil seiner Bildung und Grundsätze geschöpft. Und wie viel hohle Rednerei und kleinliches Hofmeistern an sich selbst wir in seinen unterm Geräusche des Kriegslagers niedergeschriebenen „Betrachtungen an sich selbst" entdecken mögen, so

athmen dieselben doch durchweg den Geist der sittlichen Anschauungen und Grundsätze Epiktêts. Den Weisen allein hatten längst alle Meister der Stoa wahrhaft frei und einen König genannt, der allein über Andere zu herrschen verstehe, weil er allein die Herrschaft über sich selbst habe. So schien ja damals, als ein stoischer Weiser auf dem Thron der Cäsaren sass (161—180), die Philosophie über die Welt zu herrschen! Aber dieser gekrönte Stoiker Mark Aurel hat die Christianer verfolgt, die doch dem stoischen Weisen wenigstens darin glichen, dass sie gleichfalls ohne Tempel, Altäre und Bilder in der Welt lebten und den Göttern des heidnischen Volksglaubens den Rücken wandten. Aber gerade dadurch waren sie, wie eine geheime Gesellschaft, dem heidnischen Pöbel und seinen Götterpriestern verhasst und sahen sich als gottlose Neuerer angefeindet. Bereits dem Kaiser Hadrian hatten, als er in Athen weilte, der dortige Bischof Quadratus und der christliche Philosoph Aristides ihre uns nicht mehr erhaltenen Rechtfertigungsschriften gegen die wider die Christianer erhobenen Anklagen überreicht. Aber der Pöbel wenigstens fragt nichts nach Gründen, und der Widerstand des Heidenthums gegen die Neuerer wuchs von Jahr zu Jahr, und schon unter der Regierung des ersten Antonin trat ein entscheidender Wendepunkt im Schicksale der Christen des römischen Reiches ein. Wo nur immer Pest und Hunger, Erdbeben, Ueberschwemmungen oder Feuersbrunst wütheten, war der abergläubische Pöbel sofort bereit, den Christianern die Schuld an solchem von den Göttern verhängten öffentlichen Unglück zuzuschieben. Und gerade unter dem zweiten Antonin, den die Welt den Philosophen nannte, nahmen heimliche Angeberei wie öffentliche Bedrückung der Christianer so sehr überhand, dass um das Jahr 167 in Smyrna von den Behörden selbst auf gerichtlichem Wege eine Verfolgung der den Göttern verhassten Sippschaft eingeleitet wurde,

wobei der Bischof Polykarp als Märtyrer starb. Unter der Regierung des Kaisers Septimius Severus kehrten solche Verfolgungen mit solcher Heftigkeit wieder, dass die Jesusgläubigen nun sicher den Antichrist nahe glaubten und sich der Wiederkunft ihres Herrn versahen. Er liess sich gleichwohl nicht wieder sehen, und die Spötter höhnten darüber, wie der Gottessohn bei der blutigen Verfolgung der Seinigen so ruhig zusehen konnte. Die Blinden ahnten natürlich nicht, dass das Blut der Märtyrer der Same der Kirche sei. Unter der Regierung des Kaisers Galerius war sieben Jahre lang die durch den wachsenden Anhang des Nazarêners in der Stimmung der römischen Welt hervorgerufene Aufregung aufs Höchste gestiegen. Das Aergerniss war endlich reif, um zu zerreissen und zu verschwinden, damit das Verständniss beginnen könne.

Der Stoss und Gegenstoss streitender Meinungen, der nun schon länger als ein Jahrhundert sein blutiges Spiel getrieben hatte, vermehrte auch die Reihen von Rechtfertigungsschriften, worin christliche Lehrer die Vertheidigung ihrer Gesellschaft führten. Erst ums Jahr 170 trat auch eine geschlossene Streitschrift gegen die Christen auf den Plan. Sie ging von einem Manne aus, dessen Blüthe in die Zeit der beiden Antonine fiel. Er hatte selbst, wie es scheint, unter Mark Aurel, Verfolgungen der Christianer erlebt und dieses gewaltsame Verfahren ausdrücklich gebilligt. Sie mögen nur in ihrem Versteck aufgesucht, gebunden und zur Hinrichtung geführt, gleich ihrem Meister an's Kreuz geheftet werden, damit die ganze Sippschaft von der Erde verschwinde und keinen Samen hinterlasse! So lautet das Verdict des heidnischen Philosophen. Für Kelsos, so hiess derselbe, war die Neuerung der Christianer wichtig genug, um sie zum Gegenstand seiner allseitigen und sorgfältigen Prüfung zu machen. Obgleich von seinen persönlichen Verhältnissen Nichts weiter bekannt ist,

so gibt er sich doch in seiner Schrift als einen solchen zu erkennen, der sich eine Zeit lang in Syrien aufgehalten hatte und vermuthlich derselbe Kelsos war, an welchen der nordsyrische Redekünstler und Christenspötter Lukian im Jahre 177 eine seiner Schriften richtete. Auch letzterer selbst hat in seinem Gespräche „der Lügenfreund" des Palästinensers gedacht, der ein Meister in der Kunst gewesen sei, durch Zauberformeln die Besessenen von ihren Schreckbildern zu heilen und die Teufeln aus den Menschen ausfahren zu lassen. In einem andern Gespräche Lukians über den „Tod des Peregrinus Proteus", der sich nach einem abentheuerlichen Leben im Jahre 165 zu Olympia dem Flammentode geweiht hatte, wird der „grosse gekreuzigte Redekünstler" erwähnt, welcher die „geheimnissvolle Weisheit" jener Christianer ins Leben gerufen hätte, die mit Haut und Haaren vom Tode aufzustehen und ewig zu leben hofften.

Diesen als Gott verehrten Gekreuzigten hatte auch Kelsos kennen gelernt, und zwar nicht etwa bloss, wie Lukian, vom Hörensagen aus den wundersamen Erzählungen, die unter den Christianern von Mund zu Mund gingen, sondern einestheils aus den kirchlichen Evangelien selbst, anderntheils aus jüdischen Nachrichten, die über Jesus verbreitet waren und die uns heutzutage nur aus trüben jüngern Quellen bekannt sind. Ein ebenso hochgebildeter und kenntnissreicher, als aufgeklärter und urtheilsfähiger Kopf, nahm Kelsos seine Sache mit so gründlichem Ernst in Angriff, dass noch ein halbes Jahrhundert später der Alexandrinische Kirchenlehrer Origenes eine Widerlegung der Schrift des Kelsos veröffentlichte, worin er den Angriffen des Gegners Schritt für Schritt folgte. Und den zahlreichen wörtlichen Auszügen, die der Kirchenvater aus der Schrift des Gegners mittheilt, verdanken wir die Kenntniss ihres Inhaltes. Kelsos hatte zuerst einen Juden als Gegner der Christianer

sein Geschütz verbrauchen lassen, um sodann in eigner Person als Jünger der griechischen Philosophie ebenso scharf und gewandt, als schlagfertig und bitter in seinem Spotte die neue Erscheinung zu bekämpfen. Vermuthlich desshalb meint er, weil ihr Meister seines Handwerks ein Holzarbeiter gewesen, mischen seine Anhänger in ihre Reden überall etwas vom Holz des Lebens ein. Und was mag das doch, so fragt er, für ein eigenthümlicher Saft (Joh. 19, 34) gewesen sein, welcher aus dem an den Pfahl gehefteten Leichnam Jesu angeblich geflossen wäre? Doch wohl nicht etwa jener Saft, wie er aus den Adern seliger Götter fliesst? Das mag uns den Ton vergegenwärtigen, den der Freund und Geistesverwandte Lukians gelegentlich anzuschlagen versteht. Aber solcher Spott war wohlfeil und traf doch auch nur neben der Hauptsache her. Indem der Gegner die Geschichte Jesu zum Gegenstande seines Angriffes macht, erfahren wir, wie sich die evangelische *divina commedia* im Kopf eines nüchternen philosophischen Mannes spiegelte, der mit dem evangelischen Schriftwesen selbst vertraut war. Auch das Logos-Evangelium kannte derselbe, aber im letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts natürlich nicht mehr die noch wunderlose schlichte Grundschrift des Busenjüngers, sondern nur das durch die Hände des judenchristlichen Ueberarbeiters bereits zu seiner heutigen Gestalt ausstaffirte Machwerk. Aber merkwürdig genug ist es gerade die Auffassung des Gottessohnes als Logos oder göttliches Schöpferwort, womit sich der vorzugsweise platonisch gebildete Gegner noch am ersten hätte befreunden mögen. Auch gibt er offenbar im Hinblick auf das Logos-Evangelium seiner Streitschrift den Titel: „Wahrer oder wahrhaftiger Logos," augenscheinlich mit eben demselben in unserer Sprache unausdrückbaren Doppelsinne, der dem griechischen Worte „Logos" anhaftet, indem damit zugleich Gedanke und Wort, Vernunft und Rede bezeichnet wurde.

Der Gegner kennt bereits den ganzen Wust von Sagen und Dichtungen, die sich auf die evangelische Vorgeschichte beziehen, und hat natürlich, da er ohne Ahnung des Herganges dieser evangelischen Bildungen und darum auch ausser Stand ist, Ursprüngliches von später Hinzugekommenem auszuscheiden, keine besonders günstige Meinung von Schriftstellern, die der Welt dergleichen Erzählungen vorsetzen mochten. Ich weiss Alles, sagt er, aus euern eignen Büchern, und wir bedürfen keines weitern Zeugnisses. Ihr würgt euch selbst mit eurem eignen Schwert. Die Zöllner und Schiffer, die ihr Apostel nennt und als vom göttlichen Geist beseelte Zeugen und Verkündiger der Wahrheit geehrt wissen wollet, sind für nichts anders zu achten, als Betrüger, die nicht einmal geschickt genug waren, ihren Erdichtungen einen Schein von Wahrheit zu leihen. Und wie Trunkene legen sie Hand an sich selber, indem sie die erste beste Stelle ihres Evangeliums drei- und viermal endlos verändern und fälschen, um den Vorwürfen, die man gegen ihren Meister und dessen Sache erhebt, besser die Spitze bieten zu können. Denn lediglich für den Zweck haben sie geschrieben, um die Ehre ihres Meisters gegen dessen Verkläger zu retten!

Was für verwegene Menschen, fährt Kelsos fort, müssen es aber gewesen sein, welche die Abkunft Jesu vom Stammvater des Menschengeschlechtes und von den Königen der Judäer herleiten wollten, da doch die Frau oder Verlobte jenes Zimmermanns es allererst gewusst haben würde, wenn sie von so hoher Herkunft gewesen wäre! Wenn ferner vorgegeben wird, aus Veranlassung eines Sternes, der sich bei der Geburt Jesu am Himmel hätte sehen lassen, seien Chaldäer aus der Ferne herbeigekommen, um jenen schon in seiner Kindheit als Gott anzubeten; wozu war es dann nöthig, dass derselbe als Kind nach Aegypten gebracht wurde? Um von Herodes

nicht getödtet zu werden? Aber für einen Gott will sich's doch schlecht geziemen, den Tod zu fürchten! Und wenn ein Engel vom Himmel kam, um ihn und die Seinigen fliehen zu heissen, warum konnte denn Gott seinen Sohn nicht zu Hause schützen und behüten? Ist aber Herodes besorgt gewesen, dass ihn der neugeborne König der Juden vom Throne stossen würde, wenn er die nöthigen Jahre erreicht hätte, warum regierte er denn nicht, da er erwachsen war?

Das Alles ist für Kelsos leerer Tand, und es war von ihm nicht zu erwarten, dass er nach einem tiefern Sinne gefahndet hätte, der in diesen heiligen Dichtungen verborgen sein könnte. Er weis ja besser, wie es um Jesus stand. Der Mann, heisst es weiter, der sich fälschlich für den Sohn einer Jungfrau ausgab, war in einem schlechten jüdischen Flecken geboren, und seine Mutter war ein armes Weib vom Lande, die des Ehebruches mit einem Soldaten Panthêra überwiesen und desshalb von ihrem Mann oder Verlobten, einem Zimmermanne, fortgeschickt wurde, darauf in Schande und Elend umherzog und heimlich mit Jesus niederkam. Dieser selbst musste sich später in Aegypten als Knecht verdingen, und nachdem er dort einige der von den Aegyptern hochgehaltenen Künsten erlernt hatte, begab er sich, in sein Vaterland zurückgekehrt, um dieser Wunder willen für einen Gott aus und liess sich durch seinen unruhigen Geist zu Neuerungen verleiten. Wie lächerlich ist es aber vorzugeben, dass ein Gespenst in Gestalt einer Taube aus der Luft auf ihn herabgekommen sei, während er von Jôannes getauft wurde! Wer hat denn ausser ihm und jenem Andern die Stimme gehört, wodurch ihn Gott für seinen lieben Sohn erklärt hätte? Hat er in der Welt unbekannt bleiben wollen, warum rief ihn eine Stimme vom Himmel öffentlich als den Sohn Gottes aus? Hat er sich aber offenbar und bekannt machen wollen, warum liess er es denn geschehen,

dass er zur Strafe gezogen und getödtet wurde? Klein von Person, wie die Rede geht, hässlich von Gestalt und niedrigen Ansehens läuft der Sohn Gottes bettelnd von einem Orte zum andern in der Welt umher, muss sich aus Furcht und Angst verstecken und in Kummer und Noth verderben! Wie ist es aber möglich, einen Solchen für einen Gott zu halten, der Alles, was man an seinen Thaten bewundert, durch Zauberei bewirkte? Und gesetzt auch, dass sich Alles, was seine Jünger von Krankheiten, die Jesus geheilt, von wenig Broten, womit er eine grosse Volksmenge gespeist, und von Todten, die er erweckt hätte, zu erzählen wissen, wirklich so verhielte; ist es nicht kläglich, um ebenderselben Dinge willen, die auch Andere thun konnten, jenen für einen Gott, die Andern für Betrüger und Gaukler zu halten? Indem aber Jesus sogar eines gewissen Satan gedenkt, der in solchen Wunderdingen ein grosser Meister gewesen sei, legt er wider sich selber Zeugniss ab und gesteht offenbar ein, dass dergleichen Thaten keine unfehlbaren Zeichen einer göttlichen Kraft seien!

Aber auch mit seinen Jüngern, meint Kelsos, hatte Jesus kein besonderes Glück. Nachdem er zehn oder eilf übelberüchtigte Menschen, Zöllner und Schiffer an sich gezogen hatte, vermochte er gleichwohl zeitlebens so wenig ihr Herz zu gewinnen, als sie sahen, dass er am Leben gestraft wurde. Ist es nicht unerhört, dass Jemand einen Andern, mit dem er an Einem Tische gespeist hat, ins Unglück zu stürzen sucht, wie hier geschieht? Hätte er dagegen wirklich den Einen unter diesen Jüngern, der ihn verleugnete, und den andern, der ihn verrieth, vorher bezeichnet; wie kam es denn, dass sie ihn nicht als einen Gott fürchteten? So aber verleugneten und verriethen sie ihn, ohne dessen zu achten, wofür er sich ausgab! Dass er aber selber zu schwach gewesen sei, um die Menschen zu überzeugen, beweist er augenscheinlich damit, dass er allezeit fertig

war zu fluchen und zu drohen und sein „Wehe euch!" oder: „Ich sage euch!" stets im Munde führte. Es ist also klar, folgert Kelsos, dass sich seine Anhänger auf Nichts zu stützen wussten, wodurch Jesus seine Gottheit bewiesen hätte, und als sie nun sahen, dass nicht verhehlt werden konnte, was vor aller Welt Augen vor sich gegangen war, so halfen sie sich damit, dass sie sagten, er habe Alles vorhergewusst! Welcher Gott aber, ja überhaupt welcher verständige Mensch, der vorhergesehen hätte, dass es ihm so übel ergehen solle, würde sich mit Absicht ins Unglück gestürzt und nicht vielmehr alle Kräfte angewandt haben, demselben womöglich zu entgehen? War es aber etwa sein eigner Wille, aus Gehorsam gegen den himmlischen Vater zu leiden, wie konnte ihn dann das ihm Widerfahrene schmerzlich berühren? Warum weint und jammert er also und bittet Gott, dass die Schrecken des Todes vorübergehen möchten?

Welcher Gott aber, fährt Kelsos fort, wenn er ja zu den Menschen herabkam, hätte dann keinen Glauben bei denselben finden mögen, zumal wenn er sich denen offenbarte, die bereits auf seine Ankunft hofften? Denn freilich verkündeten Profeten den Juden, dass einst in Jerusalem ein Richter der Frommen und Bestrafer der Gottlosen erscheinen solle, der zugleich als gewaltiger Herrscher über alle Völker und Heere käme. Warum soll nun aber gerade dieser Eine vor tausend Andern, die gleichfalls nach der Zeit jener Weissagungen lebten, derjenige sein, auf welchen dieselben zielen, während unzählige Andere ebendasselbe von sich behaupten? Alle dergleichen hochklingende Weissagungen sind aber so dunkel, dass kein Verständiger etwas Vernünftiges herausbringen kann und ebendarum jeder Träumer und Betrüger sie beliebig auf alles Mögliche beziehen mag.

Oder wie wäre es möglich, dass ein zu den Menschen herabkommender Gott von Solchen, die ihn längst

erwarteten, verkannt, beschimpft und beleidigt worden wäre? Wodurch sind denn seine Anhänger bewogen worden, ihn für den Sohn Gottes zu halten, wenn er doch nichts von dem geleistet hat, was er versprochen hatte? Warum hat er denn nicht wenigstens zuletzt durch ein klares Zeichen seine Gottheit sehen lassen und die ihm zugefügte Schmach von sich abgewälzt, sich an seinen und seines Vaters Beleidigern gerächt? Etwa darum, weil er zu dem Endzwecke gelitten hätte, damit der Urheber aller Sünde und Bosheit, der Satan, aus der Welt vertilgt würde? Aber haben denn nicht viele Andere ebenso wie Er, und noch dazu mit viel weniger Schmach und Unehre gelitten? Und Gott selber, der ihn mit seiner angeblichen Botschaft herabgesandt hätte, hat nichts danach gefragt, dass man seinen Gesandten so grausam marterte? Haben doch diejenigen, die ihn am Leben straften, weder dazumal noch späterhin diese Missethat büssen müssen, und was hat sich denn seitdem Neues zugetragen, woraus man entnehmen könnte, dass er kein Betrüger, sondern wirklich der Gottessohn gewesen sei?

Endlich dringt Kelsos auf den Kern der Sache. Wozu soll denn Gott zu den Erdenbewohnern herabgestiegen sein? Hat ihm etwa dadurch etwas gefehlt, dass er von den Menschen nicht gekannt war? Und wollte er etwa die Probe machen, wer an ihn glaube oder nicht? Oder wollte er erfahren, wie es unter den Menschen hergehe? Aber wusste denn Gott nicht Alles längst? Und wenn er Alles wusste, was unter den Menschen vorgeht, warum hat er sich nicht längst bemüht, ihre Fehler zu verbessern? Wie? Es wäre ihm erst nach so vielen tausend Jahren eingefallen, das Leben der Menschen gerecht und tugendhaft zu machen und er hätte vorher daran gar nicht gedacht?

Wollte jedoch, hiervon abgesehen, Gott endlich wirklich zu den Menschen herabkommen, so konnte diess

doch schlechterdings nicht geschehen, ohne dass eine Veränderung mit ihm vorging. Wie mag aber eine solche dem Unveränderlichen zustehen? Entweder verwandelt sich Gott wirklich in einen sterblichen Leib, was nicht möglich ist; denn der Leib eines Gottes kann nicht so beschaffen und gegliedert sein, noch auf solche Art ernährt und erhalten werden, wie der unsrige. Oder er verwandelt sich zwar nicht wirklich, sondern macht es nur diejenigen glauben, die ihn in einem sterblichen Leibe sehen; so täuscht und betrügt er sie! Wenn aber Gott etwa aus sich selbst den Geist wollte ausgehen lassen, wozu brauchte er denselben in den Mutterschooss eines Weibes zu hauchen? Verstand er doch Menschen zu bilden, so hätte er ja diesen Geist mit einem menschenähnlichen Leibe umkleiden können, anstatt seinen reinen Geist in einen so unsaubern Ort zu senden! Oder war etwa Jesu Mutter schön und hätte sie Gott, obwohl er seiner Natur nach von keiner menschlichen Gestalt entzündet werden kann, ihrer Schönheit wegen seiner Beiwohnung gewürdigt? Wie mochte er dann aber zugeben, dass sie verstossen wurde? Wäre andrerseits der mit einem sonstigen menschenähnlichen Leibe verbundene Geist Gottes auf die Erde herabgekommen, damit ihn die Welt kennen lerne, dann hätte ein solcher Gottessohn nicht einmal unsterblich sein können, da er ja im Tode diesen Geist Gottes wieder aushauchen musste und keinenfalls mit dem Leibe als Gottessohn auferstehen konnte. Würde nun wohl Jesus nach Ablegung dieses Leibes Gott sein, was wäre er dann Besseres, als Asklêpios oder Dionysos oder Hêraklês, welche laut der Göttersage nach ihrem Tod in die Gesellschaft der Unsterblichen erhoben wurden! Gesetzt aber auch, Gott hätte sich wirklich aus langem Schlaf ermuntert und den Entschluss gefasst, das menschliche Geschlecht zu erlösen, warum sollte er dann jenen Geist bloss in einen einzigen Winkel der Welt herab-

gesandt haben? Wäre es nicht besser gewesen, wenn er denselben in viele Leiber zugleich eingeblasen und so durch die ganze Welt vertheilt hätte, statt ihn bloss unter die Juden herabzusenden? Oder wenn denn etwa alle diejenigen, welche die Vorsehung geboren werden lässt, zumal Kinder Gottes sind, worin hätte der Eine vor den Andern etwas voraus? Und sei's auch, Jesus hielt sich für einen ausserordentlichen Boten Gottes, wann ist jemals ein solcher in einen Winkel gekrochen, anstatt die Befehle auszurichten, die ihm aufgetragen waren? Ist er dazu in die Welt gesandt worden, dass er sich verstecken sollte, dass er von einem Orte zum andern floh und doch zuletzt ergriffen und von seinen eignen Jüngern verrathen und verlassen wurde? Doch wozu das Alles? schliesst Kelsos seine Erörterung, weder Gott noch ein Gottessohn ist jemals herabkommen, noch wird er jemals auf Erden erscheinen! Nur überspannte Menschen und Betrüger können sich für einen vom Himmel herabgekommenen Gottessohn ausgeben. Sollte freilich dieser das Wort oder der Gedanke Gottes sein, der leibhaftig erschienen wäre; so gilt das reine und heilige Wort Gottes auch uns, sagt Kelsos, während jene in ihrem Jesus weder einen Gott, noch einen Geist, noch jenes reine und heilige Wort Gottes, sondern einen gefangenen, gegeisselten, hingerichteten Menschen anbeten, was elender ist, als alle Götzenbilder und Gespenster.

Ein mit seinem Leibe auferstandenen Gottessohn! Wohlan, wir wollen glauben, Jesus habe wirklich vorhergesagt, er werde nach seinem Tode wieder auferstehen! Es ist aber sehr die Frage, ob jemals ein wirklich Gestorbener in seinem eignen Leibe wieder auferstanden ist. Oder seid ihr etwa der Meinung, dass dergleichen Erzählungen Anderer blosse Fabeln, eure Tragödie dagegen allein so schön und glaubwürdig erfunden sei? Sein Ruf beim Verscheiden am Pfahle,

das Erdbeben und die Sonnenfinsterniss, und wie derjenige, welcher lebend sich nicht half, sondern sterben musste, gleichwohl auferstand und die Male seiner Hinrichtung zeigte, die durchbohrten Hände? Wer hat das gesehen? Ein wahnwitziges Weib und noch ein Anderer von dieser Gauklerbande. Alle waren Zeugen seiner Bestrafung, und nur ein Einziger seiner Auferstehung. Denn damit dass ihr sagt, Jesu sei nach seinem Tode erschienen, meint ihr doch nur einen Schatten. Betrüger und Augenblender speisen euch mit Träumen und falschen Gesichten ab. Warum sollte er sich denn aber nur jenem Einen gezeigt haben? Hätte der Auferstandene jetzt endlich seine göttliche Macht der Welt offenbaren wollen, so müsste er seinen Feinden, seinen Richtern, die ihn zum Tode verurtheilt hatten, und allen Menschen ohne Unterschied erscheinen; denn wenn er Gott war, so hatte er von Menschen Nichts mehr zu fürchten, nachdem er den Tod einmal erduldet hatte. Aber es ist klar, nur die Jünger sind es gewesen, welche nach seinem Tode die Lüge in der Welt verbreiteten, dass ihr Meister vom Tode auferstanden sei!

Man sieht, es fehlte dem Manne, der so über die evangelische Geschichte sich auslassen konnte, der sechste Sinn, den die Christianer besassen. Das Kelsos-Evangelium war die Kritik des Lebens Jesu, wie sie einem aufgeklärten philosophischen Kopf aus dem zweiten Jahrhundert der römischen Kaiserzeit überhaupt möglich war, einem Manne, der von der „geheimnissvollen Weisheit" der Christianer so wenig verstand, wie sein Freund Lukian. Man hätte Angesichts dieser Kelsos-Kritik des Evangeliums von Christus leicht sagen können, wenn ein Affe in den Spiegel des göttlichen Wortes blicke, könne kein Apostel herausschauen. Aber man würde damit doch nur in's Blaue treffen. Freilich ist das Bild, das sich Kelsos vom Gekreuzigten macht, weit entfernt von jenem Bilde, welches eine alte Sage unterm Schweisstuche der

Veronika, d. h. als *vera eikôn* (wahres Bild) des Erlösers unterm Schleier des Evangeliums verborgen wusste. Das Christusbild des Kelsos hat eben so wenig Aehnlichkeit mit dem angeblich durch den heiligen Lukas gemalten, wie mit dem durch Nikodêmos aus Cedernholz geschnitzten Bilde Jesu, wovon die Kirchenväter wissen wollen. Kelsos kann sich einen Mann, der für einen Gottessohn gelten will, nicht anders als einen überspannten Menschen und Betrüger vorstellen. Beides fällt hier ohne weiteres zusammen. Aber das Bild eines Betrügers, als welcher Jesus in den Augen des Gegners durchweg erscheint, entspricht nicht der geschichtlichen Gestalt des Helden der Evangelien, und darum war die Kritik des Kelsos weit entfernt, der Welt das Räthsel des Mannes zu lösen, welcher mit der Rolle eines Gottessohnes siegreich durchdrang. Wie hätte der Gegner Angesichts der buntscheckigen evangelischen Ueberlieferung des zweiten Jahrhunderts eine Ahnung davon haben mögen, dass der galiläische Anwart der Gottessohnschaft eben nur der Getäuschte seiner eignen Einbildungskraft war, der ohne Arg einen reinen Traum im Wachen träumte?

Einer Bestreitung der Möglichkeit und Denkbarkeit solcher Gottessohnschaft, worin der Antoninische Christengegner seine Meisterschaft als gelehrter Klopffechter beweist, bedarf es selbstverständlich im Jahrhundert einer auf breitester Grundlage der Naturkenntniss erblühten Weltanschauung nicht mehr, durch welche allem Einbildungsdenken das Schwungbrett unter den Füssen weggezogen ist, worauf sich sonst die Geister in Schlummer und im Schlummer in Träume wiegten. Dagegen für den ächten Christusgläubigen, dem die Erde als das Bethlehem des Weltalls und die Natur als die Magd Jahweh's gilt, ist die Bekämpfung, welche Kelsos der Gottessohnschaft Jesu angedeihen lässt, gerade der Punkt, wo der verschmitzte Gegner die Sache

der Christianer im Mittelpunkte trifft. Der Scharfsinn des Kelsos verfolgt das gläubige Einbildungsdenken, das sich den Welterlösungsplan wie ein Netz webt, durch alle Hinterthüren und Schlupfwinkel der heiligen Kreuzspinne. Er deckt unbarmherzig die Schäden des Gerüstes auf, das zur Bühne für die *divina commedia* des Gottessohnes errichtet worden war. Denn der Gegner fand richtig heraus, was unsere neumodisch aufgeklärten Halb- und Namen-Christen gern verdecken möchten, wo der eigentliche Schwerpunkt der wirklichen Geschichte Jesu lag. Und hier ist darum auch der Punkt, wo für den neuweltlichen Aberglauben der Stachel des Kelsos noch der Wurm bleibt, der nicht stirbt, und das Feuer, das nicht verlöscht.

Wie es trotzdem kam, dass ein so scharfer Gegner nicht mit Erfolg wider den Stachel dessen löcken konnte, den er verfolgte? Auch Kelsos findet es wunderlich genug, dass der Gekreuzigte bei seinen Lebzeiten fast Niemanden recht habe überzeugen können und dass gleichwohl nach seinem Tode so Viele in aller Welt seine Jünger würden. Es ist klar, was dem Christenthum Eingang in der römischen Welt verschaffte, war nicht seine Sittenlehre, die bei Epiktêt und Marc Aurel mindestens eben so rein, im Rahmen eines Glaubens an den himmlischen Vater aller Menschen, der gebildeten Welt vor Augen stand. Den weltgeschichtlichen Erfolg, welcher der geläuterten Lehre der Stoa versagt blieb, gewann die Lehre der Christianer gerade durch das, was sie in den Augen der Weisen und Nüchternen jener Zeit als eine „verkehrte und maaslose Schwärmerei", wie der jüngere Plinius sagt, verdächtig machte. Kelsos selbst weist darauf hin, dass die Christianer ihren Glauben ebensowohl auf die Furcht gründeten, welche durch Schreckbilder künftiger Strafen in den Gemüthern erweckt würden, als auf die trüglichen Hoffnungen, womit man die Menschen ködere und sie zur Verachtung

wichtigerer Lebensinteressen mittelst der Verheissung berede, dass ihnen in einem künftigen Leben weit grössere Schätze zufallen würden, als sie weggeworfen hätten.

Aber Kelsos unterschätzte die weltherrschende Macht, welche Aberglaube und Schwärmerei stets auf die Gemüther der Menge ausüben. Sie bedarf eines Wahrzeichens, eines sichtbaren und zugleich überschwänglichen Gegenstandes der Anbetung. Ein solcher Gegenstand, welcher der Einbildungskraft freien Spielraum liess, war das Bild des am Kreuz hängenden Gottessohnes, das Bild eines Menschen zugleich, dem soeben der warme Zauber des Lebens von den Dulderzügen weicht. „Vor dem Gotte, der sich in menschlicher Gestalt verkörperte, unter Menschen wandelte, an ihren Schwächen Theil nahm, an ihrer Brust ruhte, über ihren Gräbern weinte, in der Krippe schlief, am Kreuze blutete, vor diesem Gotte erniedrigten sich die Vorurtheile der Synagoge, die Zweifel der Akademie, der Stolz der Stoa, die *fasces* des Lictors und die Schwerter von dreissig Legionen in den Staub!“ Das begriff Kelsos nicht. Aber noch anderthalb weitere Jahrhunderte, seit Kelsos geschrieben hatte, reichten aus, um zumal seitdem sich im Staate mit dem Bekenntnisse Christi Vortheile verbanden, die Menge immer eifriger aus den sich entleerenden heidnischen Göttertempeln zu den Altartischen des verheissungsreichen gekreuzigten Gottes strömen zu lassen. Das Kreuz, das dem Kaiser Konstantin blutig als Siegeszeichen leuchtete, wurde als abgekürzte Geschichte des denkwürdigen Nazôräers nunmehr das Panier, welches

„der Knechtsgestalt enthoben,
„Sich in Kraft der Throne zeigt!“

Und der sterbende Julian musste mit widerstrebender Seele den Sieg des Galiläers eingestehen.

Für den Austrag der alten Frage „was dünket euch um Christus?“ war fester Grund und Boden zu gewinnen.

Zugleich aber war das Golgatha des Gekreuzigten, das durch ein sonderbares Taschenspiel der Weltgeschichte auf den Felsen von Jerusalem verpflanzt worden ist, auf den galiläischen Bergen wiederzufinden, wo der denkwürdige Mann seine Jugend verspielt hatte. Der geschichtliche Weg des Nazôräers war von dem Gestrüpp zu befreien, worin derselbe durch die nachgebornen Evangelien der Kirche künstlich versteckt worden ist. Das Evangelium des Busenjüngers war aus den Händen der Uebereifrigen zu retten, die am Gottessohne unvermerkt und ohne Brief und Vollmacht das Scharfrichteramt üben zu können meinten. Sie mögen nur fernerhin das leibhaftige Wort, das einst die Welt bezaubert und umgewandelt hat, in seinem geschichtlichen Rechte stehen lassen, ohne Dank dafür zu haben Denn auch der Lohn für die Rettung des Kleinods fährt dahin.

Nicht so glücklich bei unserm kritischen Gange, wie einst der Mann, der seines Vaters Eselin suchend eine Krone fand, mussten wir uns mit dem bescheidenern Gewinne begnügen, auf dem Wege nach Golgatha auch zur Eiche Thabôr als dem Wunderbaume gelangt zu sein, bei dessen Wurzel im rauhen Steinbruche der evangelischen Geschichtstrümmer die vom ersten bis zum letzten Adam stets gleiche und nie versiegende Zauber-Quelle sprudelt, aus welcher der galiläische Anwart der Gottessohnschaft seine weltgeschichtliche Rolle schöpfte. Ueberm Strome der weltgeschichtlichen Fluth hatten die Zauberlehrlinge das Wort vergessen,

„Ach! das Wort, worauf am Ende
„Er wird das, was Er gewesen!

In ihrem Uebermuthe, die Geflechte des evangelischen Glaubens zu zerreissen, hatte die Kritik unseres Zeitalters vergessen, dass um die Macht des Zauberstabes, der die Welt seit 1800 Jahren gängelt, unwirksam zu machen, der Stab nur einfach umzukehren und das Zauberwort kurzer Hand rückwärts zu lesen war. Durch rückschauendes Wiederaufrollen der bei der Maske des Gottessohnes liegenden Rolle wird das Räthsel gelöst und der Schleier gehoben.

Als begriffene Geschichte erscheint uns aber das durch einen Traum im Wachen bewirkte Trauerspiel vom Gottessohn auf Erden als ein Divina commedia, die das Gegentheil der Dante'schen ist. An der Stelle von Dante's Hölle tritt uns, als eine Geschichte ohne Zeugen, die dunkle Unterwelt des tageshellen Geisteslebens flüchtig entgegen, aus welcher das verhängnissvolle Traumbild heraufgeboren wurde. Den Platz des Fegefeuers nimmt das begeisterte Weltbeglückungsstreben ein, welches sich im Ringkampfe mit den bestehenden Mächten des Lebens abwickelt, um schliesslich in ein rührendes Dulderschicksal umzuschlagen, welches uns zu den Pforten eines Paradieses führt, bei deren Gipfel sich — gerade umgekehrt wie bei Dante — die Inschrift zeigt: „Ihr, die ihr eingeht, lasst hier jedes Hoffen!" Denn mit seinem Verständnisse zerrinnt auch das Traumbild.

In seiner Erklärung aus den in sich haltlosen Bedingungen seines Entstehens trägt es zugleich sein Gericht, welchem durch keinen Wechsel auf Sicht in blauer Ferne die Hoffnung auf ein leeres Jenseits allbarmherzigt angehängt werden mag. Die hochgebühnte Geschichte vom irdischen Traume des Gottessohnes bewegt sich in schiefer Richtung auf der Ebene der thatsächlichen Wirklichkeit. Nur in den auf und absteigenden Knoten ihres zwischen dem galiläischen Norden und

der Siônsstadt in Süden kreisenden Bahnzuges streift sie bei der festgegründeten Wirklichkeit flüchtig an, während sie sich dazwischen nur in widerstandslosen blauen Raume bewegt, der Alles trägt, was die Einbildungskraft in denselben hinaussetzen mag und der darum auch für das Gewebe der Divina commedia Platz hat.

Die Geschichte Jesu liegt hinter uns, die wirkliche mitsammt der eingebildeten. Vor dem geschichtlich hellen Hintergrunde, den wir aus der Grundschrift des Busenjüngers gewonnen haben, verbleichen alle jüngern Gebilde der evangelischen Sage als verworrene Träume christusgläubiger Gemüther ebenso, wie heute das Angstgrollen des Aufklärers vor dem Ohnmachtszeugnisse verstummt, wozu sich die Glaubensarmuth unsers Jahrhunderts gedrängt sieht, dass ihr Gott in einer ernüchterten Welt keine Wunder mehr vollbringt für die Elenden, die ihn rufen. Vor fünfzig Jahren gedachte der Prediger Schleiermacher jener vom Unglauben ausgesonnenen und vom Kleinglauben aufgenommenen Sage, dass die Zeit kommen werde und vielleicht schon da sei, wo auch über diesen Jesus von Nazareth ergehen werde, was recht sei, und wo seine Stunde schlagen müsse, vergessen zu werden. An die Söhne unserer Zeit tritt von Neuem die Frage heran, ob sie der begriffenen Geschichte des Nazôräers gegenüber noch ferner gemeint sind, in dem Galiläer vom Jahre 37 die Gesitessonne zu sehen, nach der man noch jetzt die Uhr der Menschengeschichte und Menschengeschicke stellt; oder ob wir bei der Schädelstätte eines weltgeschichtlichen Wahnes angelangt, zugleich den Morgenstern desjenigen Tages begrüssen dürfen, dessen Mittag dann wenigstens nicht mehr blutig leuchten wird, wenn die von ihrem Traum Erwachenden sich die Augen reiben und gewahr werden, dass die

erhöhte alte Schlange der Weisheit nur eine welke Oberhaut mit dem Bekenntniss unseres Dichters abstreift:

„Auch Götter werden alt und müssen sterben,
„Wenn sie nicht länger ew'gen Werden passen.
„In ihre Rechte treten junge Erben,
„Als Führer jugendlich entflammter Massen,
„Und über Götterleichen, Völkersplitter
„Braust ewig hin der Menschheit Lenzgewitter!"

Drittes Buch.

Inhalt.

Drittes Buch:

Die Ermittelung zweier evangelischer Grundschriften aus dem Zeitalter der Apostel.

I. Das „Leben Jesu" und die Evangelienfrage.

Seite 1—36.

II. Der kritische Justizmord am vierten Evangelium.

Seite 37—236.

—

III. Das Paulinische Evangelium und der Markiôntext des Lukas. (Seite 237—383).

Drittes Buch.

Die

Ermittelung zweier evangelischer Grundschriften

aus dem

Zeitalter der Apostel.

I.

Das Leben Jesu und die Evangelienfrage.

Die Evangelienkritik steht noch heute in der Hauptsache auf demselben Boden, den der Herausgeber der Wolfenbüttler Fragmente in seiner „neuen Hypothese über die Evangelisten" seit 1774 eingenommen hatte. [1]) Nur wenige Jahre vorm Erscheinen jener Brandfackel, die dieser kritische „Liebhaber der Theologie" in deren Heerlager geschleudert hatte, war von J. J. Hess in Zürich aus den vier kirchlichen Evangelien ein „Leben Jesu" aufgebaut worden, welches der neumodischen Aufklärung des Jahrhunderts die Wagschale halten sollte. [2]) Der abentheuerliche Scheintods-Roman, der auf Herder's Anregung von Venturini aufgestellt und von Paulus als annehmbar bezeugt worden war[3]),

---

[1]) (H. G. Reimarus) Fragmente des Wolfenbüttler Ungenannten, herausgegeben durch Lessing, 1774 ff. (Lessing's) Neue Hypothese über die Evangelisten als bloss menschliche Schriftsteller betrachtet (1784), in dessen sämmtlichen Schriften, 1825, VI. S. 225 ff.

[2]) (J. J. Hess) Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu. 1768. Derselbe, Lebensgeschichte Jesu, 1823, 3 Bde.

[3]) (Venturini) Natürliche Geschichte des grossen Profeten von Nazareth, 1800 ff., 3 Bde. Paulus, Evangeliencommentar, seit 1800. Dessen Leben Jesu, als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristenthums, 1828, 2 Bde.

hat sich bis in unsere Tage, doppelt und dreifach von müssigen Köpfen oder Schwindlern wieder aufgewärmt, des Beifalls Solcher zu erfreuen gehabt, die sich im Sinne nüchterner Verstandes-Aufklärung ihr Christenthum nach Bedürfniss und Belieben zurecht legen zu dürfen meinten. Dagegen glaubte Carl Hase[1]) die „neue Wissenschaft" vom Leben Jesu dadurch auf feste Füsse zu stellen, dass er die kirchengläubige Anschauung von Jesus mit allen zweideutigen Halbheiten eines Standpunktes, der zugleich der neuweltlichen Bildung gerecht werden möchte, in einen leidlich geordneten Zusammenhang brachte. Einige Jahre wiegte sich die theologische Welt, durch keine Lessing'sche Julirevolution gestört, in faulem Frieden, bis der böse Feind im Weinberg des Herrn seine neuweltliche Erndte begann.

Sagenhafte Bestandtheile und religiöse Dichtungen hatte man seit Reimarus und Lessing in kritischen Kreisen wenigstens am Lebensanfang und -Ausgang Jesu längst anerkannt. Wunderhafte Ausschmückungen waren in den evangelischen Berichten über Jesu öffentliche Wirksamkeit längst zugestanden worden. Neu dagegen und unerhört waren die von Strauss[2]) gemachten Anstalten, den Gesammtinhalt der evangelischen Ueberlieferung unter den sogenannten mythischen Gesichtspunkt zu stellen. Um jede Silbe, die sie geschrieben hatten, wurden vom gründlichen Schwaben die vier Evangelisten auf die Folter gespannt und auf das durch vergleichende Uebersicht ihrer Berichte gewonnene Ergebniss hin an die Theologie die Forderung begründet, dass fernerhin jeder wissenschaftliche Versuch aufgegeben werden solle, den Erzählungsstoff der Evangelien zu

---

[1]) Hase, das Leben Jesu. Lehrbuch, zunächst für akademische Vorlesungen, 1829. (5. Aufl.)

[2]) D. Fr. Strauss, das Leben Jesu kritisch bearbeitet, 1835. (4. Aufl. 1840.)

einer einheitlich zusammenstimmenden (synoptischen oder harmonistischen) Gesammtdarstellung in einander zu schieben. Man sollte endlich die Unmöglichkeit einsehen, sich von der Persönlichkeit und Geschichte Jesu musivisch ein Bild zusammenzusetzen, wobei die Frage nur gewesen wäre, wie die einzelnen Steinchen zu ordnen, die Berichte des Einen in die der Andern einzureihen, insbesondere der Vierte mit den drei ersten Evangelisten auszugleichen sei. Denn freilich vertheilen sich die wichtigsten und am Tiefsten greifenden Verschiedenheiten unter den Evangelien nach oberflächlicher Ansicht so, dass auf der einen Seite die mit einander auf gleicher Grundlage stehenden drei ersten (die Synoptiker), auf der anderen Seite dagegen der Vierte mit seinem abweichenden Geschichtsgerüste für sich allein stand. Aber die vergleichende Prüfung der evangelischen Erzählungsgruppen, wie sie der neue Reimarus vorgenommen hatte, liess einfach die Frage bei Seite liegen, ob denn die abweichenden Berichte wirklich gleichzeitig neben einander und nicht vielmehr zu verschiedenen Zeiten nach einander entstanden seien. Es konnte fernerhin nicht mehr darauf ankommen, Schritt für Schritt die Widersprüche und Verschiedenheiten zu Buch zu bringen, worein die Vier unter einander befangen waren; sondern es ergab sich die ungleich heikligere und schwierigere Aufgabe, über das Verhältniss des vierten Evangeliums zu den drei ersten zu einem klaren und festen Ergebnisse zu gelangen, zugleich aber sichere Anhaltspunkte über das Alter und die Entstehungszeit jeder einzelnen Evangelienschrift zu gewinnen.

Während sich in den nächsten Jahren nach dem Erscheinen des mythisch-kritischen Fönix die Streitkräfte der Kirche aus allen Heerlagern sammelten, um ihre Pfeile hageldicht wider den falschen Vogel auszusenden,

traten Weisse und Wilke[1]) gleichzeitig mit der Forderung hervor, dass in unserer kürzesten, nach Markus benannten Evangelienschrift der „Urevangelist" anzuerkennen sei, aus welchem Lukas und Matthäus sich den Löwenantheil ihres Erzählungsstoffes geholt hätten. Seit dem Anfange der dreissiger Jahre hatte Strauss' eigner Tübinger Lehrer, F. Chr. Baur, durch eine Reihe werthvoller Untersuchungen über die dem Apostel Paulus von der Kirche beigelegten Sendschreiben eine neue philologisch-kritische Weise Neutestamentlicher Schriftforschung auf die Bahn gebracht. Er hatte auf den Grundgegensatz hingewiesen, welcher zwischen den noch mit Einem Fusse im Judenthum stehenden Uraposteln und dem heidenchristlichen Apostel Paulus stattfinde. Auf Grund dieses Gegensatzes, welcher sich durch das ganze apostolische und nach-apostolische Zeitalter in verschiedenen Wendungen hindurchziehe, war durch Baur dem grossen Heidenapostel die Abfassung der an Timotheus und Titus gerichteten Sendschreiben abgesprochen worden, als welche vielmehr durch ihre jenen Gegensatz ausgleichende und vermittelnde Haltung erst dem nach-apostolischen Zeitalter angehörten.[2])

In dieselbe spätere Uebergangszeit zu einer katholisch-kirchlichen Ausgleichung der urchristlichen Gegensätze, die das apostolische Zeitalter durchzogen, schienen sich nun auch die kirchlichen Evangelienschriften als Zeugnisse für die verschiedenen Schritte, welche in ihren Kämpfen und Gährungen die christliche Entwickelung

---

[1]) Weise, die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbeitet, 1838 Wilke, der Urevangelist oder evangelisch-kritische Untersuchungen über das Verwandtschaftsverhältniss der drei ersten Evangelien, 1838.

[2]) Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1831 IV, S. 61—206, 1836. IV, S. 1—32. III., S. 59–178. Baur, die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus, 1835

nach jener kirchlichen Ausgleichung hin zurücklegte, so passend und naturgemäss einzureihen, dass jedem einzelnen Evangelium die ungefähre Entstehungszeit innerhalb des nach-apostolischen Zeitalters mit annähernder Bestimmtheit angewiesen werden könne. Mit einer Untersuchung über die Zusammensetzung und die Eigenthümlichkeit des vierten Evangeliums [1]) machte Baur den Anfang. Es folgte die Erörterung über den Ursprung und den Charakter des Lukas-Evangeliums, und die Ergebnisse beider Abhandlungen wurden in einem besonderen Werke zusammengefasst. [2]) Kurz zuvor hatte im Geist dieser Forschungen bereits Baur's Schüler Schwegler die Tübinger Geschichtsansicht vom Urchristenthume während der beiden ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung überschaulich zusammengefasst. [3]) Hinterher wurde endlich auch der Urevangelist Weisse's und Wilke's aufs Korn genommen, um als ein farbloser Auszug aus den Schatzkammern des Matthäus und Lukas hingestellt zu werden. [4]) Es lag am Tage, dass sämmtliche Evangelien nicht mehr als reine Geschichtsdarstellungen zu gelten hatten, sondern jedes in seiner Art, als eine besondere Entwicklungsstufe innerhalb der urchristlichen Geschichte während des nach-apostolischen Zeitalters, als eine bestimmte Tendenzschrift erscheinen musste. Auch die Apostelgeschichte reihte sich in den Rahmen dieser kritischen Geschichtsansicht willig ein. Die Arbeit desselben Apostelschüler Lukas, der das

---

[1]) Theologische Jahrbücher. 1844.

[2] Baur, kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, 1847.

[3]) Schwegler, das nachapostolische Zeitalter, 1846. 2 Bde.

[4]) Baur, das Markus-Evangelium, nebst einem Anhange über das Evangelium Marcions, 1851. Dessen Rückblick auf die neuesten Untersuchungen über das Markus-Evangelium. Theologische Jahrbücher. 1853. S. 54 ff.

dritte Evangelium zusammenschrieb, gab sich als eine Parteischrift zu erkennen, die zur Ausgleichung des zwischen dem Paulinismus und dem durch Petrus vertretenen Judenchristenthum bestandenen Gegensatzes bestimmt sei. Und Zeller geniesst die Ehre, dieses letztere Ergebniss mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit durchgeführt zu haben. [1]) Dem eigentlichen apostolischen Zeitalter vom Tode Christi bis zur Zerstörung des Tempels von Jerusalem verblieben nur die vier unbedingt ächten paulinischen Briefe an die Galater, Korinthier und Römer und die streng judenchristliche Offenbarung des Johannes, als älteste urkundliche Denkmäler des noch in seiner ganzen Schroffheit herrschenden Gegensatzes zwischen Juden- und Heidenchristenthum, übrig.

Wie stellt sich nun aber das Verhältniss des vom Judenthum abgefallenen Paulus [2]) und das Paulinische Christenthum zum Bewusstsein Jesu selbst? Steht dieser mit den Uraposteln, die seine unmittelbaren Jünger waren, oder mit Paulus, der erst aus einem Verfolger der Christusanhänger zum Apostel Christi geworden war, auf gemeinsamen Boden? Musste nicht, dem noch jüdisch befangenen Standpunkte der Urapostel gegenüber Paulus als der eigentliche und wahre Urheber dessen gelten, was die Welt seitdem Christenthum nannte? Und scheint dann nicht der Paulinismus unbedingt als etwas völlig Neues geradezu ausserhalb der durch Jesus selbst noch vertretenen Anschauungen und Grundsätze zu stehen, somit zwischen Jesus und Paulus eine weite Kluft zu liegen?

Um diese auszufüllen legten drei andre Schüler Baur's, Plank, Köstlin und Ritschl Hand an's

---

[1]) Theologische Jahrbücher, 1849 und 1850. Zeller, die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung untersucht, 1845.

[2]) Baur, Paulus der Apostel Christi, sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre, 1845.

Werk (1847—1850), damit in der festen Burg der Tübinger Kritik keine Lücke und für die kirchlichen Gegner keine schwache Seite zum Angriff übrig bleibe. Schon im Bewusstsein Jesu müsse der Grundgedanke des Paulus vorhanden gewesen sein; schon Judenchristen und Pauliner müssten durch ein unmittelbar praktisches religiöses Interesse verbunden gewesen sein, welches ihnen gestattete, sich überm Streite die Hände zu reichen; und wenn sich die Judenchristen bei ihrer strengen Gesetzeserfüllung mit den Uraposteln an Jesu unmittelbare Lehre hielten, so wäre für Paulus und seine Anhänger nur einseitig die göttliche Bedeutung der Persönlichkeit des Meisters in den Vordergrund getreten. So hatten sich jene Drei die Sache zurecht gelegt, und Hilgenfeld [1]) stimmte bei. Das Neue bei Paulus sollte nicht sowohl im Aufgange eines bisher noch nicht wirksam gewesenen Grundgedankens, sondern bloss im vollendeten Durchbruch und in der allseitigen Durchführung dieses keimkräftigen Gedankens bestanden haben, der in der urchristlichen Gemeide noch mit jüdischen Vorurtheilen gerungen hätte! Freilich würde sich, wenn etwa das Zeugniss der Offenbarung Johannis und der Paulinischen Briefe über den Kreuzestod Jesu aus dem apostolischen Zeitalter wegfiele, der Christusglaube des Heidenapostels selber gar wohl auch ohne die Person Jesu blos aus den profetisch-messianischen Anschauungen damaliger Zeit erklären lassen und Bruno Bauer hätte dann einigen Schein von Berechtigung für sich, wenn er Miene machte [2]), als sei selbst die Existenz des Mannes zweifelhaft, auf dessen Namen die messia-

---

[1]) Hilgenfeld, Paulus und die Urapostel. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1860. S. 109.

[2]) Bruno Bauer, Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. 1841. Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes, (3. Bd.) 1842.

nische Titelrolle mit den Alt-Testamentlichen Vorbildern nur überschrieben worden wäre.

Der schwäbische Baur behielt jedoch in theologischen Kreisen die Oberhand über den Berliner Bauer. Das Ergebniss der kritischen Untersuchungen des Vaters der Tübinger Schule war dahin gegangen, dass alle vier evangelische Tendenzschriften in ihrer uns heute vorliegenden Gestalt erst in den Jahren 130—170 unserer Zeitrechnung hervorgetreten seien. Mit einer so späten Abfassungszeit hatte aber Baur in den Augen der Männer, die zu vermitteln und auszugleichen suchten, dem Kirchenglauben zu tiefe Wunden geschlagen. Stand indessen Paulus den judenchristlichen Uraposteln so schroff gegenüber, so war ja nach kirchlichen Nachrichten schon vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts in paulinischen Lehrkreisen eine eigenthümliche Evangelienschrift im Gebrauche, welche den Anspruch erhob, das Evangelium des Herrn in einer von judäischen Fälschungen freien Gestalt zu enthalten. Man durfte bei dem gründlichen Anlaufe, den die Evangelienforschung genommen hatte, von vornherein erwarten, dass die Untersuchung über dieses sogenannte Evangelium Markiôn's als unerlässliche Vorfrage für jede Entscheidung über das geschichtliche Abhängigkeitsverhältniss unserer heutigen Evangelien gelten werde. Und in der That hatten Schwegler und Köstlin (1846) einen Anlauf genommen, dem von Weisse und Wilke aufgepflanzten Urevangelisten Markus in jenem Markiôn-Evangelium einen paulinischen Nebenbuhler an die Seite zu stellen. Man fand in unserm kanonischen Lukas-Evangelium neben entschieden judenchristlich gefärbten Abschnitten andere Stücke, die ein ebenso entschieden paulinisches Gepräge trugen. Man konnte sich nicht erwehren, bei den Seligpreisungen Jesu die Darstellung des Lukas (6, 20 f.) für die einfachere und ursprüngliche zu halten und die Zusätze bei Matthäus (5, 3 ff) als

spätere Verwahrung vor Missverstand zu erkennen.[1]) Es ergab sich der einfache Schluss, dass im Lukas-Evangelium eine ursprünglich paulinische Evangelienschrift vorliege und nur ein späterer Ueberarbeiter jene so verschiedenartigen judäischen Bestandtheile zum heutigen Ganzen hineingearbeitet habe. Trotzdem wurde dieser Schluss nicht gezogen. Von jugendlich vorwärts strebenden Männern der Ausgleichung und Vermittelung wurde die Paulinische Lukas-Urschrift, der kirchenväterlichen Gewährschaft zu Liebe, als eine spätere Verstümmelung des angeblich schon früher abgefassten kanonischen Lukas-Evangeliums aufgefasst und statt des Zaumes der Schwanz in die Hand genommen. Nach Beseitigung der Markionitischen Grundschrift des Lukas-Evangeliums wurden auch andere Ergebnisse der Baur'schen Evangelienkritik erheblich eingeschränkt und zu Gunsten der kirchlichen Ansicht durch Köstlin[2]) beschnitten, welcher mit Ameiseneifer den Quellen nachging, aus denen die vier Evangelisten ihren Stoff geschöpft haben möchten. Matthäus und Lukas sollten noch im ersten, Markus am Anfang des zweiten Jahrhunderts hervorgetreten sein, eine ältere judenchristliche Grundschrift des Markus-Evangeliums aber den drei Synoptikern zum Grunde gelegen haben. Von einer paulinischen Evangelienschrift dagegen ist keine Rede mehr! Der Vierte blieb, wie beim Tübinger Meister, der jüngste Evangelist, der am Spätesten hervortrat.

Köstlin's Evangelien-Ansicht fand auch den Beifall von Strauss, welcher einstweilen die Kleinen von den Seinen eifrigst um die Evangelien streiten und in den Kleinkram kritischer Evangelienforschung sich verlieren liess, um fern vom theologischen Gezänk der

---

[1]) Köstlin, der Ursprung und die Composition der synoptischen Evangelien. 1858.

[2]) Köstlin, der Ursprung u. s. w., S. 66.

vierziger und fünfziger Jahre auf andern literarischen Gebieten weitere Lorbeern zu erndten. Hilgenfeld in Jena [1]) stellte zum Unterschiede von der bedenklichen „tendenz-kritischen" Ansicht der Schwaben seine als „literargeschichtlich" bezeichnete Evangelienansicht dahin fest, dass eine streng judenchristliche Evangelienschrift aus dem letzten Jahrzehent vor Jerusalems Zerstörung als Matthäus-Urschrift den Anfang der schriftlichen Evangelien gebildet hätte. Diese wäre jedoch alsbald nach der Zerstörung Jerusalems durch eine freiere Ueberarbeitung, die schon den Paulinischen Anschauungen Rechnung getragen hätte, nämlich durch unser heutiges nach Matthäus benanntes Evangelium, ersetzt worden. Erst nach diesem soll dann in unserm petrinisch-römischen Markus-Evangelium eine abgeschwächte judenchristliche Schrift hervorgetreten sein, und erst um's Jahr 100 unserer Zeitrechnung wäre aus Matthäus und Markus mit Zuziehung anderweitiger, unbekannter Quellen das kanonische Lukas-Evangelium zusammengeschrieben worden, um sich einige Jahrzehnte später durch die Frevelhände des Pontischen Ketzers verkürzen und verstümmeln lassen, bevor noch unser kanonischer Vierter und Letzter ums Jahr 130 als der „geistesfreie und geistestiefe" Evangelist ans Licht getreten wäre, der sich die Freiheit genommen hätte, aus dem synoptischen Erzählungsstoffe einen evangelischen Roman zusammenzuweben!

Anders legte sich Hilgenfeld's eifersüchtiger Amtsbruder Volkmar [2]) die Evangelien-Chronologie

---

[1]) Hilgenfeld, die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung, 1854. Derselbe, der Kanon und die Kritik des neuen Testaments, 1863. S. 171 ff.

[2]) Volkmar, die Religion Jesu und ihre geschichtliche Entwicklung, 1857. Derselbe, der Ursprung unserer Evangelien, 1866. S. 10 f, 75 f., 160 f.

zurecht. Als Urevangelist soll wiederum, nach Weisse's und Wilke's Vorgange, Markus den Beginn aller schriftlichen Evangelien bezeichnen und etwa ein Jahrzehnt nach Jerusalems Zerstörung hervorgetreten sein. Darauf hätte ein „erpichter Genealogus" für den Messias der Juden die Davidische Herkunft des Zimmermanns Josef ums Jahr 90 unserer Zeitrechnung festgestellt, von dessen Evangelium sich jedoch aus der Flucht der Zeiten nur der Anfang in unser Matthäos-Evangelium gerettet hätte. Nachdem nämlich mittlerweile noch ein anderer Genealogus mit judenchristlichen Sympathieen sich in den Paulinischen Sattel geschwungen und um's Jahr 100 das nach Lukas benannte Evangelium mitsammt der Apostelgeschichte in die Welt gesetzt, hätte es ein weniger paulinisch gefärbter, aber doch leidlich freisinniger Judenchrist aus der Trajanischen Zeit für keinen Raub an fremdem Eigenthum gehalten, aus Markus und Lukas unsere heutige nach Matthäos genannte Evangelienschrift zusammenzutragen, damit Gesetz und Profeten im Messias der Bergpredigt vollständig erfüllt würden. Als seit den Zeiten Hadrians die Weisheit der Gnostiker sich in alle Höhen und Tiefen der Welt zu versteigen begonnen hatte, konnte es der freche Antoninische Ketzer Markiôn wagen, dem Lukas-Evangelium wiederum seine judenchristliche Schleppe zu rauben, um endlich zwei Menschenalter nach dem Tode des Heidenapostels ein reines Paulus-Evangelium aus dem kanonischen Lukas zu kastriren! Zu guter Letzt aber, nachdem das am synoptischen Evangelienkreis thätig gewesene Händewerk längst zur Ruhe gekommen war, hätte um die Mitte des zweiten Jahrhunderts der gnostische Vierte, bei freiestem Schalten mit dem bis dahin vorhandenen evangelischen Erzählungsstoffe, zugleich aber mit überraschender Feinheit dem fleischgewordenen Sohne Gottes das ungenähte hohenpriesterliche Gewand zugeschnitten.

Auf diese Evangelien-Ansicht hatte Volkmar seine „Religion Jesu" gegründet. Aber weder Volkmar, noch Hilgenfeld konnten als Ausläufer der Tübinger kritischen Schule den Beifall Ewald's erlangen, welcher unter den Märzstürmen des Jahres 1848 grollend vom Neckar zur Leine zurückgekehrt war. Nur er allein dünkte sich, wie im alten, so im neuen Testamente als der Mann, der das Gräschen wachsen hörte. Er wollte herausgefunden haben [1]), dass eine hübsche Anzahl älterer evangelischer Grundschriften noch stückweis in unsern drei ersten Evangelien nachweisbar seien und dass nur allein das geschichtlichste und glaubwürdigste unter allen, das Evangelium des Apostels Johannes, obzwar das jüngste, doch als eine Arbeit aus Einem Gusse zu gelten habe. An der Spitze der schriftlichen Evangelienbildung hätte ein ursprünglich hebräisch geschriebenes und schon von Paulus benutztes Evangelium des Apostels Philippus als das sogenannte Hebräerevangelium der Kirchenväter gestanden, daneben sei zugleich eine hebräische Spruchsammlung des Apostels Matthäus vorhanden gewesen, deren der Bischof Papias gedenkt. Als Erstlingsschrift unserer heutigen Evangelien sei drittens die nach Markus genannte Schrift hervorgetreten, deren Erzählungsinhalt noch das „volle reine Leben der Stoffe" trage! Aus diesem und der Spruchsammlung des Matthäus sei dann, nachdem ein „Buch der höhern Geschichte" gewissermaassen als eine neue Auflage des ältesten hebräischen Evangeliums dazwischen getreten, unser heutiges Matthäos-Evangelium als fünftes Buch zusammengetragen worden. Als sechstes, siebentes und achtes „nachweisbares Buch" fand der Mann an der Leine aus dem Zeughaus unsers heutigen Lukas drei besondere

---

[1]) Ewald, die drei ersten Evangelien, 1850. Desselben Geschichte Christus und seiner Zeit. 3. Aufl. V. (1867) S. 188 ff. Des Apostels Johannes Evangelium und drei Sendschreiben, 1861.

Quellenschriften heraus, deren eine sich durch besondere Lieblichkeit und Zartheit, die andere durch gedrungene, körnige, räthselhaft andeutende Kürze kenntlich mache, während die dritte Lukas-Quelle für den theologischen Seiltänzer gewissermassen in der Luft schwebt. Indem nun, der Verfasser unsers Lukas-Evangeliums, mit alleiniger Ausnahme unsers heutigen Matthäos, aus allen genannten Schriften seinen Stoff ziemlich zusammenhanglos nach der Zerstörung Jerusalems zusammengeschleppt hätte, wäre damit die ganze bisherige Entwickelung des synoptischen Evangelienwesens zum Abschluss gekommen. Erst jetzt, am Schlusse des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung, wäre das Johannes-Evangelium als jüngstes zur Ergänzung und glänzenden Vollendung der bisherigen ältern Erzählungsweise mit einer neuen Hauptart evangelischer Erzählung auf den Plan getreten.

In der Zeit, da der Herakles der Evangelien-Kritik noch in der Wiege lag, war Bretschneider[1]) auf den Einfall gekommen, gegen die Herkunft des vierten Evangeliums vom Apostel Johannes und gegen die geschichtliche Glaubwürdigkeit der hier vorgetragenen Erzählung die alten Zweifel wieder hervorzuholen, mit welchen seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts in England und Deutschland von einzelnen freidenkenden Bibelforschern das jüngste Gericht über dieses „zarte Hauptevangelium" Luthers heraufbeschworen worden war. Solche langathmige, frostige, dunkle und überschwängliche, verstiegene Reden, die sich nicht um Gottesfurcht und Rechtschaffenheit, sondern lediglich um die göttliche Würde des Sprechers drehten und diesen im Gewande eines alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophen erscheinen liessen, anstatt uns den menschenfreundlichen

---

[1]) **Bretschneider, Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis apostoli indole ac origine, 1820.**

jüdischen Landrabbinen mit sokratischen Moralgrundsätzen vorzuführen, — dergleichen überschwängliche Verstiegenheiten, meinte der denkgläubige Gothaner Generalsuperintendent, könnten unmöglich für baare geschichtliche Münze gelten. Die fremde Art ferner, in welcher dieser Vierte seinen Herrn von den Juden reden lasse, die doch auch Menschen gewesen, sowie die angebliche Falschheit mancher Ortsangaben und sonstiger gelegentlicher Notizen sollte deutlich genug verrathen, dass hier kein zeitgenössiger Augenzeuge und landeskundiger Jünger Jesu rede. Dagegen schien die angebliche Rücksichtnahme auf spätere kirchliche Lehrstreitigkeiten und philosophische Anschauungen dem Verfasser vielmehr in der Mitte des zweiten christlichen Jahrhunderts seinen Platz anzuweisen. Und so mag es, dachte Bretschneider, die Kurzsichtigkeit und Eingenommenheit der Kirchenväter des zweiten Jahrhunderts zu verantworten haben, dass eine so junge Evangelienschrift neben den guten drei Alten im Kanon des Neuen Testaments Platz finden konnte!

Indessen war Bretschneider nicht der Mann, der mit Lessing'scher Schärfe und Gründliehkeit das evangelische Sitzbrett der rechtgläubigen Kirchenväter da anzubohren und zu schneiden vermocht hätte, wo es am dicksten und härtesten war. Und ihren eigentlichen evangelischen Edelstein, vor dessen Strahlenglanze sogar Lessing die Waffen gestreckt hatte, liessen sich so wenig die gelehrten Nachfolger Luthers, wie die Vertheidiger des Stuhles Petri so leichten Kaufs aus den Händen reissen, um denselben vom Sohne des Zebedäos auf einen gnostisch überspannten Valentinianer des zweiten Jahrhunderts überschreiben zu lassen! Und kaum hatte man die von Bretschneider erhobenen Bedenken und Verdachtsgründe gläubig-kirchlicher Seits für unerheblich erklärt, als auch der denkgläubige Prälat pflichtschuldigst eingestand, dass seine Zweifel

an der Aechtheit und Geschichtlichkeit des Johannes-Evangeliums erledigt seien.

Aber der Zweifel am Glauben ist ein Wurm, der sich nicht so leicht tödten lässt! Nachdem bereits Strauss dem vierten Evangelium ein Unglücksprofet geworden war, rüttelten gleichzeitig Lützelberger und Bruno Bauer (1840) an der kirchlichen Ueberlieferung über den Apostel Johannes, wie am geschichtlichen Charakter des nach ihm benannten Evangeliums, während sich Weisse und Weizäcker mit Versuchen abmühten, von einem ächten Grundstocke des vierten Evangeliums später hinzugefügte Stücke abzusondern. Da setzte endlich seit 1844 das Haupt der Tübinger Schule[1]) an der todtgebornen Hypothese Bretschneider's seine Wiederbelebungsversuche anscheinend mit so glücklichem Erfolg in's Werk, dass ihm diese kritische That von seinem ältesten Schüler Strauss jüngst zum unvergänglichen Ruhme angerechnet werden konnte.

Es wäre hiernach dem Gründer der schwäbischen Kritik gelungen, für Alle, die sich überzeugen lassen wollten, auf das Augenscheinlichste nachzuweisen, wie die das vierte Evangelium beherrschende Idee, den Herrn als den im Fleische erschienenen Gottessohn oder Logos darzustellen, über die Geschichtserzählung in solchem Grade übergreife, dass der vom Verfasser in freiester Weise benutzte evangelische Stoff nur als versinnbildlichende Hülle jenes beherrschenden Grundgedankens schriftstellerisch verwendet worden sei. Es habe dem Verfasser darum gegolten, den Gegensatz des in Jesus erschienenen Lichtes und Lebens zur Finsterniss der für das Höhere todten Judenwelt darzustellen. Mit dem

[1]) Baur, theologische Jahrbücher, 1844, erstes bis drittes Heft. Dessen kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, 1847. Das Christenthum der ersten drei Jahrhunderte, 1853. (2. Aufl. 1860. S. 146 ff.)

Erscheinen des göttlichen Ur- oder Schöpfer-Wortes im Fleische habe an den Ufern des Jordan jener Kampf zwischen Licht und Finsterniss, Geist und Fleisch, Leben und Tod begonnen, um am Faden der evangelischen Thatsachen fortschreitend beim letzten Aufenthalte Jesu zu Jerusalem seinen Höhe- und Wendepunkt zu erreichen. Nun aber (behauptet Baur) erweise sich sowohl jene Grundanschauung des Vierten, als auch die von derselben auslaufenden Seitenschösslinge, die uns im Logos-Evangelium begegnen, augenscheinlich als Erzeugnisse der gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts in christlichen Gemeindekreisen gährenden Gnostischen und Montanistischen Ideen. Damit schwinde aber jede Möglichkeit einer Abfassung dieses Evangeliums durch den judenchristlich beschränkten Sohn des Zebedäus, und sei dasselbe vielmehr als die letzte und reifste Frucht des nachapostolischen Zeitgeistes in der letzten Hälfte des zweiten Jahrhunderts geschichtlich zu begreifen.

So durfte nun Baur's frühverstorbener treuester Schüler Schwegler[1]) in den sauber herausgearbeiten Grundbau der religiösen Entwicklung des Urchristenthums das „ewig jugendliche Evangelium" als den eigentlichen Schluss- und Edelstein der kleinasiatischen Kirche einreihen. Und während noch kurz zuvor ein andrer Jünger Baur's, Köstlin, gestanden hatte, im zweiten christlichen Jahrhundert keine Anhaltspunkte finden zu können, an welche sich die Entstehung des so eigenartigen vierten Evangeliums anknüpfen lasse; ergänzte er nunmehr, durch Baur's Untersuchungen belehrt und bekehrt, diese letztern dahin[2]), dass sich der Vierte die Aufgabe gestellt hätte, aus dem Geist einer fortgeschrittenen Zeit heraus die Wiedergeburt der

---

[1]) Schwegler, das nachapostolische Zeitalter, 1846. Bd. II., S. 346 ff.

[2]) Theologische Jahrbücher, 1841. S. 500. 1851. S. 149.

uns bei den Synoptikern vorliegenden evangelischen Geschichte zu Stande zu bringen. Dem Einwande, als ob ein solches freies Umgestalten der synoptischen Erzählungsstoffe, wie es sich der Vierte erlaubt hätte, auf einen geschichtlichen Betrug hinauslaufe, sollte im Hinblick auf das Wesen des historischen Romans mit der Erklärung begegnet werden, dass der Verfasser zu der von ihm vorgenommenen Umgestaltung und „Vergeistigung" des von den „Synoptikern" überlieferten Erzählungsttoffs sich ebenso befugt, wie befähigt habe halten dürfen durch den Besitz jenes Geistes, dessen Beistand Jesus schon nach dem Zeugnisse der frühern Evangelien (Mc. 13, 11. Lc. 12, 12. 23, 46. Matth. 12, 32. 27, 50) den Seinigen verheissen habe und dessen stattgehabte Mittheilung auch beim vierten ausdrücklich hervorgehoben werde (14, 22 f. 26. 16, 13 f. 25)! Während nun unter den Epigonen der Tübinger Schule Volkmar[1]) in Betreff der Entstehungszeit des Logosevangeliums um's Jahr 160 n. Chr. so ziemlich noch mit Baur geht, glaubte Hilgenfeld[2]) die „Tendenzkritik" mit ihrem so späten Ansatze der Abfassungszeit des vierten Evangeliums dahin berichtigen zu müssen, dass dasselbe bereits zwischen den Jahren 120—140 n. Chr. geschrieben sein müsse, weil dasselbe bereits um die Mitte des zweiten Jahrhunderts von damaligen Schriftstellern benutzt worden sei.

Auch die Frage nach der äussern Bezeugung der vier kanonischen Evangelien durch die ältesten Kirchenlehrer war mittlerweile unter den Evangelienkritikern ein Gegenstand des heftigsten Streites geworden. In Betreff der äussern Bezeugung der drei „Synoptiker"

---

[1]) Volkmar, Handbuch der Apokryphen, Bd. III. (1867) S. 61. 93 f. 162.

[2]) Hilgenfeld, die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung (1854) S. 229 ff.

darf die von Strauss[1]) gegebene Darstellung als zusammenfassender Ueberblick über die weitspurigen Verhandlungen gelten, die seit den dreissiger Jahren darüber geführt worden sind. Es kommen dabei zunächst die Zeugnisse derjenigen Männer in Betracht, die noch als Zeitgenossen von Aposteln oder wenigstens Apostelschülern gelten dürfen. Bei den ältern dieser apostolischen Väter, in den Briefen des Barnabas, des römischen Clemens, des Ignatius und des Polykarpos, wie im Hirten des Hermas, finden sich allerdings an evangelische Sprüche und Erzählungen theils wenigstens Anklänge, die möglicher Weise auf bereits vorhandene Bestandtheile unserer kanonischen Evangelien weisen könnten; theils jedoch finden sich auch ausdrückliche Berufungen auf solche Aussprüche Jesu vor, die wesentlich anders als in unsern synoptischen Evangelien lauten. Da die gedachten Schriften apostolischer Väter in die Zeit zwischen die Jahre 80 bis 130 n. Chr. fallen, so ergibt sich aus denselben vorerst kein sicherer Anhaltspunkt für die Bejahung der Frage, ob sie unsere heutigen Synoptiker bereits gekannt haben. Festeren Boden für das Vorhandensein dieser letztern gewinnen wir erst mit Justin dem Märtyrer, dessen Hauptschriften sicher in's vierte Jahrzehent des zweiten Jahrhunderts fallen. In dem Erzählungsstoffe, dem wir in den von Justin[2]) genannten „apostolischen Denkwürdigkeiten" begegnen, treten uns im Wesentlichen bereits dieselben geschichtlichen Umrisse entgegen, wie wir sie in unsern „Synoptikern" finden, daneben freilich auch mancherlei Bestand-

[1]) Strauss, das Leben Jesu für das deutsche Volk (1864). S. 48—62.

[2]) Volkmar, über Justin den Märtyrer und sein Verhältniss zu unsern Evangelien (1853), S. 35 ff. Credner's Geschichte des Neutestamentlichen Kanons, herausgegeben von Volkmar, 1860. Volkmar, der Ursprung unserer Evangelien (1866). S. 124 f.

theile evangelischer Geschichte, die wir in diesen vermissen. Dagegen zeigen die von Justin aus seinen apostolischen Denkwürdigkeiten mitgetheilten Aussprüche Jesu eine grössere Uebereinstimmung mit unsern kanonischen Evangelien, am Meisten mit den bei Matthäus überlieferten Reden Jesu. Es durfte also der Schluss gezogen werden, dass im vierten Jahrzehent des zweiten Jahrhunderts eine Matthäus-Schrift in einer mit unserm heutigen Matthäus-Evangelium annähernd übereinstimmenden Gestalt vorhanden gewesen sei. Was dagegen von einer angeblichen Uebereinstimmung Justin's mit unserm heutigen Lukas-Evangelium geltend gemacht wird, lässt den gleichen Schluss nicht zu, da die Anführungen theils dem Markiôn-Evangelium zu gutkommen, theils der Art sind, dass es zweifelhaft bleibt, ob nicht erst aus Justin's Schriften der Hersteller unsers heutigen Lukastextes sich theilweise das Zeug geholt hat.

Unter den apostolischen Vätern begegnet uns schliesslich auch ein alterthümlicher Mann mit Namen Papias, der seit 160 Bischof von Hierapolis in Phrygien war und sich viel mit der Sammlung und Erklärung sogenannter „Herrensprüche" befasste. Dieser Papias wusste zwar von einer in hebräischer Sprache abgefassten Evangelienschrift, deren Verfasser der Apostel Matthäus gewesen sei; dass jedoch davon unser griechisches Matthäus-Evangelium eine Uebersetzung gewesen, sagt er nicht, und auch Hieronymus im vierten Jahrhundert weiss nicht, wer jenes hebräisch geschriebene Evangelium ins Griechische übertragen habe. Ebenso ungewiss bleibt es, in welchem Verhältnisse dieses hebräisch gechriebene Evangelium zu dem sogenannten „Evangelium nach den Hebräern" gestanden habe, von welchem bei andern Kirchenvätern die Rede ist. Was uns derselbe Papias von einem durch den Petrusschüler Markus verfassten Evangelium berichtet, passt auf unsern kanonischen Markus so wenig, dass daraus für diesen kein Zeugniss zu gewinnen ist.

Dass auch der Paulusbegleiter Lukas das von Paulus verkündigte Evangelium Christi in einem Buche niedergelegt habe, meldet Papias ebenfalls in einer Weise, die vermuthen lässt, dass unter diesem paulinischen Evangelium wenigstens unser heutiger Lukas nicht verstanden sein kann, welcher die behauptete Beziehung zum Inhalte der Paulinischen Lehrverkündigung keineswegs aufweist. Auch nach den Angaben des Papias sind wir somit in Bezug auf die äussere Bezeugung unserer heutigen Synoptiker schlecht genug bestellt.

Die Frage nach dem frühesten Zeitpunkt, seit wann sich vom Vorhandensein des vierten Evangeliums bei den Kirchenlehrern ausdrückliche Zeugnisse oder wenigstens deutliche Spuren vorfinden, war seit 1845 von Zeller [1]) wiederholt zum Gegenstande der Erörterung gemacht worden, deren Ergebniss im Sinne der Baur-schen Annahme ausfiel, dass vorm Jahr 170 unserer Zeitrechnung durch keine Zeugnisse das Vorhandensein des Logos-Evangeliums nachweisbar sei. Dieselbe Frage wurde von Neuem durch Riggenbach und Volkmar [2]) aufgenommen. Unter dem Namen „Evangelium nach Johannes" erscheint dasselbe kaum etwas später, als uns auch die ersten Namensspuren synoptischer Evangelien begegnen, nämlich im achten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts. Dass das vierte Evangelium während der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts in den gnostischen Schulen mit Vorliebe gebraucht wurde, ist ebenso unleugbar, als die Thatsache, dass der Valentinianische Gnostiker Herakleôn um das Ende des zweiten oder am Anfang des dritten Jahrhunderts, als Zeitgenosse des Origenes, einen Commentar zum Johannes-

[1]) Theologische Jahrbücher, 1853, S. 144 f. 1858, S. 138 f.

[2]) Riggenbach, die Zeugnisse für das Johannes-Evangelium neu untersucht, 1866. Volkmar, der Ursprung unserer Evangelien (1866), S. 30 ff., 64 ff.

Evangelium verfasst hat. Dagegen bleibt die Bekanntschaft der Häupter dieser gnostischen Schulen, eines Basilides, Valentinus, Markion u. A. mit dem vierten Evangelium entschieden zweifelhaft, da das „er sagt" bei der oberflächlichen Weise, wie die Kirchenlehrer aus den gnostischen Systemen ihre Auszüge geben, keinen sichern Schluss gestattet, ob wirklich der Meister Basilides selbst und nicht vielmehr ebenfalls nur seine Schüler verstanden seien, die gelegentlich auf das vierte Evangelium Bezug genommen hätten. Auch in der vergleichungsweise einfachern Aiônen-Lehre des Valentinus, von der uns Irenäos Mittheilung macht, lässt sich eine schriftstellerische Abhängigkeit vom Prolog des vierten Evangeliums nicht nachweisen. So ist flugs Hilgenfeld [1]) bei der Hand, auf die Angabe des Irenäos gestützt, dass das vierte Evangelium besonders gegen die Valentinische Aionenlehre gerichtet sei, die Entstehung desselben erst aus dem Einflusse der Lehre Valentins in ihrem Uebergange zur Lehre der Markioniten zu erklären, wobei sich der Teufel (8, 44) gefallen lassen muss, im Logos-Evangelium den gnostischen Weltschöpfer, gegenüber dem höchsten Gotte, als dem Vater, vorzustellen. Zu dieser Ansicht des Evangelienkritikers an der Saale kann sich dagegen der eifersüchtige Amtsbruder am Züricher See nicht bekennen [2]). Er lässt den Logos-Erzähler, den vierten Evangelisten, erst in die Fusstapfen des Logos-Lehrers, Justins des Märtyrers, treten und nimmt an, dass mit der Logosanschauung des Letztern der Verfasser des Evangeliums die gnostischen Irrlehren Markions habe schlagen wollen.

---

[1]) Irenäos adv. haeres. I. 11, 1 u. III. 11. Hilgenfeld, die Evangelien (1854), S. 331 ff.

[2]) Volkmar, der Ursprung unserer Evangelien (1866), S. 75 ff., 94 ff.

Dieser Auffassung Volkmars gegenüber neigen sich dagegen neuerdings die kritischen Stimmen überwiegend dem Zugeständnisse zu, dass sich vielmehr umgekehrt der religionsphilosophische Standpunkt des Märtyrers Justin nur unter der Voraussetzung seiner Bekanntschaft mit dem vierten Evangelium begreifen lasse. Und wenn er dasselbe nirgends nennt, so erwähnt er ja auch den Apostel Paulus und dessen Briefe nirgends, obwohl er die letztern augenscheinlich gekannt hat. Wenn darum Volkmar anzunehmen genöthigt ist, Justin habe aus irgend einem uns unbekannten ausserkanonischen Evangelium seine Vorstellung von der Wiedergeburt (d. h. bei ihm der christlichen Taufe) genommen, so hat Tischendorf [1]) so Unrecht nicht, diese Annahme einer verloren gegangenen Schrift, woraus Justin seinen Ausspruch Christi über die Wiedergeburt geholt hätte, für eine willkürliche Ausflucht zu erklären, da wir ja in unserm vorhandenen vierten Evangelium (3, 1–8) diese uns bei Justin begegnende Vorstellung vom Geborenwerden aus Wasser und aus dem Geiste vor uns haben, während uns unter allen den, von Kirchenvätern aus verloren gegangenen Evangelien erhaltenen, Aussprüchen Jesu nichts der Art überliefert ist.

Unter Unbefangenen sollte es somit einstweilen dabei sein Bewenden haben, dass zur Zeit der Abfassung von Justins Apologie (im Jahr 139 n. Chr.) das vierte Evangelium, jedoch noch ohne Benennung nach dem Apostel Johannes, bereits vorhanden und benutzt worden sei, wenn auch damit seine Anerkennung als apostolischer Schrift noch keineswegs ausgesprochen war [2]).

---

[1]) Tischendorf, Wann sind unsere Evangelien geschrieben? (1865), S. 16.

[2]) Vergleiche den Ψ-Referenten im literarischen Centralblatte, 1867, Nr. 27, S. 705 ff. und Keim, Geschichte Jesu von Nazara (1867), Bd. I., 137 ff

Steht diess fest, so wären allerdings zur Beantwortung der Frage, wie lange vor Justin das Evangelium ans Licht getreten wäre, nur unbestimmtere, darum jedoch immerhin beachtungswerthe Anhaltspunkte gegeben, aus welchen sich wenigstens die Möglichkeit ergibt, dass bereits die Häupter der gnostischen Schulen, insbesondere Basilides und Valentinus, um's Jahr 125 n. Chr. das vierte Evangelium gekannt hätten. Indessen hatten die Vertheidiger der Aechtheit und frühern Abfassung des vierten Evangeliums alle Ursache, auf das Urtheil eines so feinen und scharfsinnigen Kopfes, als welcher Schleiermacher [1]) bekannt war, einiges Gewicht zu legen. Denn auch dieser hatte das vierte Evangelium, als treuesten Bericht des vertrautesten Jüngers Jesu, sogar für älter als die „Synoptiker" erklärt. So trat denn als Wortführer der gläubig-kirchlichen Evangelienansicht noch zu guter Letzt Hengstenberg [2]) für die Aechtheit des Johannes-Evangeliums in die Schranken, um Allem demjenigen, was gegen den geschichtlichen Charakter und die apostolische Herkunft des Evangeliums seit zwanzig Jahren vorgebracht worden war, jede beweisende Kraft abzusprechen. Und für den Franzosen Godet [3]) hatten die Bezüge, die Baur und die kritische Schule im vierten Evangelium auf alle gnostischen Erscheinungen des zweiten Jahrhunderts hatte finden wollen, schliesslich nur den Werth einer armseligen Jagd auf 4—5 Hasen.

---

[1]) Schleiermacher's Einleitung ins N. T. Aus dessen handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen herausgegeben von Wolde (1845), S. 220 u. 331.

[2]) Hengstenberg, das Evangelium des heiligen Johannes erläutert, 1863.

[3]) Godet, Commentar zum Evangelium Johannes. Auszug von Wirz (1866), S. 29.

Andrerseits konnte freilich wiederum Alles, was von kirchlich-gläubiger Seite zur Vertheidigung der hergebrachten Ansicht gegen die „niederreissende Kritik" vorgebracht worden war, den Gang der letztern weder unterbrechen, noch beirren. Der Tübinger Führer der kritischen Schule war darin mit gutem Beispiele vorangegangen, indem er die Sache des vierten Evangeliums, wie Strauss an ihm rühmt, mit einem durchaus grossen Style behandelte, der es in sich brachte, dass sich Baur durch einzelne Stellen oder Notizen, welche von den „Kleinkrämern" allenfalls gegen ihn aufgebracht werden konnten, schlechterdings nicht einschüchtern liess und bei der Beseitigung von dergleichen Instanzen mitunter „etwas gewaltsam" zu Werke ging. [1]) Thatsächlich ist allgemach das Häuflein der Vertheidiger des Johannes-Evangeliums immer kleiner geworden und durch Schenkel [2]) erhielt die kritische Ansicht vom ungeschichtlichen Charakter dieses Evangeliums gewissermaassen ein officielles Bürgerrecht in der Kirche selbst. Schien aber die Kritik ihr letztes Wort in Sachen des Vierten noch immer nicht gesprochen zu haben, so durfte diese Ehre schliesslich dem Leidener Theologen Scholten [3]) zugesprochen werden, der alles bisher vorgebrachte kritische Material abschliessend zusammenfasste und mit neuen Gesichtspunkten bereichert in scharfer Begründung den Entscheid gab, dass das vierte Evangelium als Quellenschrift für die Geschichte Jesu unrettbar verloren sei!

Dem scharfsinnigen Holländer trat in Deutschland „alle Welt" bei, die den Gottessohn des Busenjüngers

---

[1]) Strauss, das Leben Jesu für das deutsche Volk (1864), S. 111 f.

[2]) Schenkel, das Charakterbild Jesu (1864), . 23 ff., 348 ff.

[3]) Scholten, das Evangelium nach Johannes (1864). Aus dem Holländischen übersetzt von H. Lang, 1867.

nicht brauchen konnte. [1]) Nach dreissigjährigem Evangelienkriege hatte nunmehr die „verneinende Kritik," wie es schien, wenn auch nicht ihre Kraft erschöpft, doch ihren Vorrath verbraucht und ihre Waffen abgenutzt. Man machte Anstalten, aus dem evangelischen Umkreis endlich wiederum zum Mittelpunkte zurückzukehren und den gelehrten Wald etwas zu lichten. Das Erscheinen von Renan's „Leben Jesu" (1862) gab den Anstoss zum kritischen Selbstbesinnen, und selbst die „Grenzboten" hielten es für keine zu hochgesteigerte Zumuthung an ihren Leserkreis, mit einer Reihe populärwissenschaftlicher Artikel zur Geschichte des Urchristenthums und dessen ältester Literatur [2]) hervorzutreten, worin den Gebildeten des deutschen Volkes begreiflich gemacht werden sollte, dass der kecke Franzose mit seinem evangelischen Romane nur ein fünftes Rad am Wagen des viergetheilten Evangeliums von Christos geschaffen habe, wozu er sich doch im Grunde nur aus deutschen Werkstätten das Zeug nach Paris geholt habe. Jetzt endlich durfte natürlich auf dem Schauplatze der Mann nicht fehlen, durch den vor dreissig Jahren der Krieg über die Evangelien heraufbeschworen war. Es galt für Strauss [3]), mit einer zweiten Lebensarbeit die evangelischen Friedenspräliminarien in selbsteigener Person zu eröffnen. Die kritischen Kärrner hatten so rührig geschafft, der König konnte bauen! Auf den langen unübersehbaren Streit über die Quellenschriften für's Leben Jesu durfte nun wiederum eine neue und

---

[1]) Volkmar, der Ursprung unserer Evangelien (1866), S. 17 f, 20 f. Hilgenfeld, der Kanon des neuen Testaments (1863), S. 234 f.

[2]) Grenzboten, Zeitschrift für Politik und Literatur, 1864 Nr. 14—24.

[3]) Strauss, das Leben Jesu für das deutsche Volk dargestellt (1864), S. 98.

verbesserte Kritik der evangelischen Geschichte selber folgen. So werden also die mythischen und sagenhaften Bestandtheile der Evangelien von Neuem unter die kritische Scheere genommen, nachdem der angeblich bleibende Gewinn an geschichtlich Thatsächlichem einstweilen vorausgeschickt worden. In einer vorangeschickten vergleichenden Würdigung der evangelischen Quellen soll der kritische Wald gelichtet werden. [1]) Den Verfechtern des Urevangelisten Markus war es nicht gelungen, Strauss auf ihre Seite zu bringen. Er bezeichnet zwar die Bestimmung des Verhältnisses, in welchem das Markus-Evangelium zu den beiden andern Synoptikern stehe, als eine der schwierigsten Fragen der Evangelienkritik, kann sich jedoch nicht entschliessen, in Markus den Chorführer der beiden andern zu erkennen. In der Nachfolge des feinen Kopfes Schleiermacher, der sich nur in Betreff des Vierten so arg verrechnet hätte, bleibt der letzte Tübinger, welcher der Erste gewesen, mit Baur, Schwegler und Köstlin dabei stehen, im Markus-Evangelium nur einen dürren Auszug aus Matthäus zu sehen. Schwerer freilich, gesteht Strauss, sei zu beweisen, dass dem Markus auch unser kanonisches Lukas-Evangelium schon vorgelegen habe, da die dem Lukas eigenthümlichen Stücke allesammt bei Markus fehlen. Der bedeutsame Umstand, dass diess zum Theil diejenigen Stücke sind, die sich im Markiôn-Evangelium ebenfalls nicht befanden, entging dem schwäbischen Kritiker. Durch Beiseitesetzung der kritischen Vorfrage über das Verhältniss des Markiôn-Evangeliums zu unserm kanonischen Lukas begab er sich des Schlüssels, mit dessen Benutzung sich eine ganz andere Stellung der „Synoptiker" zu einander ergeben musste. Der Schein nämlich, auf welchem die heutigen Versuche einer Synopse zwischen den drei ersten Evangelien beruhen,

[1]) Strauss a. a. O. S. 41—144.

als ob Lukas den galiläischen Löwenantheil der Wirksamkeit Jesu, wenn auch nicht ohne Abweichungen, doch im Ganzen und Grossen Hand in Hand mit Markus und Matthäus dargestellt hätte, dieser täuschende Schein tritt nur für Denjenigen hervor, welcher von der Textgestalt des Markion-Evangeliums absieht und dem wüsten Sammler Lukas nicht weiter das Concept untersucht. Die dem Lukas eigenthümliche Verlängerung und stoffliche Ueberfüllung der angeblich letzten Reise Jesu nach Jerusalem sträubt sich gegen jeden Versuch einer Eingliederung in den Rahmen des synoptischen Erzählungsgerüstes und unterbricht, wie ein verzauberter Wald, fremdartigst den sonst übereinstimmenden Gang der synoptischen Erzählung[1]). Während nun merkwürdig genug, im Interesse einer zwischen allen vier Evangelien herzustellenden Harmonie, jüngst Caspari[2]) die Spur der verschiedenen Festreisen des Vierten auch im Geschichtsgerüst des Lukas herausgefunden hat, lässt Strauss jenen in das synoptische Gerüst nicht passenden Ballast des Lukas (9, 51 bis 18, 30) als ungelöstes Räthsel einfach bei Seite liegen! Dafür soll uns die Entdeckung schadlos halten, die Strauss[3]) während der Vorbereitungen für sein neuaufgelegtes Leben Jesu in Betreff des Weherufes Jesu über Jerusalem (Lukas 11, 49 u. 13, 34) gemacht haben wollte, dass bei der „Weisheit Gottes" eine etwa zur Zeit der Zerstörung Jerusalems von einem Christen verfasste Schrift zu verstehen sei, die Lukas vor Augen

---

[1]) Keim, Geschichte Jesu von Nazara (1867). Die synoptische Tabelle, S. 644 f.

[2]) Caspari, chronologisch-geographische Einleitung in das Leben Jesu Christi (1869), S. XIV f., 135 f., 153 ff. Jüngst trat auch Hausrath (Neutestamentliche Zeitgeschichte (1868), I. 386 f.) dieser Ansicht bei.

[3]) Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1863, S. 84 ff.

gehabt hätte! Dass beide Lukasstellen im Paulus-Evangelium Markions gar nicht vorhanden waren, bleibt dem Erfinder dieses Einfalles ganz ausser Betracht! Der wichtige Umstand, dass bei Lukas die grossen Redesammlungen des Matthäus fehlen und uns dagegen kleinere Redestücke vorgeführt werden, die mit Einleitungen versehen sind, worin die jedesmalige Veranlassung der Reden angegeben wird, diese Thatsache hätte dem Lukas-Evangelium unbedingt den Anspruch auf die ältere und ursprüngliche Gestaltung des evangelisch-synoptischen Erzählungsstoffes sichern müssen. Strauss ahnt Nichts von der Erwägung, die sich im Hinblick auf die klare und allerseits zugestandene Tendenz der Apostelgeschichte aufdringen musste und die mit Einem Schlage alle Räthsel unseres kanonischen Lukas-Evangeliums auf das Einfachste löst, dass nämlich der zwischen dem paulinischen und judenchristlichen Standpunkte vermittelnde Verfasser unsers heutigen Lukas-Evangeliums wirklich nur eine ursprünglich reinpaulinische Grundschrift, deren Papias gedenkt und die bei den Paulinischen Gemeinden im Pontos gebraucht wurde (Markion-Evangelium), mit judenchristlichen Evangelienstücken verarbeitet hat.

Nachdem es sich Strauss bei seiner jüngsten Auseinandersetzung mit der stark ins Kraut geschossenen kritischen Evangelienliteratur so ausserordentlich leicht gemacht hat, beruhigt er sich schliesslich bei der Erklärung, dass dem ersten kanonischen Evangelium der Vorzug beziehungsweise grösster geschichtlicher Glaubwürdigkeit, somit die Ehre einer ersten und ältesten Quelle für die Kenntniss des Lebens Jesu gebühre. Obwohl dieses nach Matthäus benannte Evangelium immer noch eine durch Zeitferne und dazwischen liegende Ereignisse und Vorstellungen erheblich getrübte Haltung zeige, so bringe uns dasselbe gleichwohl das Bild des Galiläischen Landrabbi und Krankenheilers in

seiner frühesten Gestalt vor die Augen. Und dieses nun für's deutsche Volk festzustellen[1]) hielt sich Strauss an seinem beginnenden Lebensabend für berufen. In seiner Jugend hatte auch Gottsched für einen Dichter gegolten; ein Menschenalter später sah man, dass er ein blosser Versmacher war. Der junge Verfasser des Lebens Jesu vom Jahre 1835 erschien als ein Meister in der Kritik zu einer Zeit, in welcher Lessing's kritischer Damaskenerstahl unbekannt in staubiger Rüstkammer hing und das Andenken an Schleiermacher's kritische Thaten im romantischen Dusel verschollen war. Bei seiner ins Kleinste eingehenden vergleichenden Prüfung der evangelischen Erzählungen konnte Strauss das blanke Damaskenerschwert Lessing's nicht einmal gebrauchen, und er zeigte thatsächlich bei diesem Geschäft nur die Anwendung der anatomischen Sonde, womit die Wunden der evangelischen Erzählungen untersucht wurden, deren Bestand der Kaufmannssohn mit gewandter Feder sauber zu Buch brachte. Auch jetzt, wo uns derselbe in neuer Auflage vorsetzt, was er vor dreissig Jahren jedem der vier Evangelisten zu gut oder zur Last geschrieben hatte, sind in alle Wege keine Schwertstreiche wahrzunehmen, die den evangelischen Buschwald gelichtet oder auch nur irgendwelche Gordische Knoten zerhauen hätten. Bei dem Bemühen von Strauss, aus dem überlieferten evangelischen Erzählungsstoffe, nach Abschneidung alles Sagenhaften und nach Ausscheidung mythischer Bestandtheile, eine noch immer nicht unerhebliche Summe von geschichtlich Thatsächlichem kritisch sicher zu stellen, war zwar nichts weniger als die Rücksicht maassgebend, der gläubigen Theologie nicht allzutiefe Wunden zu schlagen. Dem „Pfaffenthume", mit welchem er zeitlebens grollte, konnte Strauss nicht

---

[1]) Strauss a. a. O. S. 165—320.

hoffen, es irgendwie zu Danke zu machen. Gleichwohl liegt seiner neu aufgelegten Lebensarbeit durchweg die ausdrückliche oder stillschweigende Voraussetzung zum Grunde, dass aus einer Kritik der evangelischen Geschichte schlechterdings ein solcher Kern von geschichtlich Thatsächlichem herausspringen müsse, welcher auch dem durch die Zucht philosophischer und naturwissenschaftlicher Bildung hindurch gegangenen Bewusstsein und Bedürfniss von uns Heutigen noch immer annehmbar erscheinen könne. Der Möglichkeit, dass der dünne Faden, welcher aufgeklärte Christen von heute, die nicht mehr an Wunder und Botschaften vom Himmel glauben mögen, noch an den Mann aus Nazareth knüpft, ganz abreissen und die kritische Durchforschung der evangelischen Geschichte gar zu dem Eingeständnisse führen könnte, der Israêlsprofeten Letzter und Grössester sei für uns Heutige nicht mehr annehmbar: dieser Möglichkeit ging der schwäbische Kritiker bei seinem neuen „Leben Jesu für das deutsche Volk" scheu aus dem Wege. Nur unter den Stimmungen und Bestrebungen des in Gott entschlafenen Jahres 1848 hatte es vorübergehend scheinen können, als ob Strauss selbst in der Republik der freien Geister sich zugetraut hätte, für den uns Heutigen nicht mehr annehmbaren Kern des christlichen Bewusstseins den „Herrn selbst verantwortlich" zu machen. Sowie jedoch die frische Märzluft jenes Jahres wiederum von Gottes Gnaden gründlich ausgefegt war und die altbekannten Nebelbilder von Neuem auf breitester Grundlage vor den Augen der Gläubigen und Halbgläubigen umhertaumelten, da wollte es allmählich auch dem bereits über die Mittagshöhe des Lebens geschrittenen berühmten Schwaben räthlich bedünken, mit dem Festhalten am sittlichen Gehalte des Christenthums zugleich dem Stifter desselben, soweit aus dem Wundergehäuse seiner evangelischen Lebensbeschreiber die schlicht menschliche Gestalt desselben

sich noch erkennen lasse, mit unveränderlicher Verehrung zugethan zu bleiben, gleichviel ob man sich auf solchem Standpunkte noch Christ nennen dürfe[1]). Nur in nebelgrauer Ferne dämmert der Ausblick in eine Zukunft, in welcher mit einer ergreifenden und gemeinfasslichen Darstellung des begriffenen natürlichen und gesellschaftlichen Wesens des Menschen zugleich die Geschichte der Religion beschlossen wäre. Solche Hintergedanken wurden im Jahre 1864 im Hinblick auf die Lorbeern Renan's gründlich verbannt. Es wird uns ein Abriss des Lebens Jesu vorgeführt, welcher genau vom Bedürfnisse d utschkatholischer und lichtfreundlicher Bestrebungen der Gegenwart das knappe Maass für die Gestalt Jesu genommen hat und dessen uneingedenk bleibt, was bereits Schleiermacher[2]) als zuviel zugemuthet bezeichnet hatte, dass wir nämlich begreifen sollten, wie ein jüdischer Rabbi mit menschenfreundlichen Gesinnungen, etwas sokratischer Moral, einigen Wundern oder was wenigstens Andere dafür nahmen, endlich mit dem Talente, artige Gnomen und Parabeln vorzutragen, eine solche Wirkung, wie eine neue Religion und Kirche, habe hervorbringen können, ein Mann, der, wenn er so gewesen, dem Moses und Mohammed nicht das Wasser gereicht haben würde! Aus dem Heerlager der einstweilen erschöpften kritischen Kämpfer auf dem Gebiete der Evangelienfrage lässt sich indessen bald da, bald dort das Eingeständniss vernehmen, dass die Evangelienkritik ihr letztes Wort noch keineswegs gesprochen habe, dass die Acten über die kritischen Voruntersuchungen für die Geschichte Jesu noch immer nicht geschlossen seien, ja dass sie

---

[1]) Strauss, Ulrich von Hutten, 1858. S. LIV.

[2]) Schleiermacher, Anmerkungen zu den „Reden über die Religion", 3. Aufl., S. 442.

am Ende gar, bei dem so unsichern Boden der evangelischen Quellenkritik, wohl niemals geschlossen würden, da die letzte Entscheidung über eine geschichtliche Grundlage der evangelischen Berichte so leicht nicht zu erbringen sein werde. Dass die bisherige kritische Zurechtstellung über das Verhältniss des vierten Evangeliums zu den drei ersten noch der Anerkennung von Seiten der gläubig-kirchlichen Partei entbehrt, möchte zwar so schwer nicht in die Wagschale fallen; wenn nur die kritischen Würfel, wie sie heute in der Evangelienfrage liegen, nicht falsche Würfel wären! Das Schalengehäuse der evangelischen Geschichte möchte immerhin von der historisch-kritischen Forschung noch nicht so weit bewältigt sein, dass man zum Kerne vordringen könnte; wenn nur einstweilen gewiss wäre, dass man die Schale am rechten Platze und mit den richtigen Werkzeugen anzubohren bereits Anstalten gemacht hätte! Auch dass ein fast unübersehbares Feld kleiner Fragen und untergeordneter Punkte voraussichtlich noch immerfort neue Vermuthungen und bisher unversuchte Verknüpfungen hervorrufen werde, würde nicht nothwendig befürchten lassen müssen, dass sich der Streit endlos fortspinne; stände nur nicht die jetzt herrschend gewordene kritische Quellensichtung auf so schwachen Füssen, dass beim ersten frischen Windstoss alle bisher versuchten evangelischen Grenzscheidungen über den Haufen fallen müssen!

Unsere Leser sollen aus dem Nachfolgenden die Ueberzeugung gewinnen, dass diese Quellen ursprünglich von ganz andern Ausgangspunkten her und in ganz anderer Richtung zu einem andern Ziele flossen, als man bislang allgemein voraussetzte. Es wird sich herausstellen, dass die spätere Hand noch herauszufinden ist, durch welche die ursprüngliche Quelle der evangelischen Geschichte auf gut Glück abgegraben und in die uns heute vor Augen liegende Richtung eingelenkt worden

ist! Denn diess Eine hat sich ja nicht etwa bloss auf Seiten der „verneinenden und niederreissenden Kritik", sondern zugleich im Heerlager der Kirchengläubigen als unausweichliche Thatsache sicher gestellt, dass unsern heutigen Evangelien eine ältere Evangelienliteratur vorausging, deren letzter Niederschlag sich in jenen erhalten hätte! Und die „disjecta membra" des ursprünglichen hohen Liedes vom menschgewordenen Gottessohne lassen sich aus der spätern Uebermalung unserer evangelischen Palimpseste, nur freilich mit andern Mitteln, als solche bisher angewandt worden sind, noch vollständig und sicher herstellen! Es wird sich ausweisen, dass die „Synoptiker" keineswegs, wie diess zum stehenden Vorurtheile geworden ist, über Einen Kamm zu scheeren sind, sondern dass durch das Paulinische Markiôn-Evangelium, über welches die herrschende Evangelienkritik so hastig hinweggestolpert ist, in die anscheinend unangreifbare Nebelburg der „Synoptiker" eine Bresche gebrochen wird, durch deren Lücke dem geschichtlichen Werthe des Vierten unerwartet ein treuer Zeuge erwächst!

Ist nun aber beim kanonischen Lukas die ältere Grundschrift thatsächlich mit Händen zu greifen; so wurde beim viel umworbenen vierten Evangelium eine ähnliche Grundschrift bisher zwar wiederholt geahnt, nur aber auf falschem Wege und mit unzulänglichen kritischen Mitteln gesucht. Es wird aber keiner kritischen Zauberkünste bedürfen, um diesen Schatz wirklich zu heben und die Auflösung des evangelischen Räthsels von einer Seite her zu geben, wo man sie nicht erwartete. Mommsen blies (so hiess es mit Recht) den alten grauen Nebel, der auf den Sümpfen des Tiberufers ruhte, frisch bei Seite, und wir sehen die Stadt Rom so einfach entstehen, wie heutzutage eine Kaserne. Beim evangelischen Bundestage ist in der That etwas Aehnliches zu thun übrig, um die Gründung der Stadt Gottes,

des neuen Jerusalems zu verstehen, um einen überraschenden Einblick in den durch die kanonische Evangelien-Redaction verwischten Hergang zu gewinnen, wodurch die Schädelstätte Jesu nach Jerusalem verlegt wurde.

II.

Der kritische Justizmord am vierten Evangelium.

Die gegen das vierte Evangelium geführten kritischen Schwabenstreiche fallen an demselben vorbei, ohne zu treffen, sobald es sich zeigt, dass dasselbe nicht da steht, wo es den Luftfechtern in seiner Wolke zu stehen schien. Ein Theil der am Erzählungsstoffe des Logos-Evangelisten haftenden Einwürfe der kritischen Gegner löst sich in nichts auf, sobald die landläufige Meinung dahinfällt, dass die „Synoptiker" die ursprüngliche Gestalt der evangelischen Ueberlieferung enthalten und dass sie alle Drei gegen den Vierten Front machen. Ein anderer Theil des diesem letztern eigenthümlichen Erzählungsstoffes schlägt geradezu zum Vortheil dieses Evangeliums um, sobald das falsche kritische Maass und Gewicht beseitigt ist, welches bisher in Anwendung gebracht wurde. Endlich verrathen die Gespräche und Reden beim Vierten ihrem Inhalte nach gerade den mit des Meisters Anschauungen und Absichten vertrauten Jünger, der freilich in keinem Falle der „Säulenapostel" Johannes der Judenchristen gewesen ist, ebenso unausweichlich, wie die Form und Haltung der Redestücke auf den Schriftsteller des apostolischen Zeitalters

hinweist, sobald wir nur erst den ursprünglichen Verfasser des Evangeliums aus dem kanonisch ausstaffirten Gewande heraustreten sehen. Weit entfernt, dem Herrn sein Eignes geliehen und untergeschoben zu haben, ist gerade das Logos-Evangelium das einzige im Evangelien-Viergespanne, woran die Liebe zum Meister selbst hat arbeiten helfen, sollte auch diese Liebe des Busenjüngers durch ihre Innigkeit und Stärke oder durch ihre eigenthümliche Färbung blind gewesen sein! Dies ist es, was zu erweisen steht!

1. Der Erzählungsstoff des vierten Evangeliums.

Die von den Bestreitern des Vierten gegen dessen Geschichtlichkeit erhobenen Einwürfe heften sich zunächst an die eigenthümliche Art, wie hier die Vorgeschichte des öffentlichen Auftretens Jesu erscheint. Der Vierte, so wird behauptet [1]), gebe uns von Jôannes dem Täufer ein Bild, welches sich weder mit der synoptischen Schilderung, noch mit der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit vereinigen lasse. Und offenbar, meint man, sei doch letztere auf Seiten der synoptischen Darstellung, und nur in dieser der wirkliche Täufer der Geschichte zu finden! Nun ist es freilich Thatsache, dass wir nur auf synoptischem Boden über den Täufer Jôannes eigentlich Näheres erfahren. Denn weder in den Paulinischen Briefen, noch in der Apokalypse des Johannes, andrerseits weder beim Verfasser der Geschichte des jüdischen Krieges, noch im Thalmûd ist von einem Täufer Jôannes die Rede. Gegen die Voraussetzung jedoch, dass uns die geschichtliche Gestalt des Täufers bei den „Synoptikern" vorliege, erhebt sich ein gewichtiges Bedenken aus dem Umstande, dass das ursprüngliche Paulus-Evangelium (wie sich später des

[1]) Scholten a. a. O., S. 185 ff., 191 ff. Strauss a. a. O., S. 407 ff.

Näheren zeigen wird) die vorgeschichtliche Berührung Jesu mit dem Täufer Jôannes gar nicht kennt, die spätern Erwähnungen des Täufers aber, die sich scheinbar im Markiôntexte des Lukas-Evangeliums vorfinden, dem Verdachte anheimfallen, erst von spätern Händen dem ursprünglichen Paulus-Evangelium hinzugefügt worden zu sein, um dasselbe mit den Darstellungen bei Markus und Matthäus in Einklang zu bringen. [1]) Ohne sich selbst in's Gesicht zu schlagen, kann also eine historisch-kritische Untersuchung die vorerst noch fragliche geschichtliche Thatsächlichkeit der synoptischen Täuferberichte keinesfalls zum Ausgangspunkte nehmen, um gegen die abweichende Darstellung des vierten Evangelisten zu Felde zu ziehen. Was etwa an der Figur des Täufers geschichtlich sei, bleibt vielmehr gerade zu ermitteln; den geschichtlichen Täufer haben wir erst noch zu suchen! Ueberdiess ist die synoptische Darstellung, werde sie nun drei- oder nur zwei-spännig genommen, mit dem Widerspruche behaftet, dass hier Jôannes beim Taufen Jesu, wovon weder der Vierte, noch der Markiôn-Evangelist etwas weiss, das Zeugniss vom Himmel über Jesu Gottessohnschaft unmissverständlich vernommen hat, gleichwohl aber hinterher aus dem Gefängnisse die Zweifels-Anfrage an Jesus ergehen lässt, ob Er der Kommende sei oder man eines Andern warten solle! Angesichts dieses Widerspruches glaubt man sich mit der Annahme helfen zu dürfen, dass die mythische Erzählung vom Taufwunder von späterer Hand, dagegen die Erzählung von der Gesandtschaft des Täufers aus dem Gefängniss von einem frühern Verfasser herrühre. Und gerade so würde sich der Sachverhalt nach dem Textbestande des Markiôn-Evangeliums herausstellen, in welchem der Taufmythus fehlt, während

[1]) Vergl. darüber den III. Abschnitt dieses Buches.

die Gesandtschaft des Täufers aus dem Gefängnisse anscheinend als ursprünglich vorhanden bezeichnet ist.

Dass der synoptische Bussruf des Täufers mitsammt dem Bezug auf das nahe herbeigekommene Himmelreich beim Vierten fehlt, steht richtig. Und es musste bei ihm dieser Zug am Bilde des Täufers folgerichtig fehlen, weil ja der Täufer des Vierten (1, 21) ausdrücklich ablehnt, etwa als der wiedergekommene Elias oder ein neuer Profet in der Weise des Elias gelten zu wollen. Beim Vierten wird ferner Jesus von Jôannes gar nicht einmal getauft; eine allgemein bekannte Thatsache also, sagt man, werde hier absichtlich übergangen! Woher aber allgemein bekannt? Ohne Frage nur aus Markus und Matthäus, deren Vorhandensein vorm vierten Evangelium unbedingt einstweilen nicht erwiesen ist, sondern nur vorausgesetzt wird. Wie bedenklich es aber um jene angeblich allgemein bekannte Thatsache steht, lassen uns die kirchenväterlichen Berichte über das sogenannte „Evangelium nach den Hebräern" vermuthen, worin [1]) erzählt wird, Jesus habe sich auf die Aufforderung seiner Mutter und Brüder nur halb gezwungen der Taufe durch Jôannes unterzogen. Erscheint nun dieses Hebräer-Evangelium entschieden [2]) als ein verhältnissmässig junges Machwerk, das nicht vor unsern kanonischen Evangelien vorhanden sein konnte und überdiess verschiedene Bildungsentwickelungen durchlief; so sieht insbesondere jene uns bei Hieronymus aus dem Hebräer-Evangelium überlieferte Notiz ganz darnach aus, die spätere Entstehung der Erzählung von einem Getauftwordensein Jesu durch Johannes zu bezeugen.

---

[1]) Hieronymus contra Pelagianos 3, 2. Hilgenfeld, Novum Testamentum extra canonem receptum IV. (1866) pag. 15. 20.

[2]) Bruno Bauer, Kritik der Evangelien, Bd. III., 276 ff. Keim, Geschichte Jesu von Nazara I., 29 ff., 635 f.

Einen Hauptschlag gegen die Geschichtlichkeit des beim Vierten sich findenden Berichtes über den Wegbahner Jôannes glaubt die kritische Schule mit der Hinweisung auf die R e d e n (1, 33 f. 3, 27 f. 31 f.) zu führen, womit der Täufer sein Zeugniss über Jesu vorirdisches Dasein und Herkunft vom Himmel fast in denselben Wendungen und Ausdrücken ausspricht, wie der Evangelist selbst, und dass demnach der Täufer genau dieselben Anschauungen über die Persönlichkeit Jesu gehabt habe, welche uns vom Vierten im Munde Jesu überliefert werden. Hier, meint die Kritik, seien nur drei Fälle möglich.[1]) Entweder habe Jesu seine Denkart und Sprechweise von Johannes überkommen. Diess sei aber durchaus unwahrscheinlich, theils weil die „Synoptiker" davon Nichst wissen, theils weil sich dergleichen Anschauungen für den Standpunkt des Vorläufers Jesus nicht passen. Freilich nicht des Täufers in d e r Gestalt, wie er wiederum bei den „Synoptikern" uns entgegentritt, nach deren Schablone über das vierte Evangelium abgeurtheilt wird! Aber wir werden aus einem andern, dem Geschichtszusammenhange des Vierten selbst entlehnten Grunde, uns einstweilen damit einverstanden erklären, dass dem Evangelisten wenigstens als das Original jener Anschauungen nicht der Zeuge über Jesus, sondern dieser selber gilt. Hat also Jesus nicht vom Täufer die hohe Meinung überkommen, die er von sich zur Schau trug, so wäre denn etwa mit Hengstenberg anzunehmen, der Täufer wie der Evangelist haben sich die Schlagworte Jesu auch von diesem selbst angeeignet. Beim Busenjünger ist diess von vornherein erklärlich, ja selbstverständlich; beim Täufer will es der Kritik bedenklich erscheinen. Auf dem Standpunkte des Kirchenglaubens, welchem die mythische Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu und des Täufers für baare geschichtliche Wahrheit gilt, hat

[1]) S c h o l t e n a. a. O., S. 185 ff.

die Voraussetzung natürlich nicht die geringste Schwierigkeit, dass sich Jesus und Jôannes als nahe Verwandte von Kindheit auf gekannt hätten und somit der Täufer mit den Gedanken und Planen seines Vetters Jesus vertraut gewesen sei. Dann aber kann und wird sich der Täufer die Denkart und Ausdrucksweise Jesu um so mehr angeeignet haben, als er sich ohnediess, nach der Darstellung des Vierten, Jesu als dem Höheren und Ueberlegenern so entschieden unterordnete.

Gegen diese Annahme legt auch der Vierte keineswegs, wie sich die Kritik einredet, Protest ein, wenn er den Jôannes dem auf den Schauplatz getretenen Jesus gegenüber sagen lässt (1, 31), dass er diesen zuvor „nicht gekannt habe." Denn der Sinn dieses Ausdruckes erklärt sich handgreiflich aus den Worten, die der Täufer zu den Pharisäern spricht (1, 26): „Er ist mitten unter euch getreten, den ihr nicht kennet!" In beiden Fällen ist augenscheinlich nur von einem Kennen der durch Johannes bezeugten höhern Bedeutung Jesu oder von einem Erkennen die Rede, welches mit Verstehen oder Anerkennen gleichbedeutend ist. Damit ist indessen eine persönliche Bekanntschaft Beider selbstverständlich ebensowenig ausgeschlossen, als es dem seinen Meister verherrlichenden Evangelisten verdacht werden dürfte, wenn er seinen Lesern Nichts darüber meldet, dass etwa zwischen Jesus und dem Täufer in Betreff des durch das Zeugniss des Letztern zu vermittelnden öffentlichen Hervortretens Jesu eine Verabredung stattgefunden habe. War es also etwa zwischen Jesus und dem Täufer verabredet, dass jener als Gottessohn auftreten wollte und dieser sein Herold sein sollte; so kann natürlich der Täufer auch nur im Style und Sinne der Anschauungen Jesu sein Zeugniss vorbringen, in dessen Ablegung und wiederholter Bestätigung sein öffentliches Verhältniss zu Jesus aufgeht. Dass nun aber Jôannes, nachdem er sein Zeugniss abgelegt hat und einige Jünger

aus des Täufers Umgebung zu Jesus übergetreten sind, nicht selber sofort vom Schauplatze abtritt, sondern noch eine kleine Weile bleibt, diess schliesst nach der Darstellung des Vierten keineswegs das Andere ein, dass der Täufer in dieser übrigens nur kurzen Frist als Nebenbuhler Jesu so gegenüber gestanden hätte, als ob er an diesem von ihm Bezeugten irre geworden wäre. Nur durch das unstatthafte Herbeiziehen des synoptischen Vorstellungskreises über den Täufer kommt in die Darstellung des Vierten die Verwirrung und das Widerspruchsvolle herein, gegen welches die Kritik ihre Pfeile richtet.

Wenn diese darum, mit Ablehnung jenes zweiten unter den drei als möglich hingestellten Fällen, sich für den dritten Fall entscheidet, dass vielmehr erst der Evangelist seine eigne Anschauungs- und Ausdrucksweise dem Täufer in den Mund gelegt habe; so ist dem berühmten Vertreter[1]) dieser Auffassung das „Häcksel des subjectiven Pathos" heimzugeben, womit der gnostische Evangelist und Romanschreiber den Zeugnissgeber Jôannes ausgebälgt hätte. Nehmen wir die Sache so hin, wie sie beim Vierten liegt, dass Jôannes von der Anwaltschaft Jesu auf die Gottessohneswürde vorher wusste, durch die ihm zu Theil gewordene Himmelsstimme selber davon überzeugt worden und nun willig-bewundernd als Zeugnissgeber aufgetreten ist; so halten die rechtgläubigen Schriftgelehrten mit gutem Rechte als die Meinung des Vierten diess fest, dass der mit Jesu Anschauungen und Plänen bereits vertraute Täufer auch von Anfang an weiss, dass der fleischgewordene Gottessohn auch für seine Sache als das Lamm Gottes (1, 29. 36 vergl. mit Jesaias 53, 4 ff) sterben müsse. Man hat es kritischerseits unwahrscheinlich gefunden, dass der Täufer, wie ihn der Vierte schildert, nicht selber

[1]) Strauss a. a. O., S. 403. 409.

ein Jünger Jesu geworden sei. Abgesehen jedoch, dass diess bei dem viel wesentlichern Vorschub, den der Täufer mit seinem Zeugnisse Jesu leistete, überflüssig war, liegt die Rücksicht nahe genug, dass einstweilen der Wegbahner den Schein seines Zusammenhanges mit dem Bezeugten gerade dadurch vermeiden wollte, dass er für seine Person jenem selbstständig gegenüber stand. Lange dauerte diess ja thatsächlich doch nicht, da ihn als Volksaufreger schon nach wenigen Monaten sein Schicksal erreichte. [1])

Dass beim Vierten Jesus selbst schon von Anfang an auch seinen Tod als nothwendig in seinen Plan miteingeschlossen in Aussicht gehabt und darum auch denjenigen von seinen Jüngern gekannt habe, von welchem er sich des letzten Liebesdienstes einer Mitwirkung für den Todesplan versehen durfte, — diese tief genug eingreifende Eigenthümlichkeit in der Darstellung des vierten Evangeliums wollte freilich unsern kritischen Epigonen des alten Aufklärers Reimarus am allerwenigsten in den Sinn. Kein allmähliges Reifen des Schicksals, dem der galiläische Rabbi endlich erlegen wäre, keine eigentliche Entwicklung einer Katastrophe begegnet uns beim Vierten: wie sollte dessen Darstellung ächt, wie sollte sie geschichtlich, wie für uns Heutige annehmbar sein, wie sollte sie nicht vielmehr jedem gesunden Kopf als höchst unnatürlich, verschroben und künstlich gemacht erscheinen! Zu verwundern ist hierbei nur, dass ein so feiner Kopf und ein Mann von solcher schriftstellerischer Kunst, wie man sich doch den Vierten vorzustellen nicht umhin kann, dies Alles nicht selbst gefühlt und eingesehen, seinen evangelischen Roman also nicht lieber ungeschrieben gelassen hätte! Eine ehrliche Geschichtsforschung hat den Helden des Stückes so hinzunehmen, wie er sich gibt. Sie hat kein Recht,

---

[1]) Josefos, Alterthümer XVIII. 5, 2.

vom heutigen Aufklärungsstandpunkte moralisch oder ästhetisch an ihm zu corrigiren oder zu mäkeln. Hatte es der Held des Vierten von Anfang an auf einen blutigen Ausgang abgesehen, so gehört wesentlich mit zur Darstellung des thatsächlichen Verhältnisses auch die angebliche Unnatur, welche man von kritischer Seite her an dem schroffen und gespannten Verhältniss hervorgehoben hat, in welchem der Christus des Vierten zu seiner Umgebung steht. Es bedarf gar nicht einmal des Hinweises auf eine gute Zahl von Stellen des Evangelisten, wo solche Spannung und Feindseligkeit gleichwohl nicht hervortritt, sondern vielmehr von Gläubigkeit und Anerkennung die Rede ist. Man darf auch die kritische Uebertreibung hingehen lassen, die von unablässigem Wortgezänke mit Pharisäern, Schriftgelehrten und Pöbel redet und den Helden des Vierten stets vollauf beschäftigt sieht, den Nachstellungen und Mordanschlägen seiner Gegner zu entgehen! Gehörte diess nothwendig zur geschichtlichen Physiognomie des Evangelisten, so steht keinem modernen Farbenreiber die Befugniss zu, statt eines Albrecht Dürer oder Van Dyk lieber einen Rafael oder Claude Lorrain haben zu wollen.

Man fragt [1]), warum die Gegner Jesu beim Laubhüttenfeste, wo doch der wiederholten Absicht, ihn zu greifen, ausdrücklich gedacht wird (7, 30. 32, 44.), gleichwohl ihn nicht festnahmen, was sie doch „in der Hauptstadt" in alle Wege gekonnt hätten? Wie sollten wir uns, meint man, mit der Antwort abspeisen lassen, die darauf der Vierte (7, 30. 8, 20) habe: weil eben seine Stunde noch nicht gekommen sei? In der Meinung des Evangelisten sollte jedoch dieses nur den Umstand erklären, dass sich Jesus vorerst noch den Anschlägen seiner Gegner entzogen habe, bis für Ihn der seinen Absichten entsprechende Zeitpunkt, der Tag des Pascha-

[1]) Strauss a. a. O., S. 250.

Opfers, gekommen war, wo er's für gut fand, sich in die Hände derer, die ihn hassten, überliefern zu lassen. Dagegen hat der Eifer der kritischen Fragesteller die bündige Antwort ganz übersehen, die der Evangelist selbst auf alle jene Verwunderungsfragen mit den Worten (18, 31) bereit hat, welche die Juden zu Pilatus sprechen: Wir dürfen Niemanden tödten! Bei allem guten Willen zuzugreifen, mussten sich die jüdischen Hierarchen wohlweislich hüten, einen gar nicht unter die Gerichtsbarkeit von Jerusalem gehörenden Galiläer oder gar Samariter kurzer Hand kalt zu machen. Ebenso wenig erscheint bei genauerm Zusehen der dem Vierten gemachte weitere Vorwurf [1]) begründet, dass bei ihm die Judäer allesammt über Einen Kamm geschoren seien und von der reichen Lebendigkeit, in welcher die jüdische Hierarchie bei den „Synoptikern" auftrete, sich beim Vierten keine Spur zeige. Stände diess jedoch auch richtig, so liesse sich doch daraus kein stichhaltiger Grund zur Verdächtigung der Geschichtlichkeit des Vierten ableiten. Aehnlich wie beim Heidenapostel, sind allerdings auch für den Christus des Logos-Evangeliums Gesetz, Feste und sonstige Gebräuche der Judäer abgethane und überwundene Dinge. Der Umstand überdiess, dass bei der jüdischen Hierarchie die galiläische Candidatur des Gottessohnes keinen Anklang fand, war begreiflicher Weise hinlänglicher Grund für den Logos-Erzähler, das Judäerthum überhaupt für den Sitz des Unglaubens und der Finsterniss zu erklären. Ist aber beim Vierten von „ihrem" oder im Munde Jesu von „eurem" Gesetze (15, 25. 10, 34) gerade so die Rede, wie er die Judäer (19, 7) von „unserm" Gesetze sprechen lässt; so fällt auf diesen sich durch das ganze Evangelium ziehenden Streit gegen alles jüdische Wesen das rechte erklärende Licht durch die Angabe des Evange-

---

[1]) Scholten a. a. O., S. 147 ff., 253 ff.

listen (8, 48), dass die Juden in Jerusalem Jesus als einen Samariter bezeichnen. Hierdurch wird es mit Einem Male klar, was es mit dem gespannten und feindseligen Verhältniss auf sich hat, in welchem Jesus beim Vierten zu den Judäern steht. Nicht etwa ein Gegensatz zwischen Heidenthum und Judenthum ist es, der uns im Logos-Evangelium entgegentritt, sondern die alte Eifersucht und Spannung zwischen Judäern und Samaritern, die sich durch die ganze Geschichte des Alten Testaments zieht, deren Hauch noch im Makkabäer-Zeitalter und im Buche Seirach uns anweht, deren Gluth auch im Zeitalter der Herodianer noch nicht erloschen war! Auch in der Stelle vom Profeten, der in seiner Heimath nichts gelte (4, 4) hat erst das Hinschielen auf die synoptische Erzählung die Schwierigkeit erzeugt, von welcher in der Darstellung des Vierten keine Spur ist. Weder Judäa, noch Galiläa, zwischen denen die Ausleger schwankten, sondern Samaria selbst, der dort Jesus den Rücken kehrt, ist nach dem klaren Zusammenhange jener Stelle unter der Heimath Jesu zu verstehen. Selbst die Frage (7, 41. 52), ob der Messias als Nazôräer (18, 5. 7. 19, 19), aus Galiläa kommen solle, schliesst seine Herkunft aus Samaria nicht aus, weil Samaria-Sebaste-Sefeth (Safed) mitten in den „Hüften von Galiläa" gelegen ist. Auch die Bezeichnung Jesu als „Sohn Josefs" hat beim Vierten (1, 46. 6, 42), der vom Zimmermannssohne und von den Geschlechtsregistern so wenig etwas weiss, wie von einer Davidsherkunft Jesu, den gleichen Sinn, wie im Sprachgebrauche der Bibel „Sohn Josefs" gleichbedeutend mit Samariter ist. Der Samariter ist es also, welcher es beim Vierten darauf abgesehen hat, neben seiner ersten, im Judäer-Besitz von Galiläa gewonnenen, Anhängerschaft auch in der heiligen Stadt der Judäer Anerkennung zu finden. Die Enkelkinder der einstmaligen Reiche Judah und Efraim, der Anhang Samariens nicht

minder, wie die Sippschaft Jerusalems sollen ihn als den Gottessohn anerkennen, als welchen ihn das Zeugniss des Täufers und sein eigenes fortwährendes Selbstzeugniss in der Welt eingeführt hat. Von dieser rastlosen Unruhe ward er aus Galiläa immer wieder nach der Judäer-Hauptstadt getrieben, ob es ihm gelänge, dort mit seiner himmlischen Sendung durchzudringen.

Mit dieser „Hetzjagd" nun, auf welcher der Vierte seinen Helden von Judäa nach Galiläa und von dort wieder zurück treibe, wollen sich die Kritiker[1]) ebensowenig befreunden, wie mit der bleiernen Monotonie, welche über einer Geschichtsdarstellung ruhe, worin der von Anfang „fertige Christus" als eine unbewegliche Figur nur dadurch künstlich-mühsam bis zum Ende „conservirt" werde, dass durch die „einförmigen Taktstriche oder Pendelschwingungen der Festchronologie" ein Schein von Abwechslung und beweglichem Leben geschaffen werde! Aber hinter solche Redensarten versteckt sich vielmehr (dem bösen Zeugnisse bei Matthäus 23, 37 gegenüber) nur die Verlegenheit der Kritiker, über den schlimmen Graben der dem Vierten eigenthümlichen mehrmaligen Festreisen Jesu nach Jerusalem hinauszukommen. Fand nun aber schon Schweizer[2]) die Festchronologie des Vierten unbegreiflich, wenn sie nicht aus einer wirklichen Ueberlieferung stammte; erschien es ihm Angesichts einer mit so raffinirten Fälschung vorgenommenen Veränderung des historisch-chronologischen Gerüstes durchaus räthselhaft, wie ein so entstandenes Buch irgendwo hätte Eingang finden

---

[1]) Bruno Bauer, Kritik der evangelischen Geschichte I., 48, 116, 118. Keim, Geschichte Jesu von Nazara I., 117.

[2]) Schweizer, das Evangelium Joannis nach seinem innern Werthe und seiner Bedeutung für das Leben Jesu kritisch untersucht (1841), S. 45 f.

können; so hat neuerdings Caspari[1]) in den wiederholten Erwähnungen der angeblich einzigen synoptischen Reise Jesu nach Jerusalem beim kanonischen Lukas bereits die wiederholten Festreisen des vierten Evangeliums mit so richtigem Scharfblicke herausgefühlt, dass es nur der für die Kritik unausweichlichen Rückkehr zur paulinischen (Markiôns-) Urschrift des Lukas-Evangeliums bedarf, um die Uebereinstimmung des chronologischen Rahmens beider Evangelien als vollendete Thatsache zu erkennen. Damit fällt aber die Behauptung der kritischen Schule in sich selbst zusammen, als ob der Vierte den nur scheinbar selbständigen Inhalt der wiederholten Besuche Jesu in Jerusalem grossentheils mit Erzählungsstoffen ausgefüllt hätte, die den drei andern Evangelien entlehnt und eben nur im Interesse des angeblichen Romanschreibers umgestellt worden wären. Verständiger Weise, meint Reimarus II. hätte doch, wer ins Grosse habe wirken wollen, gegen die jüdische Hierarchie und den Tempeldienst in der „Hauptstadt" erst dann aufzutreten wagen dürfen, wenn er sich zuvor „in der Provinz" gehörig vorbereitende Geltung und Anhang verschafft hätte[2]). Der Vierte könne dagegen nicht erwarten, seinen Helden aus dem „galiläischen Winkel" auf den geeigneten Schauplatz zu führen, den ihm allein „die Hauptstadt" geboten habe. Man hat sich in die fixe Idee von der „Hauptstadt" Palästina's so verrannt, dass man sich einredet, Galiläa sei blosse „Provinz" von Jerusalem gewesen. Man bleibt gänzlich ohne Anhang dessen, dass damals die Hafenstadt von Samaria, Kaisareia am Meere, Tiberias, Tarichea, Seforis, Scythopolis, Caesarea Philippi grosse blühende Städte mit jüdischen und heidnischen Bewoh-

---

[1]) Caspari, chronologisch-geographische Einleitung in das Leben Jesu Christi (1869), S. XV., 135 f., 153.

[2]) Strauss a. a. O., S. 244 ff., 251 ff.

nern und zum Theil Herodianische Fürstensitze waren, während Jerusalems Bedeutung lediglich darin lag, dass dort die Hierarchie der Judäer beim Herodianischen Tempel sass, den die judäischen Galiläer zu Festzeiten besuchten, während die Samariter in ihrer Prachtstadt gleichfalls neben dem Augustustempel auch einen Jahweh-Tempel besassen!

Die Abweichungen des Vierten von der synoptischen Geschichtserzählung verschwinden als bedeutungslos vor dem einzigen überraschenden Umstande, dass bei genauerem Zusehen der angeblich letzte Aufenthalt Jesu in Jerusalem in der Grundschrift des Vierten ebensowenig vorhanden ist, wie im Paulinischen Evangelium. Beim Einzug Jesu auf dem Palm-Esel richtete die Kritik[1]) ihre Angriffswaffen auf den bedenklichen Umstand, dass dieses im synoptischen Geschichtsrahmen so bedeutsam hervortretende und von Jesus selbst beabsichtigte und vorbereitete Ereigniss durch die Kunst des Vierten zu einer ganz zufälligen Begebenheit geworden sei, die den Herrn, er weiss selber nicht wie? antrete, und bei welcher plötzlich statt der nach Bethanien hinausgeströmten Volksmenge, die den aus der Gruft hervorgegangenen Lazaros hätte sehen wollen, eine andere des Festes wegen nach Jerusalem gekommene Volksmasse herbeigezogen werde! Aber dass sich Jesus nach Jerusalem gewandt hätte, hatte der Vierte vorher gar nicht erzählt; es wird diess nur aus der (11, 18) in die Lazarusgeschichte eingeschalteten Glosse geschlossen, dass dieses Lazaros-Bethanien nahe bei Jerusalem gelegen habe. Wird sich uns nun aber im Verlauf dieser Untersuchungen das Lazaros-Wunder, wie der Eselritt beim Vierten unzweifelhaft als spätere Zuthat zur Grundschrift des Vierten erweisen; so tritt

[1]) Bruno Bauer a. a. O., III., 117 f.

damit der Ausgang des Lebens Jesu auf einen ganz veränderten Boden und in ein anderes Licht. Der angeblich letzte verhängnissvolle Zug nach Jerusalem fällt bei zwei Evangelisten ganz weg und taucht erst bei Markus und Matthäus auf. Gerade diejenigen Evangelien, die den Gottessohn in seiner Entschiedenheit auf die Bühne bringen, der Markiontext und unser Vierter, lassen ihn nicht auf dem Felsen von Jerusalem gekreuzigt werden. In der evangelischen Ueberlieferung tritt uns somit ein Räthsel der sonderbarsten Art entgegen, von dessen Dasein, ja selbst nur von dessen Möglichkeit bisher nicht die geringste Ahnung vorhanden war.

Das Sündenregister, welches die Kritik dem Vierten in Betreff angeblicher Unbekanntschaft mit den Oertlichkeiten Palästina's hat anhängen wollen, wird durch die später zu führende Untersuchung über die geographische Grundlage des Evangeliums auf die Oberflächlichkeit der Kritik selbst zurückfallen, und wir dürfen darum einstweilen auch eine günstige Meinung vom Vierten in Betreff einer Menge kleiner Züge und Einzelangaben [1]) hegen, wodurch derselbe, in Verbindung mit der unläugbaren Anschaulichkeit seiner Berichte, den Synoptikern gegenüber seine Eigenthümlichkeit kundgibt. Es bezieht sich diess auf die Angabe von Tagen und selbst Stunden (1, 29. 35. 40. 44. 2, 1. 13. 20. 3, 2. 4, 6. 40. 43. 52. 5, 1. 5. 9. 6, 4. 19. 22. 7, 2. 14. 37. 9, 14. 10, 22. 11, 6. 39. 12, 1. 12. 13, 1. 29 f. 18, 28. 19, 14. 31. 42. 20, 26.), auf genaue Angaben von Zahlen (2, 6. 5, 2. 5. 6, 7. 8, 57. 12, 5.), auf kleine Nebenumstände, welche die Ereignisse begleiten (2, 9. 10. 15. 3, 10. 55. 5, 2. 6, 9. 19, 23. 26 f.), auf Ortsbeschreibungen (4, 6. 5, 2. 6, 10. 9, 7. 10, 23. 11, 1. 18. 54), auf Erwähnungen von Namen, welche bei denselben Begebenheiten von

[1]) Scholten a. a. O., S. 561 ff.

den Synoptikern nicht genannt worden (3, 1. 6, 5. 8. 11, 5. 16. 12, 2 f. 4. 10. 22. 14, 5. 8. 22. 18, 10. 26.).

Unbedingt erwecken dergleichen Züge bei jedem unbefangenen Betrachter ein günstiges Vorurtheil für einen mit den Zeit- und Ortsverhältnissen der evangelischen Geschichte wirklich vertrauten Augenzeugen, wer dieser auch gewesen sein möge. Dagegen sind die kritischen Gegner des Vierten flugs bei der Hand, gerade in solchen anschaulichen Einzelheiten die absichtsvolle Kunst des Erdichters und Romanschreibers zu wittern! Bei einem Theil solcher Züge, von denen die guten „Synoptiker" Nichts wissen, soll sich der Erfinder sogar recht handgreiflich verrathen. So lassen zwar auch jene bei der Gefangennehmung Jesu Einen der Jünger, den der Vierte als Petros bezeichnet, zur Vertheidigung des Meisters das Schwert ziehen; dass aber zur Verhaftung eines unbewaffneten Mannes nach der Darstellung des Vierten (18, 1 ff.) eine ganze römische Cohorte mit einem Obersten von tausend Mann zu Hülfe genommen worden sein sollte, ist diess nicht (fragt man) in solchem Grade unwahrscheinlich, dass die Ungeschichtlichkeit dieses Umstandes klar in die Augen fällt? An die Möglichkeit, dass uns in diesem Zuge vom Chiliarchen und der Cohorte das Samariter-Evangelium die Spur eines Zusammenhanges mit dem von Josefos[1]) überlieferten Samariter-Putsche aufbewahrt habe, dachte man ebensowenig, als daran, dass es mit der Verloosung des ungenähten Rockes (19, 23) noch eine andere Bewandtniss haben könne, als die blosse Erfüllung der Weissagung des Psalmdichters (22, 19). Warum der Vierte Nichts von einer Verspottung Jesu durch die Mitgekreuzigten oder Vorübergehenden, Nichts von dem unbussfertigen Schächer zu erzählen hat, weiss sich die Afterkritik gar nicht zu erklären, weil sie ge-

[1]) Josefos, Alterthümer XVIII, 4, 2.

flissentlich solchen Zügen aus dem Wege geht, die zum Vortheil des Vierten und zu Gunsten des geschichtlichen Charakters seiner Darstellung sprechen würden.

Dass durch die Scene unterm Kreuze zwischen Jesus und seiner Mutter (19, 25 f.) die unnatürliche Anrede an ebendiese Mutter bei Gelegenheit des Qanâ-Wunders (2, 3) und damit diese ganze Erzählung als späteres Einschiebsel verdächtig werden muss, diess blieb von den Kunstrichtern des Johanneischen Romans unbeachtet. Man [1]) zog um so kecker aus dem Umstande, dass der Vierte, der doch mit neuen Namen sich so erfinderisch freigebig zeigen soll, nicht einmal den Namen der Mutter Jesu nennt, ohne Weiteres den Schluss, die Mutter des Gottessohnes sei im vierten Evangelium überhaupt keine geschichtliche Person, sondern nur eine symbolisch-dogmatische Figur! Im Gegentheil aber werden wir, sobald sich sonsther die Geschichtlichkeit des vierten Evangeliums und dessen Abfassung im apostolischen Zeitalter festgestellt haben wird, eine Bestätigung dieses Ergebnisses nebenher auch in dem Umstande finden dürfen, dass der Vierte den Namen der Mutter Jesu ebenso als allbekannt voraussetzt, wie er die Namen von Herodes Antipas und andern zeitgeschichtlichen Personen nicht nennt. Dass er auch von Ehescandal des H. Antipas und von Tanze der Herodiastochter Nichts erwähnt, wird der Darstellung des Vierten schon darum zum Vortheil gereichen, weil nach Josêfos [2]) die Gefangensetzung und Tödtung des Jôannes eine andere Veranlassung hatte.

Der Logos-Evangelist soll die bei Markus (3, 16 und Matthäus (16, 18) an das Bekenntniss des Petrus geknüpfte Namensveränderung dieses Felsenmannes an

---

[1]) Scholten a. a. O., S. 201.

[2]) Josêfos, Alterthümer XVIII. 5, 1.

falschem Platze erwähnt haben, wo sich eine Veranlassung zu dieser Benennung Simôns gar nicht finde. Stellt es sich jedoch heraus, dass das Brüderpaar Simôn und Andreas als „Söhne Jôannes" vom Vierten augenscheinlich als Söhne des Täufers bezeichnet werden: so enthält für den Geschichtshorizont des Vierten der Name Kêfas oder Kaifas (Fels) zugleich einen ganz andern Sinn, als den bei den Synoptikern angedeuteten Bezug auf den Felsen, auf welchen die Gemeinde gebaut werden solle, die der Vierte mit richtigem geschichtlichem Takt bei Lebzeiten Jesu ganz aus dem Spiele lässt. Stellt es sich bei den nachfolgenden Untersuchungen über die geographische Grundlage des vierten Evangeliums ferner heraus, dass sich die ursprüngliche Taufstätte des Täufers gerade in derselben Umgebung von Caesarea Philippi befand, wohin bei den Synoptikern die Veranlassung zur Ertheilung des Kêfas-Namens verlegt wird: warum sollte dann nicht eben damals, als das Zeugniss des Täufers dem Anwart der Gottessohnschaft die Bahn eröffnete, vom Logos-Evangelisten mit dem Kêfas-Simon auf dem harten Stein hingedeutet worden sein, den die judenchristliche Befangenheit des Petrus schon seit den Tagen des Stefanus und Paulus der hellenistisch-samaritischen Geistesrichtung des vierten Evangeliums in den Weg stellte?!

Die kritische Hast der Bestreiter des Vierten hat ferner den zum Vortheil desselben sprechenden Umstand übersehen, dass die im Zeitalter der Apokalypse bereits geläufig gewordene Vorstellung von Christus als dem die Sünden der Welt tragenden Lamme (1, 29. 36) für die Entstehung des vierten Evangeliums im apostolischen Zeitalter eine günstige Meinung erwecken muss. Auf die weitere Thatsache, dass dieses Evangelium (7, 42) von einer Davidischen Abstammung Jesu noch Nichts gewusst hat, dass somit erst nach der Abfassung des nicht judenchristlichen Evangeliums sich in judenchrist-

lichen Kreisen jene Anschauung vom David-Sohne gebildet haben konnte, hat bereits Weisse[1]) die Tübinger Schule hingewiesen, ohne freilich die ganze Tragweite dieses Umstandes zu ermessen. Die kritischen Scharfrichter des Vierten helfen sich mit der ärmlichen Verlegenheitsauskunft[2]), dass nicht sowohl geschichtliche, als dogmatische Gründe den Vierten veranlasst hätten, die Davidische Herkunft Jesu auszumerzen. Redlicher wäre es gewesen, den übrigen im vierten Evangelium enthaltenen Spuren nachzugehen, aus denen sich die richtige Geschichts-Perspective für Jesu nicht-jüdische Herkunft Jesu mitsammt Allem, was daran hängt, unausweichlich ergibt.

Macht sich beim Vierten der Herr den Häschern selber kenntlich, indem er aus dem Kreise der Seinen hervortritt und sich freiwillig ausliefert (18, 4. 8); so sollte man erwarten, dass das Wegfallen des so „erstaunlich widerlichen" Judas-Kusses dem Vierten einen Stein im Brett verschaffen müsste. Aber die kritischen Scharfrichter[3]) werden sogar durch den Umstand, dass der Sohn Gottes beim Vierten gar nicht als ein Schlachtopfer menschlichen Verrathes fällt, nicht an der durch die „Synoptiker" auf die Bahn gebrachten landläufigen Auffassung der Judas-Rolle irre gemacht! Sie mäkeln mit unsäglich armseliger Kleinmeisterei an der Hannas- und Kaiafas-Erzählung des Vierten ohne jede Ahnung, dass diese ganze Zwischengeschichte ein späteres Einschiebsel ist, das die alte lateinische Uebersetzung des Evangeliums aus dem zweiten Jahrhundert noch gar nicht kennt. Die ganze Procedur vor den jüdischen Behörden würde selbst in Jerusalem, wenn überhaupt

---

[1]) Weisse, die Evangelienfrage (1856), S. 126.
[2]) Scholten a. a. O. S. 199.
[3]) Scholten a. a. O. S. 311.

dort die letzten Ereignisse stattgefunden hätten, rein überflüssig gewesen sein, da das dortige Synedrium schon vierzig Jahre vor der Zerstörung der Stadt keine peinliche Gerichtsbarkeit mehr hatte. Für den Vierten insbesondere war jenes Verhör Jesu vor den Hierarchen geradezu ungehörig, da nach seiner Darstellung (11, 47 f. 53.) beim jüdischen hohen Rathe längst kurzer Hand über Jesus nicht sowohl ein Todesurtheil bereits gesprochen war, welches die Hierarchen nicht fällen konnten; sondern weil es bei ihnen längst feststand, dass sie mit allen ihnen zu Gebote stehenden Mitteln den Untergang Jesu herbeiführen wollten. Dass der Vierte von den ausserordentlichen Naturvorgängen beim Tode des Gerechten Nichts weiss; dass er von dem synoptischen Unsinne frei ist, eine Salbung mit Specereien erst auf das bereits stattgehabte Begräbniss folgen zu lassen, was augenscheinlich ganz unausführbar gewesen wäre: auch diese Züge dürfen ihm bei der Afterkritik nicht zum Vortheil gerechnet werden, da es nun einmal abgemacht ist, dass er als ungeschichtlicher nachapostolischer Erdichter und Romanschreiber erscheinen muss! In Betreff des letzten von Jesus gehaltenen Mahles steht der Vierte, abgesehen davon, dass er mit der Einsetzung einer Gedächtnissfeier noch nicht auf spätere Gemeindeverhältnisse hinschielt, so augenscheinlich im Vortheil, dass die hartnäckigste Auslegerwillkür der kritischen Schule dazu gehört hat, um dem klarsten Augenscheine zuwider einen Vorzug der „Synoptiker" zu behaupten, der denselben nach dem einfachen Zusammenhang und Wortlaut ihrer Erzählung vollständig entzogen wird.'

Der angebliche Aufsammler von synoptischen Erzählungsstoffen für eine Romandichtung soll sich ferner erlaubt haben, einzelne Aussprüche Jesu aus dem synoptischen Erzählungszusammenhange heraus zu reissen und solche bei Veranlassungen unterzubringen, wo diese

Aussprüche sogar nach dem Zusammenhange des Vierten selber am unrechten Platze ständen. Wie es mit der von den Kritikern hierher gezogenen Aeusserung vom Abbrechen des Tempels (2, 19.) steht, darf hier einstweilen unerörtert bleiben. Das Wort vom Profeten, der Nichts in seinem Vaterlande gelte (4, 44) haben wir bereits richtig logirt. Die Worte vom Geborenwerden von Oben (3, 3) werden sich später rechtfertigen. Die zagende Rede Jesu „hilf mir aus dieser Stunde!" (12, 27) erweist sich am richtigen Platze, sobald der Besuch der Griechen bei Jesus in seinem geschichtlichen Zusammenhange mit den Vorgängen der letzten Nacht erkannt wird. Die von den kritischen Splitterrichtern herausgehobenen Aussprüche Jesu beim letzten Mahle (13, 16. 20 f.) enthalten Nichts, was dem Zusammenhange dieses Kapitels fremd wäre, mögen sie bei den Synoptikern stehen, wo sie wollen. Warum die Aufforderung Jesu zum Aufbrechen und Vonhinnengehen (14, 31) erst beim Nahen des Judas am Platze sein (Markus 14, 42. Matthäus 26, 46) und nicht ebensogut die folgende Weinstocksrede als eine auf dem Wege gehaltene soll gelten dürfen, ist nicht einzusehen. Das nach dem Schwerthiebe des Petrus gesprochene Wort Jesu (18, 11) hat gerade hier bei dem Versuche, den der judenchristliche Felsenmann zur Vereitelung der Liebesthat des sogenannten Verräthers macht, seinen rechten Platz. Dass endlich der Vierte das Wort vom freien und öffentlichen Lehren im Tempel (18, 20) an den Hohenpriester gerichtet sein liesse, während es die Synoptiker (Mk. 14, 49. Mtth. 26, 55) zu den Häschern gesprochen sein lassen, würde uns auch dann, wenn die Stelle dem ursprünglichen Erzähler angehörte, von vornherein noch kein Recht geben, den Synoptikern den Vorzug einzuräumen, da der Markiôntext des Lukas (22, 52 f.) diese Aeusserung Jesu gar nicht hatte.

Bei ihrer Anerkennung der schriftstellerischen Kunst des Vierten haben sich die Bestreiter desselben, den dialogischen Erzählungsstücken gegenüber, in einer eigenthümlichen Verlegenheit befunden. Wenn doch der Vierte sich keineswegs als ungeschickter Schriftsteller zeigt, sondern genugsame Spuren feiner und gewandter Darstellung aufweist, wie erklärt sich dann die Eigenthümlichkeit, dass die Antworten Jesu so häufig nicht auf die vorausgegangenen Fragen zu passen scheinen, zu deren Erwiederung sie bestimmt sind? So fragt Weisse[1]), und der Neider des theologischen „Dilettanten" ist um eine Antwort an den philosophischen Aesthetiker nicht verlegen. In den dialogischen Parthieen des Evangeliums, meint Strauss[2]), beruhen die Haupteffecte darauf, dass Jesus bildlich spricht, die Zuhörer dagegen seine Worte eigentlich nehmen. „Ist nun aber ein Individuum unter Allen das einzige, das Etwas versteht, so erscheint uns dasselbe als erhaben; sind die Nichtverstehenden die sonst gebildetusten und einsichtsvollsten Menschen, wie z. B. Nikodêmos, so muss der einzig Verstehende vor ihnen als ein Halbgott erscheinen, während dagegen die uns beim Vierten begegnende Uebertreibung in der Darstellung das Erhabene dem Ungereimten nahe bringt!" Werden dich die Vertheidiger des Vierten mit dieser kritischen Berufung auf das *Risum teneatis amici!* heimschicken zu lassen nöthig haben? Es ist bereits[3]) mit Recht darauf hingewiesen worden, dass man sich das Nicht- oder nur Halbverstehen nicht so plump vorstellen dürfe, wie es übertreibend die Bestreiter des Vierten nehmen, und man werde dann statt einer demselben aufgebürdeten „unpsychologischen Manier" vielmehr auf einen sichern psy-

[1]) Weisse, die evangelische Geschichte (1838). I., 124 f.
[2]) Strauss a. a. O. S. 144.
[3]) Schweizer a. a. O. S. 32 ff.

chologischen Takt desselben stossen. Vom gewöhnlichen Verstehen der Sache, wurde richtig bemerkt, sei ja überhaupt in solchen Fällen keine Rede; es werde von Jesus wiederholt (5, 40. 8, 23. 43.) auf den feindseligen Sinn derer hingewiesen, die ihn und seine Sprache nicht verstehen **wollen**, weil sie seine Lehre verschmähten und sein Gebot nicht befolgen wollten, da sie vom „Vater dem Teufel" stammten. Als einem Manne von schriftstellerischer Kunst wird dem Logos-Evangelisten oder seinem in der Weisheit der Griechen erfahrenen Meister selbst auch das Recht zu Statten kommen, dass der Dialog nicht bloss mitunter auch Sprünge erlaubt, wie sie uns im Gespräch mit der Samaritanerin (4, 16. 35) und in der Antwort auf die Frage des Volkes (6, 26) begegnen; sondern es muss dem Antwortenden auch gestattet sein, an einen vom Vorredner gebrauchten bildlichen oder doppelsinnigen Ausdruck anzuknüpfen, um von hier aus den Fortgang des Gesprächs zu vermitteln. Führt doch gerade in den wirklichen Gesprächen des Umgangs selten die ängstliche und pedantische Nüchternheit, sondern vielmehr die bewegliche Einbildungskraft das Steuerruder: warum sollte es also der Held des Vierten, bei welchem ja überhaupt die Einbildungskraft eine so grosse Rolle spielt, nicht auch in Gesprächen verstanden haben, seine Gedanken in Bilder zu kleiden, um durch Anspielungen und verblümte Reden auf seine Hörer oder Frager zu wirken? So in der Rede an die Griechen (12, 24 f.) am Tag vorm letzten Mahle. War Jesus in Bilderreden ein Meister, so wird nicht von vornherein der Umstand, dass bei den „Synoptikern" zum Besten der schwerfälligen galiläischen Fischer den Gleichnissreden die Auslegung auf dem Fusse folgt, den „Synoptikern" die Ursprünglichkeit sichern. Gerade das Dunkle oder Doppelsinnige von Aussprüchen Jesu, die in der Ueberlieferung vorlagen, wird für spätere Evangelienschreiber ein Grund gewesen sein, für volks-

thümliche Zwecke dem Verständnisse nachzuhelfen, während der in den Geist und Gedankenflug, wie in die Redeweise des Meisters eingeweihte Busenjünger solche Rücksichten überflüssig fand. Auch für jene unterschiedslose bunte Masse, die sich um unsere auf den Höhen der Menschheit, wandelnden Genien schaart, ist ja der Flug des Genius durchschnittlich zu hoch, und bedarf es erst der dolmetschenden Vermittelung. Was dürfte also folgerichtig den Stifter des Cultus der Genien hindern, dem oben auf ihrer Leiter Stehenden das Recht einzuräumen, dass ihn die Andern nicht verstehen?

Gilt diess vorzugsweise vom Gespräch Jesu mit Nikodêmos und den in der Synagoge von Kafarnaûm gehaltenen Reden, so sind dergleichen dialogische Incongruenzen zwischen Frage und Antwort, wie sie von der Kritik gerügt werden, freilich auch in andern, unzweifelhaft zur Urschrift des Vierten gehörigen, Abschnitten zu finden, während wir dagegen die Stellen 2, 4. 6, 70. 7, 33. 11, 9. 26. 20, 17. 18. 22. als Zuthaten des spätern Ueberarbeiters ausser Betracht lassen dürfen. In den unzweifelhaft ächten Abschnitten wird sich ein Theil der von den Kritikern hervorgehobenen dialogischen Anstände nach den oben angedeuteten Gesichtspunkten genügend erklären, sobald wir auch Sprünge und überraschende Wendungen, sowie verblümte Anspielungen in der Ordnung finden. Dagegen sind die Worte von den Schafen (10, 26—30) augenscheinlich nur verschoben; sie gehören zu der vorausgegangenen Rede vom guten Hirten (10, 1—18), wohin sie kurzer Hand anzureihen sind. Auf die spätere Rede Jesu (10, 25) folgt dann unmittelbar in zwangloser Fortführung der Erzählung die vom Boden aufgelesene Antwort der Gegner (10, 31). Redet endlich bei Nikodêmos Jesus auffallender Weise mit „wir" (3, 11) und spricht von „unserm" Zeugnisse, so haben wir beim König der Wahrheit nicht einmal auf seinen Majestäts-Anspruch „von Gottes Gnaden"

zurückzugehen nöthig, sondern wir werden den Täufer Jôannes um so mehr miteingeschlossen finden dürfen, als sich die an Nikodêmos gerichtete Rede von der Geburt aus Wasser und Geist (3, 5) auf den „Täufer im Wasser" und auf den von ihm bezeugten Täufer im heiligen Geist augenscheinlich bezieht.

2. Die Lehrvorträge des Logos-Christos.

Geht der Vierte mit seinen Dialogen aus der peinlichen Untersuchung, in welche derselbe von der kritischen Schule gezogen worden ist, gerechtfertigt hervor; so bleibt nur noch die Revision des Verwerfungsurtheils übrig, welches von den Gegnern über die zusammenhängenden Lehrvorträge des vierten Evangeliums gefällt worden ist. Sie sollen durch Inhalt und Form ihren ungeschichtlichen Charakter so deutlich zur Schau tragen, dass darüber fernerhin an die Vertheidiger dieses Evangeliums kein weiteres Wort zu verlieren wäre. Wir hätten demnach kaum Hoffnung, von den kritischen Schöppen auch nur angehört zu werden. An den Christusreden des Vierten, so lautet ihr Verdict, müsse einem gesund organisirten und einer geschichtlichen Anschauung fähigen Kopfe allererst das Licht über den spätern Ursprung des vierten Evangeliums aufgehen! Und doch ist es in der That erstaunlich, mit welcher hochfahrigen Leichtfertigkeit jene scharfrichterliche Kritik den Logosreden gegenüber ihr Geschäft betrieben hat!

In Betreff der schriftstellerischen Form dieser Reden wird zunächst die Behauptung vorgebracht, sie seien so ganz und gar in Uebereinstimmung mit der Schreibart des Evangelisten selbst, dass nur zwei Möglichkeiten offen ständen. Entweder habe der Evangelist seinen Styl nach dem Style Jesu selbst gebildet, was anzunehmen ungereimt sei; oder die seinem Meister in den Mund gelegten Reden seien vom Evangelisten in

dem ihm eignen schriftstellerischen Charakter abgefasst und damit Jesu nur eine Redeweise geliehen, die demselben ursprünglich und eigentlich fremd sei. Dass uns die „Synoptiker" die wirkliche Form der Reden Jesu, als in Gleichnissen und kurzen Sprüchen bestehend, richtig überliefert hätten, diess wird als eine ausgemachte Sache vorausgesetzt. Und allerdings stehen in diesem Punkte, dem vierten gegenüber, die Synoptiker unbedingt zusammen, da sich der gleiche Character der Reden Jesu auch im Paulinischen (Markiôn-) Evangelium vorfindet. Sehen wir jedoch einstweilen hiervon als einer Nebensache ab, und leuchten der Behauptung einer vom vierten Evangelisten freigeschaffenen Form der Reden Jesu genauer ins Angesicht!

Scholten [1]) hat sich die Mühe nicht verdriessen lassen, ein Verzeichniss derjenigen Stellen zu geben, worin der Evangelist ganz in den Ausdrücken Jesu spreche. Mustern wir dieses Register durch, um die Spiegelfechterei des Aufstellers darzuthun! Dass ein Evangelist, dessen Christus den Ausdruck gebraucht: „meine Stunde ist noch nicht gekommen", sich auch in erzählender Darstellung derselben Redeweise bediente, würde an sich kaum etwas Bedenkliches oder Befremdliches haben. Es stellt sich jedoch mit der Unächtheit des Abschnittes vom Qanâ-Wunder heraus, dass eben nur der Ueberarbeiter vom Evangelisten (7, 30. 8, 20. 13, 1) diesen Ausdruck geborgt hat, um ihn seinem Jesus in der Rede an dessen Mutter (2, 4) in den Mund zu legen. In der Logos-Einleitung des Evangelisten (1, 13) kann der Ausdruck „von Gott geboren" nicht ohne Weiteres als übereinstimmend mit der Ausdrucksweise gelten, deren sich Jesus (3, 3. 6) bedient: „von oben geboren werden." Bezeichnet der Evangelist (20, 31) den Zweck seines Evangeliums mit den Worten, das-

---

[1]) Scholten a. a. O. S. 224—228.

selbe sei geschrieben, damit die Leser glauben, Jesus sei der Christos der Sohn Gottes, und damit die daran Glaubenden (darauf Vertrauenden) das Leben in seinem Namen hätten; so versteht es sich ganz von selbst, dass in solchem Zusammenhange auf die eigenen Erklärungen Jesu, die dem Jünger bekannt sind, über seine Bedeutung und Stellung Bezug genommen wird, und liegt nicht das mindeste Befremdliche darin, das uns in Jesu Munde 3, 15 f. 5, 24. 26. 39. 6, 40. 47. 54) die gleichen Ausdrücke begegnen. Warum sollte ferner der Evangelist (1, 4. 7. 9 f.) den Logos-Christos als das in die Welt gesandte Licht nicht geradeso bezeichnen dürfen, wie Jesus selbst dem Nikodêmos gegenüber (3, 16 f.) von sich sagt, dass ihn Gott in die Welt gesandt habe? War doch für den Meister so gut, wie für dessen Herold die Welt der Boden, auf welchem sie standen, jener, um seine Sendung zu erfüllen, dieser, um für den Gottgesandten Zeugniss abzulegen! Ebensowenig ist ein Grund einzusehen, warum nicht der letztere (1, 14. 18) ebensogut, wie der erstere (3, 16. 18) den Ausdruck „der eingeborne Sohn" sollte gebrauchen, wenn Jesus denselben für sich gestempelt hatte, und warum der Evangelist (1, 12. 2, 23) nicht vom Glauben an (Vertrauen auf) den Namen des Gottessohnes ebenso sollte reden dürfen, wie der Mann selber, der von der Welt diesen Glauben an seine Person oder seinen Namen forderte! Dass uns gerade im Nikodêmos-Gespräche die Ausdrücke vom Licht im Gegensatze zur Finsterniss und von der Wahrheit (3, 19. 21) begegnen, deren sich auch der Evangelist im Prolog 1, 5. 7—9. 11. 17) bedient, erklärt sich daraus, dass der Evangelist allen Grund hatte, seinen Prolog den Grundgedanken des Nikodêmos-Gespräches conform zu halten, worin sich der fleischgewordene Gottessohn zum ersten Male selber einem Juden gegenüber über seine Stellung ausspricht. Was soll es im Geringsten Auffallendes haben, wenn der Evangelist (1, 18. 13, 1) sich von seinem

Meister (4, 21. 5, 19) die Bezeichnung Gottes durch den „Vater" aneignet, den er hundert Mal aus dessen Munde vernommen hatte? oder wenn der Erzähler vom Erheben der Augen spricht (6, 5. 11, 41. 17, 1) und sein Meister ebenfalls dieses Ausdruckes sich bedient, der ja doch nicht bloss ein biblisch geläufiger, sondern zugleich unumgänglich ist, wenn und wo vom Aufschlagen der Augen die Rede sein soll? Will der Erzähler (13, 1. 3) von einem bevorstehenden „Hingehen" oder „Uebergehen" Jesu aus dieser Welt zum Vater reden, was soll ihn abhalten, die gleichen Bezeichnungen zu gebrauchen wie Jesus selbst (5. 24. 33), wenn dieser von „Uebergehen" aus dem Tode zum Leben redet oder von seinem „Hingehen" zu dem, der ihn gesandt habe? Wozu anders ist das Wort in der Sprache da, als dass dasselbe am rechten Platze von Jedem gebraucht wird, der diese Sprache redet? Wie in aller Welt soll es uns im Geringsten befremden, dass der Evangelist (2, 23. 6, 2. 12, 37) Jesus selbst (4, 48. 6, 26) von „Zeichen" redet, die er thue, wenn doch jener sie zu erzählen sich vorgesetzt hat, wie sich Jesus dieselben zu thun für berufen hielt? Warum soll der Erzähler nicht von der dem Logos-Christos gegebnen Macht, die an ihn Glaubenden (auf ihn Vertrauenden) zu Gottes Kindern zu machen, mit derselben Wendung reden können, wie es Jesus thut (5, 27. 17, 2), wenn er sich als dem Sohne Gottes die Macht gegeben sein lässt, das Gericht über die Welt zu halten? Wie ist es möglich, von einer Gleichheit des Styles bei Jesus und dem Vierten zu reden, wenn dieser wie jener (1, 7. 8. 15. 2, 25) sich des Ausdrucks „zeugen (Zeugniss ablegen)" bedient (5, 31 f. 36 f.)? Wie mag man aus der Gleichförmigkeit der Wendungen „Ehre bei Gott" (5, 41. 12, 43 f.) den Schluss begründen, dass der diese Ausdrücke gebrauchende Schreiber sie seinem Meister nur geliehen habe, dass dieser sie nicht selber ursprünglich ebenfalls gebraucht haben könne! Oder

darf der Erzähler (9, 34) nicht von „Hinausgeworfenwerden" des Blindgebornen durch die Juden reden, ohne sich dem Verdacht auszusetzen, er habe seinem Helden, der die zu ihm Kommenden nicht „hinauswirft" oder vom „Hinausgeworfenwerden" des Satan oder der Rebe ins Feuer (6, 37. 12, 31. 15, 6) redet, den für die Bezeichnung der Sache jedesmal unumgänglichen Ausdruck nur geliehen? Ist nicht ausserdem der Ausdruck „Jemanden an- oder aufnehmen" ein so ganz allgemeiner und sachgemässer, dass ihn der Logos-Vorredner (1, 12) ebensogut, wie der Logos-Christos selbst (5, 43) aus dem volksthümlichen Sprachschatze aufgenommen haben kann? Aus demselben Sprachschatze, aus welchem auch die Wendungen vom „Geschriebensein" als Hinweisungen auf Bibelstellen (6, 45. 10, 34, verglichen mit 2, 17. 12, 14) entlehnt sind! Behauptet Jesus von sich, nur Er allein habe den Vater gesehen (6, 46), wie sollte nicht sein Busenjünger (1, 18) dieselbe Ueberzeugung als seine eigne auch mit den gleichen Worten aussprechen müssen? Oder muss man sich erst in eines Andern Redeweise einleben, um ebenso, wie dieser (12, 27) sagt: „meine Seele ist verwaist", bei der Erzählung einer ähnlichen Situation den gleichen sachlich zutreffenden Ausdruck anzuwenden (11, 33. 13, 21)? Und was soll den Busenjünger hindern, seinen Helden auch seinerseits „in Freimuth reden" zu lassen (7, 4. 13. 11, 54), wenn dieser selbst sich des gleichen Ausdruckes bedient (16, 25. 18, 20)?

Erhole sich der Leser von der Ermüdung über das Vorführen dieser Stellen, die für den Erweis der Behauptung herbeigeschleppt worden sind, dass bei dieser Auslese von Ausdrücken oder Wendungen, welche die guten „Synoptiker" nicht kennen, der Vierte seine eigne Redeweise erst hinterher Jesu in den Mund gelegt hätte und dass daraus schon von Seiten der Form der Verdacht ihrer Ungeschichtlichkeit entstände! Ist es schlechterdings unverfänglich, wenn nicht geradezu selbstverständ-

lich, dass sich ein Berichterstatter, der im Glauben an seinen Helden festgewurzelt ist und dem dessen Worte Orakel sind, auch derselben Ausdrücke bedient, die sein Meister für die in Rede stehende Sache gestempelt hat; so kann schliesslich nur gefragt werden, wie es kommt, dass der sachliche Inhalt dieser Reden uns nicht auch im Munde des synoptischen Christus begegnet. Indem aber die Differenz von der Form der Reden auf deren Inhalt überspringt, von welchem hier vorerst noch abzusehen ist; so folgt daraus, dass diejenigen, die mit solchem Geschütz wider die Form der Christosreden des Vierten auffahren, ihr Eifer geradezu blind gemacht hat. Das zeigt sich bei der kecken Behauptung, dass überhaupt beim Vierten alle Personen die Sprache Jesu redeten, der Täufer wie die Jünger, die Samariter wie der Blindgeborne, ja die römische Cohorte und Pilatus. In Betreff der letzteren ist diese Behauptung geradezu aus der Luft gegriffen. Dass der Täufer sich in denselben Ausdrücken ergehe, wie Jesus, kann sich nur auf die Stelle 3, 22—36 beziehen, in welcher Jôannes noch einmal vor seiner Gefangennehmung sein früher abgelegtes Zeugniss über Jesus in erweiterter Gestalt wiederholt. Dieser Abschnitt wird sich uns jedoch aus andern schlagenden Gründen als spätere Zuthat des Ueberarbeiters der Grundschrift ergeben. Dass auch die Jünger beim Vierten in der Sprache Jesu redeten, könnte höchstens nur von der Stelle 6, 68 f. gelten, die sich uns gleichfalls als Zusatz von späterer Hand ausweisen wird. Die Samariter haben nur das einzige Wort vom „Heiland" der Welt gesprochen, das beim Vierten sonst nicht vorkommt; die Samariterin gebraucht ebenfalls keine Worte des Logos-Evangelisten, und der (übrigens ebenfalls unächte) Blindgeborne spricht (9, 30 f.) ganz in seiner eignen Weise.

Steht es nun mit den Versicherungen derer, die in den Reden aller Personen des vierten Evangeliums das Gras des Logos-Christos wachsen hören wollten, so bedenklich; so können wir zwar die „langen und selbst endlosen" Reden Jesu beim Vierten nicht kürzer machen, als sie wirklich sind, finden jedoch keinen Grund, mit einem redseligen Galiläer oder Samariter darüber zu rechten, dass er sich in solchen langathmigen Ergüssen gefiel. Unbedingt aber müssen wir Einsprache gegen die Behauptung erheben, dass diese Reden schon darum verdächtig seien, weil sie nicht im Gedächtniss behaltbar wären. Derselbe Verdacht würde einige der langen Gleichnisse und die sogenannten Zukunftsreden treffen, welche die Synoptiker ihrem Helden in den Mund legen. Ob überhaupt eine Lehrrede in Gleichnissform leichter zu behalten sei, als eine blos durch ihren innern Gedankenfortschritt gegliederte Rede von der Art, wie sie uns der Vierte bringt, steht noch zu bezweifeln. War dieser überdiess der Busenjünger, so ist ja bekanntlich das Gedächtniss der Liebe treu genug, um den Gegenstand der Liebe in- und auswendig zu behalten. Und blieben ihm selbst des Meisters Reden nicht Wort für Wort treu im Gedächtniss haften, so liegt in seinem Verhältnisse zum Meister die hinlängliche Bürgschaft, dass er dessen Reden mindestens nach Sinn und Gedankenfolge getreu überliefert habe. Und wir mögen darum die kritischen Gegner des Vierten nicht einmal mit der Gegenfrage pressen, worin denn bei den Synoptikern die Bürgschaft liegt, dass ihre Christos-Reden wirklich so aus Jesu Munde gekommen, wie sie uns überliefert werden. Will man sich, wie geschehen ist, hinter die Ausflucht zurückziehen, dass z. B. die Reden Jesu mit Nikodêmos und der Samariterin ohne Zeugen gehalten, somit auch nicht mit geschichtlicher Glaubwürdigkeit überliefert worden sein könnten; so dürfen wir nicht erst dagegen fragen, woher man denn Seitens

der „Synoptiker" die Gebetsworte Jesu in Gethsemane oder die Vorkommnisse bei der Versuchungsgeschichte wissen konnte, da bei diesen Gelegenheiten gleichfalls die Zeugen fehlten! Warum hätte Jesus, was er mit Nikodêmos und der Samariterin gesprochen, wenn nicht allen Jüngern, doch dem Busenjünger nicht vertrauen mögen, der uns davon Meldung bringt?

Wenden wir darum jenen kritischen Flausen den Rücken, so trifft die beiden gedachten Arten von längeren Reden Jesu, die uns von den „Synoptikern" dargeboten werden, vom Standpunkt einer historisch-kritischen Betrachtung ein anderer Vorwurf, von welchem die Christus-Reden des Vierten frei sind, ein Vorwurf zugleich, der eine starke Instanz gegen die Annahme bildet, als ob die synoptischen Reden aus Jesu Munde hervorgegangen seien.

In die synoptischen Zukunftsreden Jesu sind offenbar Bezüge auf die Verhältnisse des apostolischen Zeitalters eingewebt. Die synoptischen Parabeln konnten[1]) erst damals gebildet werden, als ihr Verständniss möglich war, d. h. als die ihnen zu Grunde liegenden Erfahrungen von der christlichen Gemeinde wirklich gemacht worden waren, als das allmähliche und unwiderstehliche Wachsthum der christlichen Gemeinde (Senfkorn, Sauerteig, Säemann) ebenso Thatsache war, wie ihr Kampf mit fremden Elementen und falschen Lehren (Säemann und Unkraut im Waizen). Sollten aber hier etwa spätere Zuthaten und Umbildungen aus einer ursprünglich einfachern Gestalt ausgeschieden werden[2]), so würde der Versuch an seiner Unausführbarkeit scheitern. Anders verhält es sich in diesem Betracht mit den Christus-Reden des Vierten. Es stellt sich heraus, dass ihr Gedankengehalt und Anschauungskreis wirklich dem-

---

[1]) Bruno Bauer, Kritik der evangelischen Geschichte. II., 279 ff.

[2]) Strauss a. a. O. S. 115.

jenigen angehört, welchem sie in den Mund gelegt werden. Wir werden also in keiner dieser Reden, von denjenigen abgesehen, die sich etwa aus sonstigen Gründen als spätere Gebilde des Ueberarbeiters ausweisen, durch dergleichen spätere Zeitbezüge gestört, wie sie uns in den Parabeln und Zukunftsreden des synoptischen Christos entgegentreten.

Aber die Lehrart selbst, wendet man ein, deren sich Jesus bei den „Synoptikern" bedient, der Vortrag in Gleichnissreden und kurzen Sprüchen, erscheint an sich schon zweckmässiger und dem wahren Volkslehrer entsprechender, als jene bloss durch ihren innern Gedankenfortschritt gegliederten und in sich abgeschlossenen Lehrreden des Vierten, die überdiess durch ihre oft räthselhafte Sinnbildlichkeit harte Nüsse für das Verständniss der Menge bleiben mussten! Es gab eine Zeit, da man es dem Redner „über die Zukunft der evangelischen Kirche" (Weisse) nachzureden liebte, dass das Eigenthümliche der Lehrart Jesu in den räthselartig ausgeprägten Sprüchen bestanden habe, die einen Stachel in der Seele des Hörers hätten zurücklassen und gerade dadurch um so leichter und sicherer hätten haften müssen. Eben darin sollte zugleich das allein unfehlbare Kennzeichen der Aechtheit von überlieferten Aussprüchen Jesu enthalten sein. Sonderbar nur, dass seit dem Tode Jesu Jahrzehnte vergangen waren, ohne dass sich in der evangelischen Verkündigung eine Spur solcher Kernsprüche zeigte, und dass der Erste, der uns Etwas von Lehre und Geschichte des Herrn meldet, der Apostel Paulus, sich nirgends auf dergleichen Sprüche Jesu beruft, wie sie uns die Synoptiker überliefern! Wäre es nun zu weit vom Ziele geschossen, wenn behauptet wird [1], dass die

---

[1] Hilgenfeld, in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1862. S. 32 ff.

Spruchweisheit der synoptischen Ueberlieferung eben das Charakteristische des Judenthums sei? Dann hätten wohl erst judenchristliche Männer diese Jagd auf Sprüche gemacht, wie sie uns in ganzen Haufen bei Matthäus und etwas glücklicher nach Zeit und Gelegenheit vertheilt bei Lukas begegnen! Bei unsern Evangelienforschern ist durch das Gerede des apostolischen Vaters Papias die Meinung aufgekommen, dass Anfangs, nachdem man auf das Einzelne des Lebens und Wirkens Jesu zu achten überhaupt begonnen habe, dessen gehaltvolle Reden als die Hauptsache gegolten hätten. Warum musste nun Volkmar [1]) mit der Behauptung hervortreten, dass sich diese „logia kyriaka" des alten Faselers Papias wohl nur auf sogenannte Zukunftssprüche Jesu bezögen, d. h. auf Aeusserungen, die man judenchristlicher Seits dem Herrn über seine angeblich baldige Wiederkunft und was damit in Zusammenhang stehe, in den Mund gelegt hätte! Aber gleichviel, ob es nur allgemein „Aussprüche" oder aber bestimmt solche „Orakelsprüche" des Herrn waren, auf die man zur Zeit des Faslers Papias fahndete; auch im vierten Evangelium finden sich wenigstens einzelne solcher Spruchperlen oder Gnomen Jesu, die dann freilich unsere Evangelienkritiker flugs für blosse Reminiscenzen aus den „Synoptikern" ausgeben. Das auf den Tod des Gottesohnes zielende Wort z. B. von dem in der Erde ersterbenden Waizenkorne, das da viele Frucht bringe (12, 25), soll aus Matthäus 10, 39. 16, 25 geholt, der Spruch vom Knechte, der nicht grösser sei, als sein Herr (13, 6) aus Matthäus 10, 24 in das vierte Evangelium gekommen sein, nur dass aber der Vierte, seinen freiherrlichen Romantendenzen entsprechend, solche Sprüche in eine ungeschickte Stellung gebracht hätte! Dagegen gedenkt man der mindestens

[1]) Volkmar, geschichtstreue Theologie (1858). S. 47. and: Der Ursprung unserer Evangelien (1867). S. 134.

gleichbedeutsamen und ebenso räthselartig-beziehungsvoll ausgeprägten Worte vom Brot und Wasser des Lebens, vom Fleisch und Blut des Menschensohnes, von der Thüre zum Schafstalle, vom guten Hirten, vom wahren Weinstocke kritischer Seits lediglich in der Meinung, dass solche Aussprüche dem Vierten als Verschrobenheit anzurechnen seien, womit er seinem Christus etwas aufgehalst hätte, was ihn zum „Volkslehrer" hätte unfähig machen müssen.

Bei genauerem Zusehen zeigt es sich aber, dass gerade derartige Aussprüche des Logos-Christos, welche uns beim Vierten in weiterer Ausführung zu Gleichnissreden begegnen, aus einem bestimmten biblischen Grund und Boden hervorgewachsen sind. Sei es dann immerhin richtig, dass in den beim Vierten ausgesponnenen Gleichnissen vom guten Hirten (10, 1 ff.) und vom Weinstocke (15, 1 ff.) beim Fehlen des geschichtlichen Verlaufes einer Fabel die blosse frostige Allegorie übrig bleibt; so wird man doch die uns bei den „Synoptikern" begegnende absichtsvolle Herausstellung des Redens in Gleichnissen nicht unbedingt für einen Vorzug und für ein Zeichen grösserer Geschichtlichkeit ihrer Darstellung ausgeben dürfen. Will endlich beim Vierten das räthselartig-dunkle Gepräge von Aussprüchen Jesu hin und wieder in Doppelsinnigkeit und Schwerverständlichkeit umschlagen, so wird wenigstens die Berufung auf den Takt des Volkslehrers, wogegen der Vierte verstossen hätte, nicht vorhalten können. Denn dass nicht etwa bloss der grossen Menge, sondern auch erlesenen Weisheitsjüngern gerade das Dunkle und Orakelmässige zu imponiren pflegt und die bewunderungsvolle Anerkennung eines tiefsinnigen Lehrers nicht etwa vom Verständnisse seiner Vorträge, sondern vom guten Willen und von der geneigten Meinung abhängt, die man solchem Manne entgegenbringt, diess ist eine allbekannte und noch alle Tage gültige Thatsache. Und dass es schon damals im

Lande der Herodianer ähnlich ergehen mochte, wie im europäischen Abendlande auf Lehr- und Predigtkanzeln noch heute, dafür darf Nikodêmos im vierten Evangelium als Beweis dienen. Blieb dieser trotz seines Nichtverstehens thatsächlich ein Anhänger des Orakelredners, so schliesst diess ebensowenig aus, dass demselben Andere entschieden den Rücken wandten (6, 66).

Wie eifrig wir endlich den Christus der „Synoptiker" seine Moralpredigten gleichsam „vom Rocken spinnen" sehen, so werden doch — um uns von der Form der Christus-Reden zum Inhalte derselben zu wenden — unsere heutigen Nachfolger des alten Reimarus den Vierten darum nicht tadeln dürfen, dass er so gar wenig von Moralpredigt hat und gleichwohl bei Stäudlin II. an der Leine [1]) so viel Gnade findet. Die Leser der Paulinischen Briefe werden zwar mit Sittensprüchen und moralischen Ermahnungen reichlich genug gespeist; trotzdem aber sehen wir bereits bei Paulus, statt der vielgerühmten synoptischen Predigt von Gott und dem Himmelreiche, den Inhalt der apostolischen Lehrverkündigung überwiegend zu einer blossen Christus-Predigt geworden, die auf's Haar der Christus-Predigt unseres Vierten gleicht, nur mit dem einzigen Unterschiede, dass es dort der Apostel Christi ist, welcher die Herrlichkeit des im Fleisch erschienenen Gottessohnes verkündigt, beim Evangelisten dagegen der Herr selbst als Ausrufer seiner eignen Göttlichkeit erscheint. Uns Heutigen ist es allerdings weniger anstössig, im Munde eines begeisterten Verehrers den Herrn als den Gesandten vom Himmel ausgerufen zu sehen, als diesen selber seine göttliche Herrlichkeit aufdringlichst anpreisen zu hören. Will man uns aber einreden, Paulus wisse Nichts davon, dass Jesus selber bereits der harthörigen

---

1) Ewald, Geschichte des Volkes Israel. Bd. V. (3. Aufl.) S. 190 ff.

Welt seine eigne Gottessohnschaft und sein vorweltliches Dasein vorgepredigt habe; so fehlt zu solcher Behauptung mindestens jeder Beweis, während umgekehrt ihre Widerlegung durch das vierte Evangelium augenscheinlich gegeben ist, sobald sich dessen Abfassung im apostolischen Zeitalter darthun lässt!

Es will den kritischen Scharfrichtern des Vierten [1]) nicht in den Sinn, dass sich dessen Christus-Reden fast ausschliesslich um die eigne Selbstverherrlichung des Helden drehen, dass derselbe fast durchgängig Nichts anders thut, als mit den hochklingendsten Titeln seine eigne Persönlichkeit zu preisen und mit so anspruchsvoller Zuversicht (3, 16. 5, 23. 6, 29. 8, 21. 24. 11, 4. 14, 1) auf Anerkennung seiner göttlichen Ehre dringe. Kaum dass diesem Inhalte der vorzugsweise an die Judäer gerichteten Streitreden, die wir in die Kapitel 5—10 vertheilt finden, im zweiten Haupttheile des Evangeliums mit den sogenannten Abschiedsreden (Kapitel 13—17) eine kleinere Hälfte von Lehrvorträgen gegenübertritt, worin über das Angesicht des aufgeregten Sprechers die beruhigte Stimmung des Friedens ausgegossen ist, als ob nun endlich die vollkommene Sicherheit, womit er seinen Tod verkündigt, den eignen Wehmuthsschleier über diese Reden ausgebreitet hätte, die — um mit die Wette zu reden — in mehr als irdischem Brillantfeuer strahlen.

Höchst merkwürdig ist nur die Art, wie sich die Kritiker des Vierten an einer auffallenden Eigenthümlichkeit dieser zweiten Klasse von Christus-Reden vorüberschleichen, um dem offenen Eingeständnisse aus dem Wege zu gehen, das hier unläugbar sich etwas zu erkennen gibt, was den Synoptikern gegenüber zum Vortheil des Vierten spricht. Bei der einmal eingenommenen Stellung der Evangelienkritiker müssen die ver-

---

[1]) Scholten a. a. O. S. 231 ff.

einzelten Abschiedsreden Jesu bei den „Synoptikern" dem Vierten wenigstens bezeugen, dass seine Abschiedsreden nicht geradezu erdichtet seien. Es soll nur die Frage sein, auf welcher Seite das eigentlich Thatsächliche überliefert sei, das wir als den Kern dieser Abschiedsreden Jesu vorauszusetzen hätten. Nun sind aber die synoptischen Abschiedsreden eigentliche Zukunftsreden Jesu und als solche der Ausdruck des auch von Paulus getheilten judenchristlichen Glaubens an ein in näherer oder fernerer Zeit zu erwartendes persönliches Wiedererscheinen Jesu zur Vollendung seines Reiches. In den eingeflochtenen Schilderungen künftiger Weltereignisse und christlicher Gemeindeverhältnisse zeigen sich die Zeitbezüge, aus denen sich mit leidlicher Sicherheit erkennen lässt, dass diese synoptischen Abschiedsreden sämmtlich erst nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus (70 n. Chr.), zum Theil sogar erst im Zeitalter Hadrians, zur Zeit des Bar-Kochbâkrieges (132—135 n. Chr.) abgefasst sein können. Zugleich erscheint in den synoptischen Zukunftsreden der wiederkommende Christus als Weltrichter. Diesen anzunehmen ist für die Epigonen des Aufklärungszeitalters eine schwere Zumuthung. Wollen wir nun, fragt Strauss, solche Reden in vollem Wortsinne auf ihm ruhen lassen und also zugestehen, dass er ein Schwärmer gewesen sei? Wollen wir Söhne des 19. Jahrhunderts einräumen, dass sich Jesus zu einer solchen, nach dem Moral-Codex des Aufklärungszeitalters unerlaubten Selbstüberhebung verstiegen hätte?[1]) Nicht zwar, als ob dies von vornherein als etwas bei Jesus Undenkbares abzuweisen wäre, als ob in der Weltgeschichte nicht auch andere Beispiele von Schwärmern vorkämen, die gleichwohl ungeheure Erfolge auf weite Zeiträume hinaus hervorgebracht hätten! Aber wie glücklich findet sich die historische

[1]) Strauss a. a. O. S. 237. 242.

Kritik des Lebens Jesu durch den Umstand gestellt, dass die Geschichtlichkeit der „Synoptiker" auch einmal durch den sonst angeblich so ungeschichtlichen Romanschreiber aufs Haupt geschlagen werden kann und dass durch den vierten Evangelisten Jesus der ihn von den guten Synoptikern zugeschriebenen Reden über seine angebliche Wiederkunft als Weltrichter wirklich entlastet wird!

Hier nämlich findet sich schlechterdings Nichts davon, dass Jesus gesagt hätte, er wolle in persönlich-sichtbarer Gestalt plötzlich aus den Wolken des Himmels wiederkommen, um die Welt zu richten und die Todten aus den Gräbern zu rufen. Im Gegentheile hat der Vierte durch die Hinweisung auf den künftigen Tröster, den heiligen Geist, der nach Jesu Hingange zum Ersatze in die Lücke treten solle, für unsere heutigen aufgeklärten Ansprüche so ausserordentlich passend, die Jünger aus ihrer unselbständigen Abhängigkeit von der Person Jesu in einem Grade emancipirt, dass sie den Meister, der auf Erden nichts mehr zu schaffen habe (17, 4—9), überhaupt Nichts mehr fragen, sondern sich fernerhin direct an Gott den Vater wenden sollen (16, 23 f.)! Nach seinem aufgeklärten Moralcodex macht also der Kritiker flugs aus der Noth eine Tugend und wirft nach der Anweisung des vierten Evangelisten in diesem einen Falle, wo die guten „Synoptiker" ausnahmsweise unleidlich erscheinen, den Zukunfts-Christus derselben kurzer Hand über Bord, um ihn des ärgerlichen Weltrichter- und Todtenerweckeramtes[1]) durch einen gewaltsamen Taufact entkleidet, wieder aus dem Wasser ziehen und nach dem Rabbinenschnitte der Bergpredigt *in usum Delphini* neu einzukleiden, damit wir Söhne des 19. Jahrhunderts uns doch ohne Anstoss mit ihm zu Tische setzen mögen. Nach diesem gewiss er-

---

[1]) Strauss a. a. O. S. 362.

heiternden Verfahren weist die aufgeklärte Kritik den übrigen Christusreden des Vierten um so eifriger wiederum die Zähne. Denn der Held des Romans trägt hier in langathmigen Reden seine Gottessohnschaft und sein angebliches Dasein vor seiner irdischen Geburt den ungläubigen Judäern so aufdringlich entgegen und im Bunde mit beispielloser Selbstüberhebung eine unerträgliche Schwärmerei so auffällig zur Schau, dass die alte Firma Reimarus und Compagnie ihn schlechterdings nicht brauchen kann[1]). Dass sich ein im Fleische Wandelnder wirklich eines frühern Daseins vor seiner Geburt sollte erinnern können, ist uns undenkbar, weil uns in der beglaubigten Geschichte und Erfahrung sonst kein Beispiel davon vorkommt[2]). Der Grund aber, den Strauss[3]) anführt, warum wir dergleichen Reden, wie sie der vierte Evangelist seinem Helden in den Mund legt, nicht sollen für geschichtlich halten können, ist äusserst merkwürdig. Weil wir sie nicht aus der allgemeinmenschlichen Gotteskindschaft ableiten können! Der Stifter des aristokratischen Geniencultus tritt hier auf die breiteste demokratische Grundlage, die er im Jahre 1849 in der schwäbischen Ständekammer gegen Juden und Pressbengel verschmäht hatte. Er hat jene bildlich-moralische Gleichsam-Gottessohnschaft im Auge, wie sie in der tief unter dem Genius liegenden Masse jeder Paul und Peter für sich in Anspruch zu nehmen berechtigt sei und wie sie auch jene jüdischen Rabbinen, die den Gesalbten des Herrn gekreuzigt wissen wollten, für ihre Person sicherlich beanspruchten. Denn dass der vierte Evangelist überall, wo Jesus Gott seinen Vater nenne, die Juden sofort darin die Behauptung einer wesentlichen Gleichstellung mit Gott finden lasse,

---

1) Strauss a. a. O. S. 198 ff. 201 f. 236 f.
2) Keim, Geschichte Jesu von Nazara. I., 125 f. 347 f. 350.
3) Strauss a. a. O. S. 203.

diess erklärt der Kritiker [1]) ohne Weiteres für eine der Ungeschichtlichkeiten, von welchen dieses Evangelium wimmle. Den wirklichen Juden vom Jahr 37, die Strauss genau zu kennen meint, wäre so etwas auch im Traume nicht eingefallen, da sie ja aus dem alten Testamente her an die Bezeichnung des Messias als Gottessohn gewohnt gewesen seien! Warum dann aber diese selben Juden den galiläischen Anwart der Gottessohnschaft, wenn derselbe vor ihnen Nichts hätte voraushaben und mit ihrem allgemein-menschlichen Maasse hätte gemessen sein wollen, als Gotteslästerer zum Tode gebracht wissen wollten, auf diese Frage hat die Welt von Strauss erst noch die Antwort zu erwarten. Die Geschichte dagegen, die sich von ihren Jüngern mit solchen Ausflüchten der Auslegerwillkür meistern lassen muss, würde mit einem solchen Jesus, wie ihn der aufgeklärte Halb- und Unglaube allein brauchen kann, von vornherein schlechterdings Nichts anzufangen gewusst haben. Der galiläische Landrabbi und allenfallsige essenische Wanderarzt, womit wir Heutige vorlieb nehmen sollen, würde es unbedingt nicht vermocht haben, in die Welt jenen Feuerbrand (Luk. 12, 49) zu schleudern, der auf so viele Jahrhunderte hinaus die Geister so gewaltig aufregte und entzündete. Der nüchterne galiläische Moralprediger, den Strauss allein noch brauchen kann, würde aus einem wüthenden Saulus keinen heiligen Paulus gemacht haben, in dessen Kopf ja thatsächlich keineswegs der jüdische Rabbi spukte, sondern dem der zur Rechten Gottes stehende Christus im Herzen brannte! Fruchtbar und voll lebendiger Keimkraft ist auch in der Weltgeschichte in alle Wege nur gewesen, was der Einbildungskraft freies Spiel lässt! Es ist somit, wenn nicht geradezu unredlich, doch eine

---

[1]) Strauss a. a. O. S. 440.

schlimme Selbsttäuschung, wenn die kritische Evangelienforschung dem vierten Evangelium gegenüber das neunzehnte Jahrhundert dadurch aus der Klemme retten zu können meint, dass sie von demselben den Rahm abschöpft, die stockig gewordene Milch aber ausschüttet. Wer dieses Evangelium in seiner kirchlich überlieferten Gestalt als ein untheilbares Werk aus Einem Gusse ansieht, kann sich nicht den Christus der Abschiedsreden gefallen lassen, um den vom Himmel herabgekommenen Gottessohn der übrigen Christusreden des Evangelisten über Bord zu werfen. Das so gerupfte Huhn kann nicht mit der Devise *Ecce homo!* auf die allgemeine Weltausstellung unsers Jahrhunderts gebracht werden, ohne das Gelächter der Menge zu erregen. Mit Entziehung seines Fussgestelles im Hause des Vater über den Wolken wird der Christus des vierten Evangeliums zu einem idealen Gespenste, mit welchem weder der Glaube, noch die sich selbst verstehende Aufklärung etwas zu schaffen haben kann. Schliesslich aber darf, dem Schwabenstreiche der Afterkritik gegenüber, daran erinnert werden, dass die Selbstvergötterung Jesu, wie sie das vierte Evangelium bezeugt, an der gleichzeitig auf dem Boden der römischen Welt auftretenden Vergötterung und weiterhin Selbstvergötterung der Kaiser[1]) ein Seitenstück hat, dessen Herbeiziehen nicht etwa desshalb als ungehörig erscheinen kann, weil es hier die weltliche Herrschermacht ist, die mit der göttlichen Glorie umgeben wird, und weil ein solcher Verrückter auf dem Throne, wie die Geschichte den Kaiser Cajus kennt, es in dieser Selbstvergötterung am Weitesten brachte. Vom Geisteszustande dieses Letztern selbstverständlich abgesehen, macht es in der Sache oder, mit Hegel zu reden, in Bezug auf das „daseiende Sub-

---

[1]) Suetonius, Cäsar 76. Octavianus 52. Caligula 22. Tacitus, Annales 1, 10.

ject des Absoluten" keinen Unterschied, ob ein römischer Kaiser oder ein galiläischer „König im Reiche der Wahrheit" in die Titelrolle eines auf Erden wandelnden Gottes eintritt.

Auch dass der Inhalt der Reden des Logos-Christos nicht einmal im Geiste des apostolischen Zeitalters gehalten, sondern dem damaligen Vorstellungskreise geradezu fremd sei, hat die gegnerische Kritik behauptet und mit Gründen zu unterstützen versucht. In so früher Zeit soll sich die Entstehung dieser Reden angeblich nicht begreifen lassen; sie sollen vielmehr die um ein Jahrhundert weiter herabliegende Zeit der gnostischen Systeme zur Voraussetzung und zum geschichtlichen Hintergrund haben und nur als ein vergeistigter Niederschlag der ganzen gnostischen Bewegung des zweiten Jahrhunderts, gewissermassen als ein christlicher Verbesserungsversuch der gnostischen Auswüchse und Ueberschreitungen gelten. [1]) Der Gegensatz zwischen dem unsichtbaren, verborgenen Gotte und der sichtbaren, sinnenfälligen Welt, zwischen Licht und Finsterniss, Wahrheit und Irrthum sei dem Logos-Evangelium mit den gnostischen Systemen gemein. Nur aber mit dem Unterschiede, dass hier der Mittelwesen viele seien, welche diese Kluft zwischen Gott und der Welt auszufüllen bestimmt sind, während das Evangelium, dergleichen Auswüchse beseitigend, den fleischgewordenen göttlichen Logos der jüdisch-alexandrinischen Philosophie als alleinigen Mittler des Heiles in die Welt treten lasse, bei deren Gründung er bereits mitgewirkt habe. Und wenn die gnostischen Schwärmer in Kleinasien nur von einem für Wenige Auserwählte bestimmten Paraklêtos, sowie von einer zu erwartenden sinnenfälligen Wiederkehr des Christos Jesus gefaselt hätten, so sei dagegen im gnostischen Evangelium jener Stellvertreter des vom

---

[1]) Scholten a. a. O. S. 424 ff. 441 ff.

irdischen Schauplatz abgetretenen Gottessohnes zur Spendung seiner Geistesgaben an alle Gläubigen ohne Unterschied bestimmt, und von einem persönlichen Wiedererscheinen des Logos-Christos auf Erden sei keine Rede: Während in den gnostischen Systemen die Verbindung des „Sôtêr" (Heilandes) mit einem bloss geistigen, d. h. einem nur scheinbaren irdischen Leibe eine besondere Rolle spielt, sei dagegen im gnostischen Evangelium zwar nur einfach vom Fleischwerden des Logos die Rede, aber in den johanneischen Briefen (I, 1, 1. 4, 2. 3 II, 7) ein polemischer Bezug auf jenen eigenthümlich-gnostischen Gedanken vom blossen Scheinkörper unverkennbar.

Die Gleichheit der Verfasserschaft zwischen den Briefen und dem Evangelium erstreckt sich jedoch nicht auf die Grundschrift des letztern, sondern lediglich auf die Zuthaten des spätern Ueberarbeiters. Aber selbst dem Evangelium in seiner abgeschlossenen kanonischen Gestalt fehlt thatsächlich jede auch nur leiseste polemische Hindeutung auf die mit so stechender Eigenthümlichkeit hervorgetretenen Grundgedanken der gnostischen Systeme, welche bereits um die Mitte des zweiten Jahrhunderts zu ihrer breitesten Ausbildung gelangt waren. Es fehlt dem Evangelium jede Hinweisung auf jene „falschnamige Erkenntniss" (1 Timotheos 6, 20), jeder Hintergedanke an Glaubens- oder Lehrstreitigkeiten, jeder Hinblick auf den Unterschied zwischen falscher und rechter Lehre der Kirche, wovon sich so deutliche Spuren in den um die Mitte des zweiten Jahrhunderts abgefassten Briefen an Timotheus und Titus (1 Tim. 1, 3. 10. 4, 6. 6, 1. 3. 2 Tim. 1, 13. 4, 3. Tit. 1, 9 f. 13. 2, 1. 8. 3, 10) vorfinden. Statt dass das Evangelium, wie man bei einer so späten Abfassung desselben erwarten dürfte, bereits den Begriff der „eklêsia" (Kirche), der sich nicht bloss in den jüngern Epheser-, Philipper- und Kolosserbriefen, sondern auch

bereits in den ächten Paulusbriefen findet, wenn auch nur im Sinne von Gemeinde (Matth. 16, 18; 18, 17) kennt und geltend machte, stellt sich dasselbe ohne diesen zeitgeschichtlich so wichtigen Bezug dar. Ohne jede Ahnung falscher Profeten oder verführerischer Geister und eines Abfalles der Gläubigen steht der Logos-Evangelist so unschuldig, wie ein Kind im Mutterleibe, jener verworrenen Zeit gegenüber, in welcher sich jüdisch-gefärbte, wie gegenjüdische Gnostiker bereits mit Lehrgebäuden breit machten und bei den dieselben bestreitenden Kirchenlehrern bereits der Begriff der Haeresis (Irrlehre) hervortritt. Keine Ahnung begegnet uns im Evangelium von den gnostischen Geisterreichen oder Himmeln, deren so viele sind, wie die Zahl der Tage im Jahre, keine Spur von den aus dunkler Tiefe aufsteigenden mannweiblichen Aiônen-Gespannschaften, die in den gnostischen Lehrgebäuden dazu helfen sollen, die Fülle der Gottesoffenbarungen darzustellen. Im Evangelium findet sich Nichts von den geschraubten Versuchen der Gnostiker, den Gedanken auszudrücken, dass die in der Welt verborgene göttliche Weisheit erst durch die Erscheinung Christi zur Möglichkeit und Gewissheit ihres eignen klaren Selbstbewusstseins gelangt wäre.

Kurz, wenn ja zwischen den das Evangelium beherrschenden Gedanken und Anschauungen einer- und dem gnostischen Vorstellungskreise andrerseits ein geistiger Zusammenhang stattfindet, so stellt sich das Verhältniss augenscheinlich so, dass das Evangelium wie das Ei oder der Embryo, die gnostischen Systeme dagegen wie das Huhn oder die entwickelten Ausgeburten erscheinen. Und ganz ähnlich, wie im Evangelium die Anschauung von der Einheit des Logos mit Christus-Jesus nur erst mit kühnem Wurfe kurzer Hand als Feldzeichen hingestellt wird; so begegnen uns im Hebräerbriefe (1, 1 f.) die Andeutungen von der Ver-

knüpfung des Logos mit dem Messias nur erst noch ebenso schüchtern. Dagegen erscheint in den im zweiten Jahrhundert abgefassten Kolosser- und Epheserbriefen die Christologie bereits im Sinne einer bereits geläufiger gewordenen Logoslehre weit über die Einfachheit des Evangeliums hinausgeführt und die Logos-Prädikate Philôn's schon vollständiger auf Christus-Jesus übertragen. War dieselbe Logoslehre durch die Gnostiker in einseitiger Richtung unterm Einflusse anderer abend- und morgenländischer Vorstellungskreise ausgebildet worden, so sehen wir in kirchlichen Kreisen um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vom Verfasser der falschen Ignatianischen Briefe die evangelische Geschichte selbst in ganz anderer und so viel breiterer Weise, als diess im Evangelium geschehen ist, mit dem Gehalte des göttlichen Logos durchtränkt. Tritt aber durchgängig nach allen Analogien geistiger Entwickelung das Einfachere nicht als die letzte Frucht, sondern vielmehr am Anfang als Wurzel und Ausgangspunkt für nachherige Uebertreibungen oder Ausschreitungen auf; so wurde dieses sonst gültige Gesetz von den kritischen Bekämpfern des Logos-Evangeliums vollständig ausser Acht gelassen, um dieses Erzeugniss in irgend einem Wolken-Kukuksheim des gnostischen Zeitalters unterzubringen, wo für die schlichte Einfalt eines solchen Schriftwerkes, trotz aller in der Nachfolge Schwegler's [1]) angesetzten kritischen Hebel und Schrauben, nirgends ein bestimmter Platz und fester Geschichtsboden zu finden ist.

Dagegen bedarf es nur etwas weniger Eilfertigkeit im Ueberspringen der nächsten Jahrzehnte seit dem Tode Jesu und etwas mehr Aufmerksamkeit auf die uns sonsther sicher verbürgten Züge des apostolischen Zeit-

---

[1]) Schwegler, das nachapostolische Zeitalter (1846). II., 365 ff.

alters, um den ganzen religiösen Anschauungskreis, in welchem sich der Vierte im Unterschied von den „Synoptikern" bewegt, mit den hervorstechenden Kerngedanken seines Evangeliums bereits im Zeitalter des Apostels Paulus und des gnostischen Samariters Simôns des Magiers (A. G. 8, 9—24) zu finden. Auch bei Paulus steht im Mittelpunkt des ganzen christlichen Anschauungskreises die Person des gesalbten Gottessohnes Jesus. Diesen nicht „nach dem Fleische" (2. Korinth. 5, 16), sondern mit dem Auge des Geistes anzuschauen, wie der Vierte (1, 14) fordert, war bereits Stephanus (A. G. 7, 54 ff.) gemeint gewesen. Und wie sich in der Offenbarung des Johannes (19, 13) am Haupte des siegreich aufziehenden Jesus als sein geheimer Name „der Logos Gottes" geschrieben fand; so wird jeder nicht vorweg eingenommene Blick die leere Verlegenheitsauskunft durchschauen, womit afterkritische Auslegerwillkür aus dem Nachfolgenden (Apokal. 19, 15) den Einwand holte, dass das aus dem Munde Christi gehende scharfe Schwert den so Bezeichneten nur als Vollstrecker des göttlichen Richterspruches hinstelle. Wie das Schwert zu verstehen sei, müsste uns schon der synoptische Matthäos (10, 34) mit der Wendung belehren, durch die er aus dem Paulus-Evangelium (Markion-Lukas 12, 51) den Ausspruch des Gottessohnes wiedergibt, er sei nicht gekommen, Friede zu bringen, sondern Zwietracht. Hat doch sogar im Markiontext, nach andern Zeugen [1]), hier ebenso wie bei Matthäus der Ausdruck „Schwert" gestanden!

Nicht erst im Hebräerbriefe (1, 1 f.), dessen Abfassungszeit unter den Schriftgelehrten noch streitig ist, sondern bereits bei Paulus (1 Korinth. 8, 6) findet sich der Logos-Gedanke angedeutet, und derselbe Paulus hat (1 Korinth. 5, 7 ff., vergl. Galat. 4, 9 f. Röm. 14, 5)

---

[1]) Thilo, das Evangelium Marcions (1823). S. 174.

mit der Apokalypse die Vorstellung von dem für die Sünden der Welt geopferten (Pascha-) Lamme gemein, auf welches der Täufer im vierten Evangelium (1, 29) hinweist. Erscheint beim Vierten Jesus als der Sündlose (8, 46), so redet ebendavon bereits Paulus (2 Korinth. 5, 21). Ist das Logos-Evangelium mit einer hellenistischen Auffassung gesättigt, die sich als tiefere Einsicht (Gnosis) in das Heilwerk zu erkennen gibt; so war die griechische Weisheit oder Gnosis auch dem Paulus bei den Korinthiern nicht etwa als heidnische, sondern als eine ihnen anderswoher zugekommene evangelische Lehre bekannt (1 Korinth. 1, 24—30). Dass der vierte Evangelist in seinem schroffen Gegensatze zum Gesetz der Juden den von letzterem abtrünnig gewordenen Pharisäerschüler noch überbietet, erklärt sich aus der samaritischen Wurzel des Evangeliums so vollständig, dass es kaum der Hinweisung auf den Hellenisten Stefanus (A. G. 6, 14. 7, 39. 51 f.) bedarf, der in diesem Punkte gleichfalls den Paulus überbietet. Hat der Pharisäerjünger noch Jüdisches, was sich im vierten Evangelium gar nicht findet, so wurzeln eben Jesus und der Busenjünger nicht, wie Paulus, im pharisäischen Judenthume, sondern im hellenistischen Samariterthume. Und mit ebendiesem berührt sich auffallender Weise sogar Stefanus. Was dieser (A. G. 7, 30. 35) bei der Sinai-Gesetzgebung von der Hand des Engels sagt, klingt deutlich genug an die Ansicht des Samariters Eupolemos [1]), dass Henoch durch die Engel Gottes Alles gelernt habe. Hiervon abgesehen, hören wir den Stefanus (A. G. 7, 39. 51. 52) geradeso, wie den Herrn im Logos-Evangelium, zu den Judäern „eure Väter" sagen, im Gegensatze zu „unsere Väter" in der andern Stelle (A. G. 7, 44 f.), wo von den Samaritern (Efraimiten oder Josêfssöhnen) die Rede ist, welche die Hütte des

[1]) Eusebii praeparatio evangelica IX., 17. pag 118.

Zeugnisses von Sêlôm her bis auf David hatten. Aus dem saddukäisch-samaritischen Anschauungskreis erklärt sich vollständig der Unterschied, welcher zwischen den noch jüdisch-gefärbten Paulinischen Anschauungen von Auferstehung, Gericht und Wiederkunft Christi auf der einen und dem Standpunkt des vierten Evangeliums auf der andern Seite wahrzunehmen ist. Für die ersten Christus-Gläubigen war Jesus kein Jude; für Paulus ward er wenigstens „nach dem Fleische" ein Jude (Sohn Davids). Der pharisäische Heidenapostel lenkte aus der Bahn des im vierten Evangelium vertretenen galiläisch-samaritischen Christusthumes einen Schritt in dem ursprünglich überwiegend ungläubigen Judaismus zurück, und die judenchristlichen Säulen-Apostel gingen in der Judaisirung des Evangeliums noch einige Schritte weiter. Als Reaktion gegen den abtrünnig gewordenen Pharisäer und Gesetzesverächter erhob sich im sogenannten Ebionitismus eine streng judenchristliche Form, welche den Urheber des Christus-Glaubens für einen gewöhnlichen Menschen hielt, welcher fernerhin als Sohn der Galiläerin Mirjam, statt ein Samariter oder Sohn Josefs zu heissen, den Zimmermann Josef zum Vater erhielt.

Hat uns freilich Paulus nicht ausdrücklich gemeldet, dass Jesus seinen Zuhörern seine Vorweltlichkeit „vordemonstrirt" hätte, wie es im vierten Evangelium geschieht; so wird doch sachlich auch vom Heidenapostel selber ein vormenschliches Dasein des Gottessohnes als des Adam-Christos schon zur Zeit des Israêl-Auszuges aus Aegypten (1 Korinther 10, 4. 9), wie sogar bei der Weltschöpfung (1 Kor. 8, 16), ebenso entschieden vorausgesetzt, als uns bereits beim Alexandriner Philôn der göttliche Logos in der Wolken- und Feuersäule begegnet und derselbe auch am Schöpfungswerke Antheil erhält. Und wie hätte auch der Alexandriner anders gekonnt, da längst für die griechischen Juden der Messias nach Psalm 110, 3 LXX als von Gott v o r d e r M o r g e n-

röthe aus seinem Innern herausgeboren galt: nach demselben Psalme, welchen wir nach den Evangelien (Lk. 20, 41 ff. Mk. 12, 35 ff. Mt. 22, 42 f.) von Jesus selbst ausdrücklich auf den Messias als den Herrn Davids gedeutet sehen! Die Behauptung der kritischen Schule[1]), dass sich die Christuslehre des vierten Evangeliums erst auf dem Boden des Paulinischen Gedankenkreises und zwar erst ziemlich lange nach dem Auftreten und apostolischen Wirken des Paulus hätte bilden können, ist somit schlechterdings durch Nichts erwiesen und schwebt vollständig in der Luft. Der Satz, dass die Ansicht des Paulus von Jesu vorweltlichem Dasein nicht eine vom Apostel vorgefundene Ueberlieferung, sondern das Ergebniss seines eignen Denkens sei, fällt durch ein doppeltes Gegenzeugniss dahin. Mögen die Bestreiter des Vierten das Eine ablehnen, so bleibt der Stachel des Andern wider sie übrig.

Auch das Buch Henôch (42, 2) klingt bereits an das vorweltliche Dasein des Messias mit der Lehre an, dass die Weisheit Gottes gekommen sei, unter den Menschenkindern zu wohnen, aber sie habe keine Stätte gefunden und sei darum an ihren Ort, zu ihrem Sitze bei den Engeln zurückgekehrt. Wollten wir dagegen aus dem Prolog des Logos-Evangeliums (1, 14) schliessen, die als Logos gestempelte Weisheit Gottes sei ja hier nicht zurückgekehrt; so geschah freilich hier die Rückkehr zu Gott nicht mehr nach einem gar vergeblichen Versuche, sondern erst, nachdem sie sich in der Welt einen Jüngerkreis gegründet hatte. Immerhin aber geschah doch auch hier die Rückkehr zum Vater. Dagegen ist in der Stelle Henôch 48, 6 vom vorweltlichen Dasein des Messias deutlich die Rede, somit die Verbindung der alexandrinischen Logoslehre mit der Palästinensischen Messias-Anschauung unläugbar sachlich

[1]) Scholten a. a. O. S. 417. Keim a. a. O. I, 347. 350 f.

bezeugt, auch wenn den Ausdruck „Logos" der Verfasser der Henôchsbücher nicht kennt. Aber das Henôchsbuch ist von christlicher Hand gefälscht, sagen die Einen, was die Andern läugnen; das Henôchsbuch ist nicht im letzten vorchristlichen Jahrhundert unter Alexander Jannäos, wie die Einen wollen, sondern erst zu Ende des ersten christlichen Jahrhunderts in seine gegenwärtige Gestalt gebracht, sagen die Andern [1]). Lassen wir darum das Henôchzeugniss für die Vorstellung von einem vorweltlichen Dasein des Messias als zweifelhaft immerhin fallen, so wiegt für die bereits gangbare Vorstellung vom vorirdischen Dasein eines Menschen ein anderes Zeugniss um so schwerer, welches uns aus vorchristlicher Zeit die neuerdings in lateinischer Uebersetzung entdeckte „Himmelfahrt Moysis" an die Hand gibt [2])

Doch wie? aus vorchristlicher Zeit? Aus vorpaulinischer Zeit dürfte höchstens gesagt werden, wenn Hilgenfeld Recht hätte. Denn der Mann an der Leine will die Entstehung des Buches in das Zeitalter des Gaulonäers Judas unter Augustus und zwar näher um's Jahr 6 n. Chr., der Mann an der Saale will es erst unter Kaiser Klaudius um's Jahr 44 n. Chr. hervorgetreten sein lassen, auch Hilgenfeld [3]) also doch immer noch vor der Abfassung des Galaterbriefes, welcher (3, 19 f.) mit der Vorstellung von Moses als Mittler

---

[1]) Dillmann, in Herzog's biblischer Real-Encyklopädie, XII., 309 f.

[2]) Ceriani, Monumenta sacra et profana. Tom. I., fasc. 1. (1861) p. 55 f. Hilgenfeld, Novum testamentum extra canonem receptum. 1866. I., 93 ff. (griechisch dargestellt). Volkmar, Moses' Profetie und Himmelfahrt (III. Bd. des Handbuchs zu den Apokryphen) 1867. S. 12 ff. (deutsch) 135 ff. (lateinisch).

[3]) Ewald, Geschichte des Volkes Israel. Bd. V. (3. Aufl.) S. 74 ff. Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1866. S. 311 f. und 1868 S. 273 ff., 303 f., 356. Merx, Archiv für wissenschaftliche Erforschung des A. T. 1868. S. 117—152.

augenscheinlich eine Bekanntschaft mit den Anschauungen jener Mosesprofetie voraussetzt. Dagegen setzen Andere, die sich in jüngster Zeit mit der Untersuchung dieser apokryphischen Schrift befasst haben, die Entstehung derselben noch weiter in christliche Zeiten herab; A. von Gutschmid in die Zeit Nerôns nach dem Jahre 54 und Langen bald nach der Zerstörung Jerusalems um's Jahr 75 n. Chr., während dagegen dem apokryphischen Orakelmanne [1]) in Zürich die Hadrianszeit so sehr in den Kopf gestiegen ist, dass er selbst mit der altbiblischen Judith den Ritt dorthin unternimmt und den Verfasser der Moses-Profetie in's Jahr 137 n. Chr., d. h. in die letzte Zeit der Barkochbahverfolgungen, kurz vorm Tode des Kaisers Hadrian setzen zu müssen glaubt. [2])

Jeder Vertreter dieser abweichenden Ansichten über die Zeit der Moses-Apokalypse meint den ächten Zeitring für den Verfasser des Buches gestochen zu haben, dessen Heimath und Bildungshorizont auf Palästinensischem Boden ohne jegliche Spur von christlichen Anzeichen durch die bisherigen Forschungen bereits ans Licht gestellt ist. Fehlt doch darin jeder Bezug auf die Vorstellung von einem „Messias", wie jede Andeutung

---

[1]) Langen, das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi (1866). S. 102 ff. Volkmar a. a. O. S. 58 f., 84 f.

[2]) An sich würde gegen Volkmar's (S. 63 ff.) Versuch, im Namen Taxo nach dem Zahlenwerthe der Buchstaben (300 + 1 + 60 + 70 = 431) eine Anspielung auf den Rabbûn 'Aqbâ d. h. 'Aqîbâ (200 + 2 + 6 + 50 + 70 + 100 + 2 + 1 = 431) zu finden, Angesichts des vom christlichen Apokalyptiker auf Nerôn Qesar (d. h. Qaisar) gemachten Zahlenspiele, Nichts einzuwenden sein und auch die incorrecte Namensschreibung 'Aqbâ für 'Aqîbâ im Hinblik auf Qsr statt Qjsr zu übersehen sein. Diese Andeutung Volkmars scheitert aber daran, dass der Name „taxo" offenbar eine griechiches „taxô" mit langem O voraussetzt, was einen andern Zahlwerth gibt, welcher auch mit Herbeiziehung des J bei 'Aqîbâ nicht auf eine Deckung beider Namen führen würde.

über die Zerstörung von Jerusalem durch Titus. Dass bei den 250 „Zeiten", die von Moses' Tode bis zur Zeit des Geschehens der letzten Dinge abgelaufen sein sollen, nichts anders als sogenannte Daniel'sche „Jahrwochen" d. h. Jahrsiebente, also 7mal 250 Jahre, verstanden sein sollen, ist klar. Man weiss sich allerdings die weitere Angabe von 2500 Jahren seit Erschaffung der Welt nicht zurecht zu legen, welche sich am verstümmelten Anfange des Schriftstückes noch deutlich bezeichnet findet. [1]) Da jedoch nicht mehr zu ermitteln ist, auf welchen Grenzpunkt sich diese Zeitangabe bezieht, so liegt darin keinenfalls eine Nöthigung, an die dem apokalyptischen Schematismus ganz fremde Rechnung mit Jahrzehnten zu denken, und somit etwa auch in der oben erwähnten Zeitenbestimmung statt 7mal 250 (1750) vielmehr 10mal 250 (2500) Jahre anzunehmen, die seit Moses' Tod bis zum Verfasser des Buches verflossen wären. Denn mit 2500 Jahren würden wir nach jedem nur immer möglichen Wahrscheinlichkeits-Ansatze des Todesjahres Mosis weit über die Zeit des Alexandriners Clemens herabgeführt werden, der doch dieses apokryphische Buch bereits gekannt hat. Wir haben somit unbedingt 1750 Jahre oder 250 Jahrsiebente von Moses' Tode bis zur Abfassung des Buches festzuhalten.

Auf den ersten Blick hätte es uns mit dieser Angabe der Verfasser der Moses-Profetie erstaunlich leicht, ja viel leichter gemacht, als die Verfasser des Buches Henôch und des sogenannten vierten Buches Esdras, ja selbst als der Verfasser der christlichen Apokalypse! Nichts scheint ja kürzerer Hand abgemacht werden zu können, als nach diesen 1750 Jahren, die seit Moses' Tode verflossen sein sollen, das Jahr der Abfassung des Buches aufs Papier zu schreiben. Das fatale Häkchen ist nur, dass man über das Jahr, in welches dem Ver-

---

[1]) Volkmar, a. a. O. S. 12. 137. Hilgenfeld, Zeitschrift etc., 1868, S. 356.

fasser der Tod des Moses fällt, in Ungewissheit bleibt. An dem Räthsel von den 250 Zeiten (1750 Jahren), welches der Moses-Apokalyptiker seinen Lesern aufgab, ist man eilfertig genug bisher vorübergeschlüpft. Ewald lässt es ungelöst liegen und schwebt mit seinem Ansatze der Abfassung des Buches um's Jahr 6 n. Chr. in der Luft. Hilgenfeld rafft die Angabe des Josêfos[1]) auf, dass von Josua bis Salmanassar 947 Jahre gewesen seien, und meinte mit dem angeblich für den Fall von Samaria anzunehmenden Jahre 722 v. Chr. geführt zu werden. Volkmar kann das Rathen und Corrigiren nicht lassen und will aus 250 Jahren durch Textverbesserung 258 Jahrsiebente machen, um mit weitern 8 mal 7 gleich 56 Jahren nach 81 unserer Zeitrechnung auf den hohlen Fleck des für seinen „Apogryphen" fixirten Standjahres (137 n. Chr.) zu kommen. Dass freilich der Verfasser den Auszug Israêls, von welchem die Bestimmung des Todesjahres Moses' abhängt, nicht in Uebereinstimmung mit der heutigen Forschung, nach der Mitte des 14. vorchristlichen Jahrhunderts, gesetzt haben kann, ist unzweifelhaft. Denn auch von hier aus würde sich für die Abfassung des Schriftstückes ein viel zu junges Datum ergeben. Glücklicher Weise aber wissen wir, dass die Juden des Ptolomäerzeitalters, um ihre Vorväter nicht mit den im Ramsêszeitalter aus Gosen vertriebenen Aussätzigen und Unreinen zusammengeworfen zu sehen, den Auszug ihres Moses aus Aegypten höher hinaufgerückt haben, um die Ausgezogenen Söhne Jâqôbs mit den sogenannten Hirtenkönigen (Hyqsôs) der Manethônischen Ueberlieferung gleichzusetzen. Wir wissen ferner, dass zwar in den auf die Zeitrechnung des Julius Afrikanus gegründeten Annalen des Alexandrinischen Patriarchen Eutychios (Ibn Batrik) der Auszug Israêls in's Jahr 1665 fällt, dass aber der Chrono-

---

[1]) Josêfos, Alterthümer IX. 9., 1.

graph Nikêforos [1]), bei gleichem Ansatze des ersten Weltjahres mit Julius Afrikanus, den Auszug Israels noch höher hinauf in's Jahr 1779 v. Chr. rückte. Wollten wir nun von jenem erstgenannten Jahre (1665 bis 40 =) 1625 v. Chr., als dem Todesjahre des Moses nach Eutychios, die fraglichen 1750 Jahre bis zur Erfüllungszeit der Mosesprofetie rechnen; so würde Volkmar seinen „Apogryphen" im Jahre 125 unserer Zeitrechnung, also kurz vor der Gründung der Hadrianischen Aelia Capitolina halten lassen müssen. Mit dem Auszugsjahre des Nikêforos dagegen würden wir vom Todesjahre Moses (1779 — 40 =) 1739 mit dem Ablaufe von 1750 Jahren ins Jahr 11 n. Chr. geführt, also 4 Jahre nach den beim Abgange des Archelaos stattgehabten Unruhen des Gaulonäers Judas [2]), an welche Ewald gedacht wissen wollte.

Ist nun aber nach der Zerstörung Jerusalems die Zeitstellung des Buches aus dem Grunde entschieden unhaltbar, weil es darin an jeder Andeutung einer Zerstörung Jerusalems und des Tempels fehlt; so wird dagegen Ewalds Bezug an der Unmöglichkeit scheitern, die vom Verfasser so bedeutungsvoll in den Vordergrund gestellten sieben Söhne des Taxo, welchem die Verkündigung der nun reif gewordenen Messiashoffnung in den Mund gelegt wird, irgendwie an den Gaulonäer anzuknüpfen. Dagegen ist bei dem Versuche, den ein jüdisch-griechischer Zeitrechner im Ptolemäischen oder römischen Zeitalter zur Bestimmung des Auszugsjahres gemacht hätte, neben den Bezug auf die Auswanderung des Hyqsôs nach Solyma, die in das Auszugsjahr des Eutychios treffen würde [3]), ein anderer Umstand mit in

---

[1]) Bei Suidas (ed. Bekker). S. 23.

[2]) Josêfos, Alterthümer 18, 1. 1. 20, 5. 2. de bello judaico II. 8, 1 und 17, 8.

[3]) Vergleiche die Zeittafel bei Bd. I. des Werkes: „Von Eden nach Golgatha" (1868), S. 612 f.

Rechnung zu bringen, der für unsern Palästinensischen Verfasser der Mosesprofetie ein höher hinauf liegendes Auszugsjahr bedingt. In der hebräischen Bibel war bereits seit der ersten Hälfte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts [1]) aus der Reihe der Abrahams-Ahnen Qainan II. mit 130 Jahren ausgemerzt worden, und auch Philôn und Josêfos kennen denselben nicht. Der griechische Jude in Palästina setzte also (nach Genesis 11, 13) den Auszug Israëls um 130 Jahre über das Datum des Eutychios hinaus, welches auf der Zeitrechnung der LXX. und auf Mitzählung von Qainan II. ruhte, und kam somit für das Todesjahr des Moses mit (1665 — 40 =) 1625 + 130 auf das Jahr 1755 v. Chr.

Werden von hier aus jene bis zur Zeit des Verfassers fallenden 1750 Jahre gezählt, so gelangen wir ins Jahr 5—4 v. Chr. Diess ist das letzte Lebensjahr des Herodes I. Hier nun legen sich die Angaben der apokryphischen Mosesprofetie über die dem Eintritt der letzten Dinge vorausgehenden Ereignisse auf das Einfachste zurecht. Vor Allem wird damit zugleich der Verfasser von der ihm aufgehalsten [2]) schnöden Verkehrung der heiligsten Volkserinnerungen aus jüngster Vergangenheit entlastet, dass er nämlich die Hasmonäischen Hochpriester und Fürsten als Sklavensöhne bezeichnet haben sollte, welche die Colonie (Jerusalem) mit Frevel erfüllt hätten. Dagegen tritt Hilgenfelds Vermuthung, dass unter Taxô der Makkabäerstammvater, der Priester Matthathias verstanden sei, in ihr Recht ein. Der im griechischen Worte „taxô" verhüllte Name erklärt sich aus Klaglieder 3, 21, wo „aschîb" (ich will zurückführen oder wiederbringen, wiedereinsetzen) von den LXX. geradeso übersetzt wird. Als Wiederbringer des hochpriesterlichen Volksfürstenthums erscheint ja

[1]) Vergleiche „Von Eden nach Golgatha," Bd. II. 2. S. 129.
[2]) Volkmar a. a. O. S. 71.

thatsächlich der Makkabäervater. Hatte dieser nun freilich nur fünf, nicht sieben gleichzeitige Söhne; so erscheint er für den auf die Geschichtsereignisse des Makkabäerhauses zurückblickenden Verfasser der Mosesprofetie als der Stammvater der Hasmonäischen Fürsten, deren in der That gerade sieben sind, nämlich: Simôn Thasi, Johannes Hyrkanos, Aristobûlos I., Alexander Jannäos, Aristobul II., Alexander und Aristobul der Hohepriester, den Herodes im Jahr 35 v. Chr. ertränken liess, während er dessen Schwester Marianne, seine Gemahlin im Jahr 29 und deren Mutter Alexandra im Jahr 28 gleichlalls bei Seite schaffte. In den nächst folgenden Jahren hatte eine Verschwörung von zehn Gesetzeseiferern gegen den Tyrannen stattgefunden[1]) Dem Makkabäerahnen, als dem Leviten Taxô, wird die Verkündigung der Rettung des Volkes in den Mund gelegt, wenn der Zabulus (? Diabolos-Herodes) sein nahes Ende erreicht haben werde, das ja im Jahre 5 v. Chr. während der Krankheit des alten Königs leicht vorauszusehen war. Dann (heisst[2]) es) sollen die Hände des „Boten" gefüllt werden, der auf die Höhe gestellt sei, um sein Volk an seinen Feinden zu rächen. Auf die Nacken und Flügel des Adlers soll Istrahel steigen und glücklich sein, denn Gott werde sein Volk erhöhen und am Sternenhimmel glänzen lassen.

Dass die Adler auf die römische Herrschaft deuten, ist klar. Keineswegs jedoch werden wir damit bereits, wie in der Esdra-Apokalypse, nothwendig auf die Reihe römischer Kaiser geführt. Schon während der Herodes-Herrschaft waren den gesetzeseifrigen (levitisch gesinnten) Judäern die römischen Adler ärgerlich, welche im Herodes-Theater zu Jerusalem aufgestellt waren[3]). Bei

---

[1]) Josêfos, Alterthümer XV. 8, 1 ff.
[2]) Cap. 14 f., pag. 59 f., bei Volkmar a. a. O. S. 46.
[3]) Josêfos, Alterthümer XV. 8, 1 f.

der Einweihung des neuen Tempels um's Jahr 12 v. Chr. war zum Aergerniss aller Frommen ein goldner Adler überm Haupteingange des Tempels angebracht worden.[1]) Noch aber lebten die mit der Hasmonäischen Mariamnê erzeugten Herodes-Söhne Alexander und Aristobûlos. Auch gegen sie richtete sich der Hass der herodianisch gesinnten Partei am Hofe des König . Man flüsterte diesem von einer Verschwörung zu, welche die beiden Söhne der Hasmônäerin gegen ihren Vater im Schilde führten, um den Tod ihrer Mutter zu rächen. Auch diese beiden Prinzen hatten im vorletzten Regierungsjahre des Königs als Opfer fallen müssen.[2]) Schon seit einigen Jahren spukten unter der pharisäischen Volkspartei Weissagungen vom bevorstehenden Untergange des Herodianischen Hauses.[3]) Im Todesjahre des Herodes selbst hatten sich 40 gesetzeseifrige (levitisch gesinnte) Jünglinge unter der Führung eines Seforiten Judas und eines Margalôthäers Matthias verschworen, den goldenen Adler vom Tempeleingange herunterzureissen. Die Verschwörung wurde verrathen, und alle 42 Männer lebendig verbrannt[4]). Kaum hatte der verhasste König die Augen geschlossen und die Vertreter des römischen Adlers die vorläufige Ordnung der Dinge in die Hände genommen, so begannen jene Volkskämpfe, die in der Geschichte der Herodes-Herrschaft als der Varus-Krieg bekannt sind. Nicht weniger als vier Abentheurer und Freischaarenführer werden uns genannt, die in Judäa, Galiläa und überm Jordan mit Ansprüchen an die Herrscherwürde sich erhoben und ihr Glück mit den Waffen versuchten. Unter diesen spielte die Haupt-

---

[1]) Josêfos a. a. O. XVII. 6, 2.
[2]) Josêfos a. a. O. XVII. 10. 1–9 und 11, 1.
[3]) Josêfos a. a. O. XVII. 2, 4.
[4]) Josêfos a. a. O. XVII. 6, 4.

rolle der Galiläer oder Gaulônite Judas, der auch der rächenden Hand des Varus glücklich entrann [1]).

Diess also waren die Ereignisse, die der Mosesprofet noch im Schoosse der allernächsten Zukunft vor sich hatte, wenn er mit seiner Schrift im Todesjahre des Herodes (5—4 v. Chr.) hervortrat, um damit die Brandfackel in's Volksleben zu schleudern. In diesem Buche, dessen Abfassungszeit sicher zu stellen war, ist für Moses ein „Bereitsein von Anfang der Welt her" ausdrücklich ausgesagt. Was der Auszügler dieser Stelle in den Acta des Nicänischen Concils vom Jahre 787 [2]) nur kurz als „Gott hat mich vorgesehen vor Gründung der Welt, um der Mittler zu sein" zusammenfasste, ist uns in der lateinischen Uebersetzung vollständig mit den Worten erhalten: *Itaque excogitavit et invenit me, qui ab initio terrarum praeparatus sum, ut sim arbiter Testamenti illius.* Auch auf dem Boden desselben Pharisäischen Judenthums, aus welchem Paulus hervorging, ist also bereits beim Ausgange des letzten vorchristlichen Jahrhunderts die Vorstellung vom vorirdischen Dasein eines Menschen, unabhängig vom Lehrsysteme Philôns, bezeugt, der zur Zeit der Abfassung dieser apokryphischen Mosesprofetie noch in seiner ersten Jugend stand. Hat nun Paulus die Mosesprofetie ohne Frage gekannt, so lag es freilich für ihn nahe genug, seinen Christus in gleicher Weise, wie es dort der Verfasser seinem sterbenden Moses in den Mund legt, von Anfang der Welt her vorbereitet erscheinen zu lassen. Auch der vierte Evangelist also und warum nicht auch sein Christus selbst? konnte sich aus dem gleichen Vorstellungskreis heraus dieselbe Ansicht vom vorirdischen Dasein eines Gottgesandten bilden.

---

[1]) Josêfus a. a. O. XVII, 10, 4 ff. Tacitus, historiae 5, 9.
[2]) Volkmar a. a. O. S. 22 und 138.

Ueber die vielfachen Berührungen, die zwischen dem Paulinischen Lehrbegriffe und den religionsphilosophischen Anschauungen Philôn's stattfinden, ist unter unbefangenen und gewissenhaften Erklärern[1]) ebensowenig ein Zweifel, wie über die Thatsache, dass die ganze Weltanschauung des vierten Evangeliums auf die Grundgedanken des Philônischen Lehrgebäudes gestützt ist. - Nur aber mit dem allerdings gewichtigen Unterschiede, dass jenes göttliche Mittelwesen, der Sohn Gottes oder Logos, im vierten Evangelium nicht im Himmel bei den Engeln bleibt, sondern zu einer leibhaftigen Person geworden ist, die auf Erden ihre Rolle spielt. Dieser Unterschied trifft genau den Punkt, der den Philôn vom Christenthume, den Horizont des Alexandriners vom Selbstbewusstsein des Galiläers trennt. Auch die Vorstellungen vom Himmelsbrote oder Manna, welche der Christus des Vierten auf sich bezieht, werden bereits von Philôn[2]) geradezu auf den Alles erfüllenden und Frucht bringenden Logos, als den Ausspender der Weisheit übertragen. Auch als Paraklêtos (Joh. 14, 16) erscheint bei Philôn[3]) der Logos, um als Fürsprecher der Menschen vor Gott für dieselben Vergebung der Sünden und Gnadengaben auszuwirken, während daneben bei Philôn derselbe Ausdruck auch vom menschlichen Gewissen überhaupt gebraucht ist und endlich bei den sogenannten messianischen Erwartungen des Alexandriners sogar eine Mehrzahl von Paraklêten (Fürsprecher) auftritt, als welche des Vaters Güte und Liebe selbst, die Heiligkeit der Stammväter und der eigne Tugendfortschritt der Frommen erscheinen.

---

[1]) Keim, Geschichte Jesu von Nasara I, 113.

[2]) Philonis Opera, ed. Mangey I., 566. 120 f.

[3]) Philonis opera, ed. Mangey II., 55. 247. I., 436. Vergleiche Gfrörer, Philo und die Alexandrinische Theosophie (1831). I., 279.

Wären die Henôchs-Profetien vorchristlichen Ursprungs, so würde auch die Vorstellung vom Messias als dem Tröster (Menahem = paraklêtos) schon jüdisch-vorchristlich sein, wie uns das Wort „paraklêtos" selbst schon bei den LXX. (Jôb. 16, 2) begegnet. Sogar der im Gespräche mit Nikodêmos von Jesus gebrauchte Ausdruck „von oben" begegnet uns bei Philôn [1]) von demjenigen, der auf dem königlichen Weg zur Tugend „von oben selbst gelehrt" worden sei vom Himmel, und gleichermaassen von der Weisheit, die „von oben" vom Himmel regne. Allerdings hat die Verwandtschaft des Logos-Evangeliums mit dem Philônischen Vorstellungskreis ihre Grenze. Nur dass diese nichts weniger als der Art ist, um daraus auf eine nachapostolische Abfassung des Evangeliums schliessen zu dürfen. Der schroffe Gegensatz, in welchen der Logos-Christos zum Judenthume tritt, steht fest. Philôn dagegen sieht gerade in den Judäern das gottgeliebte, auserlesene Volk, die Priester der Welt, die rechten Gottesverehrer [2]). Für den Logos-Christus sind die jüdischen Satzungen, insbesondere der Sabbath, längst überwundene Aeusserlichkeiten. Dagegen ist der jüdische Platôn von dem Zopf nicht frei zu sprechen, dass er die Schuld des Unglückes, das sein Volk betroffen hat, aus der Entheiligung des Sabbaths herleitet [3]). Andererseits kennt der Platonische Jude den Satan nicht, der uns im Munde des Logos-Christos oft genug begegnet (8, 92. 44. 12, 31. 13, 2. 14, 30. 16, 11), sofern wir uns an die kanonische Gestalt des vierten Evangeliums halten. So hätte in Betreff dieses Punktes Jesus etwa als Palästinenser zugleich mit Paulus (2 Kor. 4, 4) den Zopf des Volks-

---

1) Philôn a. a. O. I., 524. 571. Vergl. Gfrörer a. a. O. I., 431 f.

2) Gfrörer a. a. O. I., 486 f.

3) Gfrörer a. a. O. I. 516 f.

glaubens seiner Zeit festgehalten, während wir ihn in andern Stücken davon völlig frei und ledig sehen. Oder aber wir hätten, wenn sich Jesus auch in der Grundschrift des vierten Evangeliums des Ausdruckes Satan einmal bedient, darin nur eine Redensart zu erkennen, die etwa im Sinne von Seirach (21, 27) zu verstehen wäre: „wenn der Gottlose den Satan verflucht, so verflucht er seine eigne Seele". Dann hätte es also auch für Jesus keinen Satan als leibhaftige Person mehr gegeben, sondern auch in seinen Augen hätte eben Jeder vielmehr als sein eigner Teufel gegolten. Steht es richtig, dass zur Zeit des Stefanus (A. G. 6, 9) die Alexandriner in Jerusalem eine Synagoge hatten; so würde an dieser bereits im Beginne des apostolischen Zeitalters ein mit Philonischen Anschauungen gefärbtes Judenchristenthum einen lokalen Anhalt gehabt haben. Nicht ebenso freilich ein judenfeindlicher Standpunkt, wie ihn Stefanus selbst eingenommen zu haben scheint, und wie solchen der Christus-Logos des vierten Evangeliums entschieden vertritt. Aber Philôn eifert gelegentlich gegen eine Parthei Alexandrinischer Allegoristen, die sich so weit verstiegen hätten, dass sie Sabbath, Opfer, Beschneidung und andere Mosaische Satzungen als gar nicht zum wahren Wesen des Glaubens und der Frömmigkeit gehörig ansahen, sondern das ganze geschriebene Gesetz als eine bloss für den grossen Haufen geltende sinnbildlich-bedeutsame Hülle geistiger Anschauungen erklärten[1]). Dass diess gleichfalls Judäer gewesen seien, wird nicht gesagt; dass aber seit den ersten Ptolemäern in Alexandrien auch viele Samariter lebten, ist aus Josêfos gewiss[2]). Auch über den gött-

---

[1]) Philonis opera, ed. Mangey I., 450. Vergl. Gfrörer a. a. O. I, 104 f. II., 382.

[2]) Josêfos, Alterthümer XIII., 3. 4. Vergl. Grätz Geschichte der Juden. III. (2. Aufl. 1863). S. 44 f. 446 f.

lichen Logos führt Philôn die Ansichten Anderer an, die mit seiner Auffassung nicht übereinstimmten [1]. Auch diese müssen nicht nothwendig Juden, können vielmehr ebensogut Samariter gewesen sein, von denen nur eben Philôn als Stockjude nicht reden mochte.

Wir mögen jedoch schliesslich der Brücke Philôns und der sogenannten Alexandrinischen Philosophie sogar ganz entbehren und können den Hervorgang der Logos-Vorstellung aus dem vorchristlichen Gedankenkreis griechisch-biblischer Denkmäler vollständig als einen Gedankenfortschritt begreifen, der sich nothwendig von selbst ergab, den somit keineswegs erst der vierte Evangelist im apostolischen oder gar erst im gnostischen Zeitalter gemacht hätte, sondern der sich im Bewusstsein Jesu vollzog. Wir können diess, sobald nur das Vorurtheil über Bord geworfen wird, als ob der kühne Galiläer sich aus Judäer-Schulen hervorgebildet habe. Man hat es zwar von kritischer Seite dem Vierten nachrühmen wollen, dass dieser angeblich gnostische Verfasser wenigstens so tactvoll gewesen sei, sein dem Philôn abgeborgtes Logos-Gewand nur auf den Prolog des Evangeliums zu beschränken, nicht seinem Christus selber umzuhängen, d. h. den Ausdruck „Logos" nicht Jesu selber in den Mund zu legen. Gegen diese Voraussetzung erheben sich jedoch gewichtige Bedenken, die es mindestens sehr zweifelhaft lassen, ob der uns beim Vierten häufig genug im Munde Jesu vorkommende Ausdruck „der Logos" nicht gerade dem Logos-Christos des Prologs zu gelten hat und als diesen deckend anzusehen ist. In Stellen zwar (7, 36. 40. 5, 24. 6, 60. 12, 48. 14, 20. 15, 3. 20), wo von dem Logos die Rede ist, den Er sprach oder den die Juden von Ihm hörten, liegt es am Nächsten, an die landläufige Bedeutung des Ausdrucks zu denken und denselben vom gesprochenen

[1] Philonis l. l. I., 638.

Worte des Redenden zu verstehen. Ebendasselbe scheint sich auch in solchen Stellen (5, 38 8, 31. 37. 43) zu empfehlen, wo Jesus von seinem Logos spricht, der in den Hörern bleiben oder den sie bewahren (8, 51. 55. 14, 23) sollten. Lassen wir nun die Stellen im hoch priesterlichen Gebete (17, 6. 14 17), wo der Ausdruck „dein Logos" im Munde Jesu bei der Anrede an den Vater geradezu die Bezeichnung „dein Sohn" deckt, aus dem Grunde ausser Betracht, weil sich uns dieses ganze Kapitel als Zuthat des spätern Ueberarbeiters zu erkennen geben wird; so liegt es doch auf der Hand, dass derselbe Christus, der sich als das Himmelsbrot bezeichnet, welches seine Gläubigen essen sollen, unter dem „Logos des Vaters", welcher in ihnen bleiben oder den sie bewahren sollten, kaum etwas Anderes im Auge gehabt haben kann, als eben diesen geheimnissvollen, von Oben gekommenen, himmlischen Logos-Christus selbst, als welcher Jesus vom Evangelisten vorgeführt wird. Und wenn doch thatsächlich ein und dasselbe hebräische oder griechische Wort, womit hier das überirdische Wesen des Christus ausgedrückt wird, zugleich die landläufige Bezeichnung für den vernehmbaren Gedankenausdruck durch das Mittel der Sprache ist; was konnte solche Zuhörer, denen es bekannt war, dass sich Jesus selber für das fleischgewordene Gotteswort ausgab, im Geringsten hindern, in den angeführten Aussprüchen Jesu das doppelsinnige Wort auch in seinem doppelsinnigen Bezug aufzufassen? Oder wenigstens, wenn die Mehrzahl der Hörer Jesu zu beschränkt war, um die doppelsinnige Tiefe des Ausdrucks vom Logos Jesu oder vom Logos des Vaters zu fassen, was hindert uns, in solchen Stellen des Evangeliums wenigstens bei dem Sprechenden und seinem Evangelisten das volle Bewusstsein jenes Doppelsinnes als gegenwärtig vorauszusetzen?

Indessen wird sich darüber mit Sicherheit nicht entscheiden lassen. Sehen wir uns lieber nach den Fäden um, mit welchen der Logos-Gedanke nicht minder, wie andere Anschauungen Jesu, seine Wurzel in griechischen Büchern des Alten Testaments deutlich verräth. Man[1]) gesteht willig zu, dass die bei Matthäus (11, 28 f.) Jesu in den Mund gelegte Anrede an die Mühseligen und Beladenen offenbare Reminiscenzen aus dem Buche Seirach (24, 19 f. 51, 23 ff.) sind. Ebenso findet man die beim Vierten (15, 1 f.) uns begegnende Christusrede vom Weinstock und von den Reben aus den Reden entlehnt, welche die Weisheit bei Seirach (24, 16 ff.) führt. Man erkennt unbedingt an, dass wir in diesen Stellen des Seirachsohnes ebenso, wie in den Salomonischen Sprüchen (8, 1. 21 f.), in die „Geburtsstätte der johanneischen Christusreden hineinsehen. Man gibt zu, dass das Selbstrühmen und Anpreisen seiner eignen Person beim Christus des vierten Evangeliums ganz nach der Art schmecke, wie im Seirachbuche die Weisheit sich selber lobt und inmitten ihres Volkes sich preist. Und es sei, meint man, schliesslich ganz unläugbar, dass mit dieser „Weisheit Gottes", die als vorweltliche Gespielin Gottes und Mitschöpferin (Seirach 24, 1 ff.) vorgestellt sei, der Logos-Christus im vierten Evangelium in ähnlicher Weise zusammengeschaut werde, wie wir bei Philôn[2]) dem Satze begegnen, dass die Weisheit Gottes der Logos Gottes sei. Denn wenn bei Seirach (24, 3) die Weisheit erklärt, dass sie aus dem Munde des Allerhöchsten hervorgegangen sei, so ist ja das aus dem Munde Hervorgehende eben der Logos (Kelem, arabisch El-kelâm[3]), lasen die LXX Sprüche 31, 8 statt „illem") d. h. der als Wort hervorgehende Gedanke. Alle

---

[1]) Strauss, das Leben Jesu (1864). S. 367 f.
[2]) Philonis opera, ed. Mangey I., 213.
[3]) Thilo, Codex apocryphus Novi Testamenti I, 66.

dergleichen Aussagen der Weisheit oder des Wortes Gottes über sich selbst sollen nun, nach der kritischen Ansicht, aus dem Grunde durchaus unverfänglich erscheinen, weil das Alles von einem bloss personificirten Begriffe unbedenklich gesagt werden könne; anstössig werde es erst, sobald es auf eine wirkliche Persönlichkeit, auf einen Menschen von Fleisch und Blut übertragen werde. Anstössig? Für wen? Sei es immerhin für uns Enkel des Aufklärungszeitalters anstössig; für den vierten Evangelisten, der sich als ein so warmer Verehrer seines Meisters zeigt, war es nicht anstössig! Und ebensowenig für das Zeitalter, in welchem Jesus lebte, da auch der Apostel Paulus geradezu (1 Korinther 1, 24) sagt, Christus sei Gottes Kraft und Gottes Weisheit. Es steht schlechterdings Nichts im Wege, als Denjenigen, welcher jenen angeblich anstössigen ersten Schritt zu dieser Gleichsetzung der Weisheit Gottes mit dem göttlichen Logos gethan, Jesus selber anzusehen und in Ihm jenen Kühnen zu erblicken, der sich für die in Fleisch und Blut erschienene Weisheit Gottes, für den menschgewordenen Logos Gottes erklärte. Genug, dass dieser Schritt nicht erst im zweiten Jahrhundert, sondern bereits im Zeitalter des Tiberius auf demselben galiläischen Boden geschehen war, dem die Salomôns- und Seirachs-Sprüche entsprossen sind!

Wir haben somit die ganze Kette von Bestreitungsgründen, welche gegen die Geschichtlichkeit und apostolische Abfassung des vierten Evangeliums von dessen neumodisch aufgeklärten kritischen Gegnern aufgebracht worden sind, als eine erschlichene Beweisführung erkannt. Es steht nach dieser Darlegung Nichts im Wege, im vierten Evangelium ein Erzeugniss des apostolischen Zeitalters zu finden. Und selbst mit der im Anhangskapitel des Evangeliums (21, 19) enthaltenen Hinweisung auf den Kreuzestod des Petrus (im Jahre 64 n. Chr. zu Rom) werden wir nicht nothwendig aus dem aposto-

lischen Zeitalter herausgeführt, da auch dieser Anhang möglicher Weise — wenn nicht andere Gründe hinzukommen, die das Gegentheil beweisen — noch vor der Zerstörung Jerusalems hinzugefügt sein könnte. Es wird sich also nur um das Auffinden genauerer Anhaltspunkte handeln, aus denen sich auf die Zeit der Abfassung des übrigen Evangeliums (Kap. 1—20) ein sicherer Schluss ziehen lässt.

3. Die Ausscheidung des Unächten aus dem Logos-Evangelium.

Schon vor dreissig Jahren hat Weisse [1]) auf das gemeinsame Vorurtheil hingewiesen, in welchem Bestreiter wie Vertheidiger des vierten Evangeliums bis dahin befangen gewesen seien, als ob dasselbe in seiner gegenwärtigen Gestalt das Werk aus Einem Gusse sei. Dieselbe Vorstellung habe man ja früherhin auch von den drei ersten, insbesondere von den nach Matthäus und Lukas betitelten Evangelien gehabt, von welchen jetzt die herrschende Meinung ist, dass sie aus verschiedenartigen und zu verschiedenen Zeiten abgefassten Bestandtheilen zusammengesetzt und erst durch die Hand eines letzten Ueberarbeiters in ihre uns heute vorliegende kanonische Gestalt gebracht worden sind. Nun verrathe sich zwar allerdings das vierte Evangelium in seiner gegenwärtigen Gestalt weit eher als eine zusammenhängende und fortlaufende, nach Einem Grundplane gearbeitete Darstellung und zeige sich durch die Gleichartigkeit der Bestandtheile seines Inhaltes als eine von Einem Verfasser herrührende schriftstellerische Arbeit weit eher, als wenigstens unter den Synoptikern Matthäus und Lukas. Nichtsdestoweniger, behauptete Weisse, sei dies ein unbegründetes Vorurtheil. Man müsse nicht fragen, ob das vierte Evangelium vom Apostel Johannes verfasst sei, dessen Namen ihm die Kirche zum Titel

---

[1]) Weisse, die evangelische Geschichte (1838) I, 106 ff.

gegeben habe, sondern was in diesem Evangelium ursprünglich, was spätere Zuthat sei. Die erste und dringendste Aufgabe der Evangelienkritik bestehe darin, das Geschäft dieser Sonderung in Angriff zu nehmen und nicht eher zu ruhen, bis es zum Ziele gebracht sei. Der von Weisse selbst Anfangs gemachte Versuch, beim Vierten einen ältern Grundstock als Kern von der Schale jüngerer Bestandtheile zu unterscheiden, wurde von Schenkel und später von Weisse selber wiederholt[1]) näher an's Licht gestellt. Ein zwischen dem Lehrgehalte und dem Erzählungsstoffe des Vierten wahrnehmbarer Widerspruch hatte ihn auf den Gedanken geführt, nur die im Ton und Inhalte mit dem ersten Jôannes-Briefe übereinstimmeuden Lehrstücke in der Hauptsache als vom ursprünglichen Verfasser herrührend anzusehen. Nur wenige Zusätze des Ueberarbeiters sollten dabei ausgeschieden werden, worin nämlich der Evangelist nicht in der Person des von ihm redend eingeführten Christus, sondern in eigner Person spreche. Dagegen sollten alle Erzählungsstüeke des Evangeliums mit den dialogischen Bestandtheilen von der Hand des spätern Ueberarbeiters herrühren, da der grobsinnliche Wunderglaube im schroffsten Gegensatze zum reingeistigen Lehrgehalt des Evangeliums stehe und in den dialogischen Stücken so ungereimte und unglaubliche Missverständnisse vorkämen. Wir hätten somit, nach Weisse's Ansicht, als Grundschrift des Evangeliums nur Lehrreden ohne eigentliche evangelische Geschichte. Das von der synoptischen Darstellung so auffallend abweichende geschichtliche Gerüst des Evangeliums wäre als unächte Zuthat einem jüngern Verfasser anheimzugeben, welcher sich diesen sonderbaren Rahmen seiner

---

[1]) Schenkel, in den „theologischen Studien und Kritiken" (1840). S. 765ff. Weisse, die Evangelienfrage (1856). S. 50 ff. 113ff.

evangelischen Erzählung erst künstlich zurecht gemacht hätte, ohne dass man jedoch über den Grund und die Veranlassung zu einer so auffallenden Umgestaltung des angeblich ältern und richtigen Geschichtsrahmens der Synoptiker irgend etwas erführe. Abgesehen jedoch von diesem doppelt bedenklichen Räthsel einer Grundschrift ohne evangelische Geschichte und eines später damit verwebten evangelischen Romans, liess sich der von Weisse aufgestellte Gesichtspunkt durch das ganze Evangelium nicht durchführen. Es war also klar, dass derselbe die für eine Ausscheidung späterer Bestandtheile von einem ursprünglich apostolischen Grundstocke maassgebende Richtschnur nicht abgeben könne. Eine Urschrift von Redestücken liess sich aus den angeblich erst später hineingearbeiteten erzählenden und dialogischen Bestandtheilen nicht rein und wörtlich herstellen, da die vermeintlich ächten Lehrstücke mit den für unächt ausgegebenen erzählenden und dialogischen Stücken ganz durchwebt sind und viele Reden sich geradezu als Ausführungen der gleichsam als Thema vorausgeschickten Erzählungen erweisen [1].

Dagegen hat nun Schweizer [2]) ausser dem anerkannt von späterer Hand hinzugefügten Anhangskapitel und einigen kleinern Einschaltungen von derselben Hand (19, 35–37. 18, 9. 16, 30. 2, 21 f.) noch die spätere Einschaltung einiger grösseren Erzählungsstücke angenommen, welche sich durch übertriebene Steigerung des Wunderhaften als dem übrigen Evangelium heterogen verriethen und überdiess ohne Störung des Zusammenhanges wegnehmen liessen. Sie seien in der Absicht hinzugefügt worden, um neben dem überwiegend judäischen Schauplatze der Urschrift auch der galiläischen

---

[1]) Strauss a. a. O. S. 99 ff.

[2]) Schweizer, das Evangelium Johannis kritisch untersucht. 1841.

Wirksamkeit Jesu im Sinne der Synoptiker gerecht zu werden. Das Qana-Wunder, die Heilung nach Kafarnaûm und die wunderbare Speisung der Fünftausend wollte Schweizer über Bord geworfen wissen. Ein solcher Versuch, die galiläischen Wundergeschichten aus dem Evangelium auszuweisen, musste sich jedoch Angesichts des Lazaruswunders, worin das Mirakel aufs Höchste gesteigert erscheint, als ein unfolgerichtiges Verfahren erweisen und wurde darum späterhin von Schweizer selber fallen gelassen. Der durch Weisse angeregte Theilungsversuch des vierten Evangeliums ist seitdem nur noch von Tobler [1]) mit den allerschwächsten kritischen Mitteln und darum mit noch weniger Erfolg wiederholt worden. Was mit einem Mäkeln an den Wundergeschichten des Vierten durch Ausscheidung einzelner Verse gewonnen sein soll, versteht man ebensowenig, als das Fallenlassen der Erzählung vom Gespräch mit der Samariterin.

Der von Weisse gegebene Anstoss zur Ausscheidung unächter Bestandtheile aus dem Logos-Evangelium darf indessen nur gründlicher und umsichtiger wieder aufgenommen werden, um von verschiedenen Seiten her der gewichtigsten Hülfen gewiss zu sein. Die Gesichtspunkte, nach welchen die ursprünglichen Bestandtheile des Evangeliums zu erkennen und die Richtscheit zu gewinnen ist, nach welcher sich die spätern Zuthaten mit Nothwendigkeit ausscheiden, können selbstverständlich nur aus einer Durchmusterung des ganzen Evangeliums, und zwar seiner Lehrstücke so gut wie seines Erzählungsstoffes gewonnen werden.

Die günstige Meinung, welche der Vierte durchgängig bei seinen Gegnern wie bei seinen Vertheidigern

---

[1]) Tobler, das Evangelium Johannis 1867. Vergl. Tobler, über den Ursprung des vierten Evangeliums: Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. III. (1860). S 201.

für seine schriftstellerische Kunst erweckt hat, gibt der Voraussetzung Raum, dass wir es bei der Grundschrift wirklich und durchweg mit einer Arbeit aus Einem Gusse zu thun haben, dass das schriftstellerische Gewand, in das der Vierte seinen Logos-Christus eingekleidet hat, wirklich der ungenähte Rock sein werde, der von oben-her durch und durchgewebt erscheint (19, 24). Man wird nicht müde [1]), den Zauber des eigenthümlichen Stimmungstones zu rühmen, der über das Logos-Evangelium ausgegossen sei. Man bewundert die Leichtigkeit und Gewandtheit eines Schriftstellers, der durch sein griechisches Gewand den hebräischen Leib hindurchscheinen lasse. Gemahnt es uns doch in der That bei diesem evangelischen Schriftstücke, als ob die Hindin Nafthali (1 Mosis 49, 21) noch einmal in letzter Stunde die ganze Kunst ihrer schönen Rede wie zum Schwanengesange für Den entfaltet hätte, dessen Herrlichkeit über alle Pracht Salomôns gehe! Wir werden Alles, was man zum Lobe des vierten Evangeliums so eifrig ans Licht gestellt hat, für den ursprünglichen Guss desselben wirklich in Anspruch zu nehmen haben. Aber auch nur für diesen. Denn dem Evangelium in seiner heutigen Gestalt haftet für den aufmerksamen Forscherblick unbedingt gar mancherlei an, woran der Strom jenes Lobes sich störend genug bricht. Folgerichtig hätten nur aber die Lobredner der schriftstellerischen Form des Evangeliums nicht versäumen dürfen, den Verfasser von denjenigen Bestandstücken zu entlasten, welche durch Geschraubtheit oder Schwulst, durch schleppende Weitschweifigkeit oder holperige Wiederholungen, wie durch störende Unterbrechungen des einfach-natürlichen Zusammenhanges der Erzählung den spätern Flickschneider am ungenähten Rocke der Grund-

---

[1]) Keim, Geschichte Jesu von Nazara (1867) I., 116 f. Godet, Commentar zu Johannes. Auszug von Wirz (1860). S. 20 f.

schrift handgreiflich verrathen. Von einer Arbeit aus Einem Gusse werden wir vor Allem zu erwarten haben, dass der Verfasser mit seinen eignen oder mit den seinem Meister in den Mund gelegten religiösen Anschauungen und Grundlehren nicht in so augenscheinliche Widersprüche tritt, wie solche das Evangelium in seiner heutigen Gestalt aufzuweisen hat. Wo uns also Behauptungen begegnen, mit denen sich der Schriftsteller selbst ins Gesicht schlüge, werden wir unbedingt im kritischen Rechte sein, dergleichen als spätere Zuthaten in Anspruch zu nehmen, wie diess theilweise schon Schweizer und neuerdings Scholten [1]) mit Glück versucht, nur aber nicht folgerichtig durchgeführt haben.

Längst hat sich die Kritik an der auffallenden Erscheinung gestossen, dass der Verfasser des „geistigsten" Evangeliums gleichwohl mit der plumpsten Steigerung des Uebernatürlichen die Wundererzählungen der „Synoptiker" noch überboten habe. Man hatte auf dieses Räthsel entweder gar keine Antwort, oder man half sich mit der nichtssagenden Erklärung, dass dieser Widerspruch eben zur ganzen Art dieses sonderbaren Evangeliums nothwendig gehöre. Denn da sich dieser Widerspruch vom Weinwunder zu Qanâ bis zur Lazarus-Erweckung durch das ganze heutige Evangelium zieht, so meinte man denselben, wiewohl mit innerlichem Widerstreben, auf dem Verfasser sitzen lassen zu müssen. Die Kritik ist hier auf halbem Wege stehen geblieben, ohne zu ahnen, dass gerade bei diesen im vierten Evangelium so anstössigen und unbegreiflichen Mirakelgeschichten sich durchgängig die plumpe Hand des spätern Einschalters deutlich genug an den Fugen und Nähten erkennen lässt, die zu beseitigen dem Stümper entweder nicht der Mühe werth schien, oder

---

[1]) Scholten, das Evangelium nach Johannes. A. d. Holländischen von H. Lang (1867). S. 55—76.

deren verrätherische Spuren seiner Eilfertigkeit entgingen. Die heutige Evangelienkritik wollte in ihrem angeblich ungeschichtlichen „Auswahl-Evangelium" scharfsinnigst von jeder Art der uns bei den Synoptikern begegnenden Wundererzählungen ein Beispiel ausgewählt finden, das der gnostische Künstler seinem Machwerke einverleibt hätte. Man hielt ihm bei der heiligen Siebenzahl von Wundern, die er von seinem Meister erzählt hätte, das auffallende Fehlen einer Besessenen-Heilung als einen Gedächtnissfehler zu gut, und nur der gelehrte Mann an der Leine [1]) nimmt sich die Freiheit, an den späteren zufälligen Wegfall eines achten Wunders zu denken, das zwischen dem 5. und 6. Kapitel im ursprünglichen Text Platz gehabt hätte. Schlimm nur, dass die heilige Siebenzahl beim Vierten schon darum nicht Stand hält, weil bei ihm das angebliche Wandeln auf dem See (6, 16—21) augenscheinlich, wie schon Gfrörer und Bleek herausfanden, gar nichts Wunderhaftes an sich hat, geschweige denn eine absolute Steigerung des Wunders wäre [2]). Unter den übrigen sechs Wundererzählungen wird sich uns das Weinwunder von Qanâ (2, 1—10) als eine durch plumpen Missverstand veranlasste Hinzudichtung der Erzählung durch den spätern Ueberarbeiter herausstellen. Bei der Heilung nach Kafarnâum (4, 47—54), wie man witzig die angebliche Heilung in die Ferne zu bezeichnen pflegt, fällt nach der alten lateinischen Uebersetzung die Heilung nicht nach Kafarnâum, sondern geht in Qanâ selbst vor sich. Hiervon abgesehen drängen sich jedoch andere Gründe auf, welche diesen Erzählungsabschnitt ebenso verdächtig machen, wie die Heilung des Blindgebornen (9, 1 ff.). Lassen sich solche Gründe gegen die Erzählung vom Lahmen beim Bethzetha-Teich

[1]) Ewald, die Johanneischen Schriften. I., 25 (Anmerkung).

[2]) Strauss a. a. O. S. 498. Bleek, Beiträge u. s. w. I., 103 f. Gfrörer, die heilige Sage. I., 218 f.

(5, 1—9) nicht geltend machen, so bleibt diese Erzählung die einzige, die zwar nicht in ihrer uns heute vorliegenden Gestalt, aber wenigtens auch nicht als ein Mirakel sicher der Grundschrift des Evangeliums gehörte. Denn als ursprünglicher Kern der wunderbaren Speisungsgeschichte (6, 4—13) wird sich ein etwas anders gestalteter Vorgang im ursprünglichen Textbestand nahelegen; die Lazarus-Erweckung dagegen, als eigentliches Glanzwunder des vierten Evangeliums geht unbedingt der Grundschrift verloren, um dem judenchristlichen Ueberarbeiter auf den Hals zu kommen. Alles geschraubte kritische Gerede von dem Doppelbezuge, der den Wunder-Erzählungen des Vierten dadurch beiwohnen soll, dass dieselben auf der einen Seite real-magischer Natur seien und andrerseits zugleich durch die darangeknüpften Reden des Logos-Christus als symbolische Handlungen erscheinen [1]; trifft also nicht den Verfasser der Urschrift, sondern erst den ungeschickten judenchristlichen Ueberarbeiter.

Ist somit die Siebenzahl von Wundern aus der Grundschrift des Vierten verschwunden, so fällt auch jeder Grund weg, den man für das Fehlen eines Beispieles von Heilung eines Besessenen vorbrachte [2], dass nämlich im zweiten Jahrhundert als zur angeblichen Zeit des Verfassers, wie aus Lukian ersichtlich sei, das im Zeitalter Jesu blühende Geschäft, Besessene zu heilen, bereits den Gauklern und Betrügern in die Hände gefallen sei. Die Vermuthung, dass die Dämonenheilungen zur Zeit Jesu allgemein vorkamen, stützt sich bloss auf das „glaubwürdige Zeugniss der Synoptiker" und wird ausserdem nur durch den zweideutigen grie-

---

[1]) Scholten a. a. O. S. 162 ff, 214 ff. Strauss a. a. O. S. 141 f. Dessen, der Christus des Glaubens (1865) S. 92.

[2]) Bretschneider, Probabilia (1820). S. 118. Strauss a. a. O. S. 452 f.

chischen Verfasser der Schrift vom jüdischen Krieg bezeugt. Wir werden finden, dass die ganze Heerde von Dämonischen, die Jesus angeblich austrieb, ihre Herkunft lediglich in dem apologetischen Streben des nachapostolischen Zeitalters hatte, dem Vorwurfe, der Jesu von den Gegnern gemacht wurde, dass er selbst vom Teufel besessen oder verrückt sei (Joh. 10, 20. 7, 19 f. 8, 48. 52), dadurch die Spitze abzubrechen, dass man ihn auf Schritt und Tritt seines öffentlichen Wandels aus Andern vielmehr die Teufel austreiben liess! Das Paulinische Evangelium (Luk. 11, 17—23) hat mit der Rede vom in sich uneinigen Reiche des Satans das Programm solcher mythisch-apologetischen Tendenzbildungen ausgesprochen, welches den beiden nachapostolischen Evangelienschreibern Markus (3, 23—27) und Matthäus (12, 25—30) wichtig genug war, um es ihren Darstellungen gleichfalls einzuverleiben.

Für's Erste wäre also der Busenjünger vom Wunderkram der Synoptiker nicht minder, wie von der angeblichen sinnlich-geistigen Doppelseele des Wunders einstweilen entlastet. Verstehen wir unter Wunder hergebrachter Weise ein solches angebliches Geschehen, welches aus dem Zusammenwirken natürlicher Ursächlichkeiten nicht erklärbar wäre; so ist dafür „*teras*" *(terata)* der im Griechischen geläufige Ausdruck. Nun ist es auffallend, dass dieses Wort zwar in der nicht vorm zweiten Viertel des 2. Jahrhunderts abgefassten Apostelgeschichte (2, 19. 22. 43. 4, 30. 5, 15. 6, 8. 7, 36. 14, 3. 15, 12) öfter, dagegen in den Paulus-Briefen nur Römer 15, 19 (in einem der beiden nach dem Kanon Markiôns ursprünglich nicht zum Briefe gehörigen Schluss-Kapitel) und 2 Korinthier 12, 12 (als den Aposteln zugewiesene Wirkungsweise) vorkommt, dass dagegen sonst im Paulinischen Erfahrungskreise, nach 1 Korinthier 12, 28 und 2 Kor. 12, 2 von sogenannten „*terata*" sonst keine Rede ist, da nur „Kräfte", Heil-

gaben, Hülfen, Leitungen, Zungenreden (begeisterte Ansprachen von Verzückten) und deren Auslegungen erwähnt werden. Selbst bei Markos (13, 22) und Matthäos (24, 24) kommen neben den „Zeichen" die eigentlichen „*terata*" lediglich bei den falschen Profeten in den Zukunftsreden Jesu geradeso vor, wie sie uns 2 Thessalonicher 2, 9 als „Zeichen und Wunder der Lüge" begegnen. Werden somit in der eigentlichen apostolischen Ueberlieferung die „*terata*" indirect aus der Wirksamkeit Jesu ausgeschlossen, so mag es immerhin richtig stehen[1]), dass das mehr heidnische Wort „*terata*" in den Evangelien absichtlich vermieden worden wäre. Auffallend aber würde es jedoch bleiben, warum das eigentliche Wort zur Bezeichnung der Sache nicht gebraucht worden, wenn das Sachliche vorhanden gewesen, wenn in der Wirksamkeit Jesu dergleichen „*terata*" wirklich vorgekommen wären. Man will als stehende apostolische Bezeichnung dafür den Ausdruck „Kräfte" betrachtet wissen, der uns in den Paulinischen Briefen nur im allgemeinen Sinne göttlicher Krafterweisungen im Menschen begegnet, im Paulus-Evangelium (Urschrift des Lukas) von Wunderwirkungen gar nicht vorkommt, während sich in der griechischen Bibel das Wort „Kräfte" nur ein einziges Mal (Jôb 37, 14) als Uebersetzung für „nilflaôth" (Staunenswürdiges) in einer Bedeutung findet, die an diesen Neutestamentlichen Gebrauch anstreift.

Man hat sich oberflächlicher Weise gewöhnt, den in unsern Evangelien häufig vorkommenden Ausdruck „Zeichen" ohne Weiteres als sinnverwandt und gleichbedeutend mit jenem „terata" zu nehmen, obgleich der doch hier zunächst in Betracht kommende Sprachgebrauch der griechischen Bibel hierzu kein Recht gibt. Auch hier kommen „Zeichen" und „*terata*" neben ein-

---

[1]) Ewald, Geschichte des Volkes Israel. V. (3. Aufl.) S. 290.

ander vor. Die LXX. geben mit „*teras*" überwiegend das hebräische „môfeth," während sie „*sêmeion*" überwiegend für das hebräische „ôth," selten auch für „nes" setzen. Letzteres Wort bedeutet ursprünglich Feldzeichen, Bundes- und Erinnerungszeichen und kommt nur selten als gleichbedeutend mit „môfeth" vor, welches in der griechischen Bibel mit „*sêmeion*" nur ein einziges Mal (2. Chronik 32, 24) übersetzt wird, nämlich in der Stelle von dem Zeichen, welches in der Krankheit des Königs Hizqîah von Jahweh als Beweis ausgeht, dass der König gesund werden solle. Und gerade an dieser Stelle hat der Verfasser der Königsbücher ebenfalls „ôth." Dieses letztere, dem griechischen „*sêmeion*" eigentlich entsprechende Wort begegnet uns im Pentateuch sowohl als „Zeichen" des Bundes mit Jahweh (1. Mosis 9, 12 f. 17, 11), als von Zeichen, die Jahweh gethan (2. Mosis 3, 17. 30. 10, 2. 4. Mosis 14, 11. 22) und daneben als „ewiges Zeichen" für Israêl (2. Mosis 31, 12. 16. 4. Mosis 16, 18. 17, 10). Im vierten Evangelium ist durchgängig nur von „Zeichen" die Rede, die Jesus that. Beide Ausdrücke „Zeichen und Wunder" *(terata)* begegnen uns nur an der einzigen Stelle in der Geschichte vom Sohne des königlichen Beamten in Kafarnaûm (Qanâ 4. 48), die wir aus der Grundschrift auszuscheiden haben werden. Damit kommt auch das auf dieses Wunder lautende „zweite Zeichen" (4, 54) erst auf Rechnung des spätern Ueberarbeiters. Ebenso fällt im Munde der Pharisäer (9, 16) der Bezug des „Zeichens" auf das am Blindgebornen verrichtete Wunder dem spätern Erweiterer der Grundschrift zur Last. Nach dem Wegfall der Todtenerweckung endlich bezieht sich (11, 47) der Hinweis auf die „vielen Zeichen" vielmehr auf die Erwähnung (10, 41) des von Johannes über den Gottessohn abgelegten Zeugnisses zurück. Aus der Vergleichung der übrigen Stellen, in welchen uns im Evangelium sonst noch das Wort

„Zeichen“ begegnet, ergibt sich, dass der Verfasser lediglich die Alt-Testamentliche Bedeutung des Begriffes im Auge gehabt hat. Wir ersehen diess zunächst aus der von den Jerusalemiten nach der Tempelreinigung (2, 18) an Jesus gerichteten Frage, welches Zeichen er ihnen zeige, dass er diess thue? Nicht etwa ein Wunder ist es, welches sie von ihm verlangen, sondern einen Ausweis seiner Vollmacht zu solchen Gewaltsmaassregeln, die er sich im Tempel erlaubt hatte! Eben damals bei seinem ersten Auftreten in Jerusalem, heisst es weiter (2, 23), glaubten Viele an seinen Namen, da sie die Zeichen sahen, die er that. Da nun von dergleichen in Jerusalem sonst Nichts gemeldet wird, so ist klar, dass jene Gläubiggewordenen in der Tempelreinigung selbst, die doch sicherlich kein Mirakel war, das von den Andern verlangte Zeichen der Vollmacht erblickt hatten. Dass diess wirklich der Sinn ist, erhellt aus der sogleich (2, 24 f.) folgenden Bemerkung, dass trotzdem Jesus ihnen nicht getraut habe, weil er Alle gekannt und nicht nöthig gehabt hätte, dass ihm Einer über den Menschen Zeugniss gebe, weil er selber wusste, was im Menschen war. Es erhellt jener Sinn endlich auch aus den eben darauf zielenden Worten des Nikodêmos (3, 2), dass Niemand solche Zeichen thun könne, solche Ausweise seiner Vollmacht nämlich, wie sie die Tempelreinigung enthielt.

Mit dieser Auffassung des Wortes „Zeichen“ steht die Stelle 2, 11 nur scheinbar im Widerspruch, da nach dem Wegfalle des Qanâ-Wunders sich die Worte: „diesen Anfang der Zeichen machte Jesus zu Qanâ in Galiläa“ vielmehr auf das Gewinnen der ihm in Folge des Johannes-Zeugnisses zugeführten Jüngerschaft beziehen, so dass also die Bedeutung des Zeichens in der Art lag, wie ihm dieser Erfolg auf Grund seiner Beglaubigung als Gottessohn zu Theil geworden war.

Heisst es ferner (6, 2) mit Bezug auf die voraus-

gegangene Heilung des Lahmen beim Bezetha-Teiche, dass wegen der Zeichen, die sie Jesus an den Schwachen hatten thun sehen, viel Volk auf ihn vertraut hätte; so ist es auch hier der in der Heilthätigkeit enthaltene Ausweis seiner Sendung, was mit dem Ausdrucke „Zeichen" bedeutet werden soll. Einen andern Bezug fordern auch nicht die auf die angebliche wunderbare Speisung folgenden Worte (6, 14), dass das Volk aus dem von Jesus gethanen Zeichen den Schluss gezogen habe, er sei wahrhaftig der in die Welt gekommene Profet, und dass man ihn darum zum König habe machen wollen. Wird darauf (6, 26) von Jesus zum Volke gesagt, sie hätten ihn nicht darum aufgesucht, weil sie „Zeichen" (seiner göttlichen Sendung) gesehen hätten, sondern weil sie von den Broten satt geworden wären; so liegt hier ebenfalls der Gegensatz augenscheinlich im sinnlichen Nutzen, den sie gehabt, gegenüber dem dabei stattgefundenen Ausweis der durch das Zeichen bezeugten göttlichen Sendung des Zeichengebers. Verlangen dieselben Menschen nachher (6, 30) von Neuem ein Zeichen, damit sie sehen und auf ihn als Den, für welchen er sich ausgebe, vertrauen könnten; so liefert die von Jesus ertheilte, scheinbar zur Frage nicht passende Antwort, er sei das Brot des Lebens (6, 35) wiederum den Beweis, was in seinem Sinn und Gedankengange unter den Zeichen allein zu verstehen sei! Wenn der Christus komme (so heisst es 7, 31), werde er nicht mehr Zeichen thun können, als Jesus gethan habe. Auch diess fordert keine andere Deutung; als den gleichen Bezug auf die Ausweise seiner Vollmacht und göttlichen Sendung. Heisst es endlich bei Gelegenheit des Besuchs der Hellenen (12, 37), das Volk habe trotz dem, dass er solche Zeichen vor ihnen gethan, nicht auf ihn vertraut; so ist auch hier der Hinweis auf das die Bestätigung seiner Sendung enthaltende Zeichen vom Himmel (12, 28) so augenscheinlich, dass es nicht einmal der herbeigezogenen

Profetenstelle (Jesaias 6, 9 f.) vom Offenbarwerden der Macht des Herrn an dem göttlichen Herolde bedarf, um somit beim Vierten von vornherein jede Spur zu beseitigen, als ob er unter „Zeichen" an irgend einer Stelle der Grundschrift ein Mirakel verstanden habe. Des Verfassers Absicht ist (20, 30 f.), die „Zeichen" zu erzählen, die Jesus ausgerichtet habe, damit der Leser die Zuversicht gewinne, dass jener der Christus der Sohn Gottes sei und in dieser Zuversicht das Leben habe in seinem Namen. Solche Zeichen sind dem Verfasser ebensogut Jesu Reden als Selbstzeugnisse des Logos-Christus, wie die äusseren Thaten, mit welchen er sich als solchen erwies.

Bei der Kritik der „Synoptiker", des Matthäus insbesondere, sind alle schriftgelehrte Hände thätig gewesen, aus der Verschiedenheit der Alt-Testamentlichen Citate einen wohlbegründeten Schluss auf die verschiedenen Hände zu ziehen, die bei Herstellung der heutigen Evangeliengestalt in Thätigkeit gewesen sein müssten. Den gleichen Gesichtspunkt auch beim Vierten geltend zu machen, ist Niemanden eingefallen. Der Verfasser der Grundschrift führt die Schriftstellen wörtlich aus der Uebersetzung der LXX an. Dagegen weisen uns die Citate 12, 15 u. 38. 13, 18 u. 19, 37 auf die Aquila-Uebersetzung des A. T., welche erst im vierten Jahrzehent des zweiten Jahrhunderts in Palästina selbst hervorgetreten [1]) und sofort auch dem Kirchenvater Justin dem Märtyrer bekannt geworden ist. Wie sich jüdischer Seits die Aquila-Uebersetzung des Beifalles von Rabbi 'Aqîbâ zu erfreuen hatte, so werden wir durch Irenäus belehrt, dass sich die strengen Judenchristen

[1]) Ewald, Geschichte des Volkes Israel. VII. (2. Aufl.) S. 350 ff. Nach Epiphanios, von den Maassen Kap. 13, erschien sie im 12 Jahre Hadrian. (129 n. Chr.) Vergl Grätz, Geschichte der Juden. III. (2. Aufl.) S. 113 f. 149. 43 ff

oder Ebioniten bei ihren gottesdienstlichen Vorlesungen ebenderselben Uebersetzung bedienten [1]).

Versuchen wir's, an der Hand dieser leitenden Gesichtspunkte, die ursprüngliche Textgestalt des vierten Evangeliums festzustellen.

Als unächte Bestandtheile, welche durch den spätern Bearbeiter hinzugefügt worden, scheiden sich aus der Grundschrift folgende Stellen und Abschnitte aus:

1, 15—18 (das erstmalige Zeugniss des Täufers).
2, 1—10 (das Qanâwunder).
2, 21 u. 22 (die Glosse über den „Tempel seines Leibes").
3, 22 b. (er trieb sich dort herum und taufte) und 23 b. (denn es war viel Wasser dort).
3, 24—36 (von Johannes als dem Freunde des Bräutigams).
4, 1 u. 2 (Bemerkung über Jesus und den Täufer).
4, 9 c (erläuternde Glosse, die im Evangelium Palatinum fehlt).
4, 20—26 (Stelle aus dem Gespräch mit der Samariterin).
4, 47 54 (Heilung am Sohne des Königlichen).
5, 3 b u. 4 (über den Bethzetha-Teich) u 6 c. 7. 8 a. 10—12 (aus der Erzählung).
5, 28. 29 (vom Hervorgehen aus den Gräbern).
6, 6. 7. 9 b. 10. 13 (Nebenzüge in der Erzählung von der wunderbaren Speisung).
6, 39 b. 40 b. 44 b. 54 b. (vom Auferwecken am jüngsten Tage).
6, 64 b. u. 65 (vom Vorherwissen des Verräthers).
6, 67—71 (die Zwölfe mit dem Verräther).
7, 3—10 a. (die Aufforderung der Brüder Jesu zum Laubhüttenfest).
7, 32 (vom Greifenwollen der Pharisäer).
7, 39 (vom Geist und lebendigen Wasserströmen).
9, 2—38 (Heilung des Blindgebornen).
11, 1—46 (Auferweckung des Lazarus).

---

[1]) Irenäos bei Eusebios, Kirchengeschichte 5, 8.

11, 49—51 (die Erwähnung des Hohenpriesters Kaiafas).
12, 4—8 (die Diebs-Episode bei der Salbung in Bethanien).
12, 9—11 (die neugierige Schaar aus Jerusalem).
12, 12—19 (der Ritt auf dem Palm-Esel).
12, 33 (Andeutung auf die Art seines Todes).
12, 39—43 (die zweite Profetenstelle mit Anhängsel).
12, 44—56 (Reminiscenzen aus frühern Reden Jesu).
13, 2b. (das Fahren des Teufels in das Herz des Judas).
13, 10b. u. 11 u. 18—20 (Anspielung auf den Verräther mit der Psalmstelle).
13, 26b. 29 (Vom Eintauchen des Bissens, nebst dem Judas-Anhängsel).
13, 32 (wenn Gott in ihm verklärt ist)
13, 34. 35 (das neue Gebot vom Lieben unter einander).
14, 3 u. 4 (vom Wiederkommen Jesu).
14, 29 (das Vorhersagen, damit geglaubt werde, wenn's eingetroffen).
16, 1—23 (Verfolgung der Jünger).
17, 1—26 (das hohenpriesterliche Gebet).
18, 9 (Rückbezug auf den Sohn des Verderbens [17, 12] d. h. Judas).
18, 12b.—25a. (Stück aus der Gefangennehmung).
18, 32 (über die Art seines Todes).
18, 38b.—40 (über Barrabas).
19, 31—37 (vom Beinbrechen und Durchstechen der Seite).
20, 1—18 (Maria Magdalena und der Wettlauf der beiden Jünger).
20, 19—29 (zwei Erscheinungen des Auferstandenen).
21, 1—25 (Anhangskapitel über die beiden Jünger).

Die Verse 1. 15—18 hat Tobler aus der Urschrift ausscheiden wollen. Aber 6—8 gehören nothwendig zur Einführung des Zeugnissgebers Johannes und 9—14 zur vollständigen Darstellung der Menschwerdung des Logos. Wie sie fehlen sollten, ist unbegreiflich. Dagegen hat die erstmalige Erwähnung des Johannes-Zeugnisses über Christus Jesus (15—18) vorm wirklichen Auftreten Jesu

(29) keinen Sinn. Erst V. 20 ff. wird das Zeugniss des Jôannes seinem Inhalte nach angeführt, mit offenbarem Bezug auf V. 7; vorher ist es überflüssig, ja störend. Die Verse 15–18 sind im Geiste kirchenväterlicher Salbung gehalten, der Sinn von V. 18 ist aus 6, 46 geholt.

Ueber das Qanâ-Wunder (2, 1–10) ist in ältern und neuern Zeiten schon so viel leeres Stroh gedroschen worden, dass schliesslich nur die Verwunderung nicht sowohl darüber übrig bleibt, wie sich Strauss[1]) die Mühe nehmen mochte, für die Entstehung der Erzählung nach Alt-Testamentlichen Vorbildern und Weisse nach einer ursprünglich zu Grunde liegenden Gleichniss-Erzählung zu suchen, sondern vielmehr darüber, dass den kritischen Bestreitern des Evangeliums nicht schon längst die Wahrnehmung der Thatsache aufging, um deren willen diese „sonderbare Anekdote" ursprünglich gar nicht im Evangelium gestanden haben kann, sondern unbedingt erst vom Ueberarbeiter eingeflickt worden sein muss. Freilich wimmelt diese Erzählung, auch ganz abgesehen vom Firlefanz der Verwandlung des Wassers in Hochzeitswein, von innern und äussern Widersprüchen, die von der Kritik längst hervorgehoben worden sind. Wie schlagend aber auch die ganze Haltung der Erzählung ihren Urheber als einen Stümper und Querkopf kennzeichnen mag, so würde sich daraus allein noch kein triftiger Grund gegen ihre Aechtheit herleiten lassen. Auch dass hier keine Reden Jesu angeknüpft werden, wie diess bei andern Wundererzählungen geschieht, würde der Abschnitt noch nicht verdächtigen können. Schwerer dürfte den Umstand wiegen, dass der Ausdruck von der noch nicht gekommenen Stunde sonst im Evangelium (7, 30. 8, 20. 12, 23. 27. 13, 1. 16,

[1]) Strauss a. a. O. S. 506—513. Weise, die evangelische Geschichte (1838). II., 201 ff.

2. 4. 21. 25. 17, 1) durchgängig nur von der Todesstunde Jesu verstanden ist, und dass in allen diesen Stellen nicht das hier vorkommende ἥκει, sondern stets ἐλήλυθεν gebraucht wird, während sonst im Evangelium (4, 47. 6, 37. 8, 42) ἥκω nur vom wirklichen Gehen oder Kommen eines Menschen vorkommt. Wollte man indessen auf diese Abweichung vom Sprachgebrauche der Grundschrift kein Gewicht legen, so verräth dagegen die Bemerkung (2, 1) „am dritten Tage" unwidersprechlich die spätere Einschaltung der Wundererzählung. So nämlich konnte der Verfasser der vorausgehenden Darstellung nicht geschrieben haben, nach welcher der Täufer seine drei Zeugnisse über Jesus an drei aufeinanderfolgenden Tagen (1, 19. 29. 35) abgelegt hat. Der „folgende Tag" (1. 43) ist somit der vierte, und der angeblich „dritte Tag" (2, 1), mit welchem die Begebenheit von Qanâ eingeführt wird, wäre in Wirklichkeit der fünfte Tag. Was zur Beseitigung dieses Bedenkens von Baur ausgeklügelt wurde und von Scholten[1]) aufgenommen wird, ist augenscheinlich Künstelei, die am klaren Zusammenhange der Erzählung scheitert. Mit gleicher Augenscheinlichkeit verräth sich der Qanâ-Abschnitt als späteres Einschiebsel durch die nachfolgende Bemerkung des ursprünglichen Erzählers (2, 11), dass in Folge dieses Anfangs der Zeichen, den Jesus in der Galiläischen Qanâ gemacht habe, seine Jünger sich ihm vertraut hätten. Bei der Voraussetzung der Aechtheit der Qanâ-Wundergeschichte würde sich jene Bemerkung eben auf dieses Mirakel beziehen, während uns doch bereits der Verfasser belehrt hat, dass und wie lediglich ihr Glaube die Jünger dem Lamme Gottes zugeführt habe. Diese Bemerkung (2, 11) des ursprünglichen Erzählers schliesst sich an den Schluss der Erzählung von Nathanaêl einfach an und bezeichnet eben

[1]) Scholten a. a. O. S. 61.

diese Jüngergewinnung, dem Zeugnisse des Täufers gegenüber, bündig als den Anfang der Zeichen, die Jesus in der Galiläischen Qanâ zur Offenbarung seiner Herrlichkeit gewirkt und in Folge deren die gewonnenen Jünger auf ihn vertraut hätten. Diess erschien dem Späteren, dem bereits der synoptische Wunderkram zu Kopf gestiegen war, zu schlicht und einfach. Das natürliche Geisteswunder solcher Jüngergewinnung lag dem Querkopf zu hoch. Er verstand die Absicht des Erzählers nicht und meinte zugleich, mit der Galiläischen Qanâ einen bestimmten Ort dieses Namens bezeichnet zu finden. Da er nun auch nachher (4, 46) von der Rückkehr Jesu nach der Galiläischen Qanâ und dabei die Bemerkung las: „wo Jesus Wasser in Wein verwandelt hatte"; so erging's ihm, wie heuer dem Mann an der Leine mit der Besessenen-Heilung: er glaubte, es müsse eine solche vorausgegangene Weinbescheerung in seiner Handschrift ausgefallen sein, und solche sofort hinzuzudichten, hielt er sich für befähigt und berufen. So wurde die wundersüchtige Welt mit der Erzählung des Weinwunders von Qanâ beglückt. Wir wissen aber vom Evangelisten (1, 26. 31. 33), dass Jôannes nur im oder mit Wasser taufte, d. h. Jünger machte. Und freilich wusste bereits Seirach (29, 21), dass der Anfang des Lebens das Wasser sei. Ebendieser sagt aber zuzugleich (Seirach 31, 32 LXX 34, 27): „Was ist das Leben beim fehlenden Wein?" Und schon der Sammler der Salomônischen Sprüche (9, 2) liess ja die Weisheit Gottes, die sich weiterhin zum Logos Gottes umsetzte, ihr Opfer schlachten und zum Becher ihren Wein bringen. Das verstand jeder Sohn Israêls sinnbildlich, wie's deutlich des Verfassers Meinung war. Diese Weisheit Gottes war nunmehr als Logos Gottes, nach dem Vierten, leibhaftig im Lande und hatte in der Person Jesu dem neugewonnenen Jünger Nathanaêl (1, 52) angekündigt,

dass er und die Andern fernerhin Grösseres sehen sollten, nämlich den Himmel offen und auf den Sohn des Menschen die Engel Gottes auf- und niederfahren! Hiermit war alle Nüchternheit der auf der Stufe des Wasserbedürfnisses Stehengebliebenen gründlichst über Bord geworfen und die Sache auf den höhern, geistigen Rausch gestellt! Und wer da bezweifeln wollte, dass diess der wirkliche Sinn der Darstellung und die wahre Meinung des Evangelisten sei, mag sich daran erinnern, dass beim Vierten derjenige, der solcher Weise Wasser in Wein verwandelt, derselbe ist, der sich in gleichem geistigem Sinne den Weinstock nennt. Dass sich aber mit solcher Art von Rausch gerade die erlesensten Geister jenes Zeitalters in vollem Ernste trugen, werden wir dem jüdisch-alexandrinischen Vertreter solcher schwunghaften Vorstellungen aufs Wort glauben dürfen. Auch Philôn kennt nicht bloss trinkbares Wasser, in jenem sinnbildlichen Sinne, sondern spricht beim gottgelehrten „Königsweg zur Tugend" geradezu von der geistigen Trunkenheit und jenem herrlichen Rausche, in welchem bei den heiligen Therapeuten-Mahlzeiten alle Theilnehmer vom späten Abend bis zum lichten Morgen sich befanden [1]. Was der Evangelist mit seinem Anfange der in Galiläa geschehenen „Zeichen" hat andeuten wollen, ist also klar. Statt der Jôannes-Taufe mit Wasser impfte Jesus seine Jünger, wie uns zum Ueberflusse das Gespräch mit Nikodêmos belehrt, mit der Geistesfülle oder Geistes-Ausgiessung, die er selbst als neue Geburt aus dem Geiste bezeichnet und die ja auch beim ersten christlichen Pfingstfeste (A. G. 2, 13) das „Glühen wie von neuem Weine" bewirkte! Nur der plumpe judenchristliche Ueberarbeiter des Vierten

---

[1]) Philôn, bei Dähne, die Alexandrinische Religionsphilosophie. I., 455 f. 461. Zeller, Geschichte der griechischen Philosophie. III., 645—662.

wusste sich in diesen Mysterien nicht zurechtzufinden und machte das grobsinnliche Mirakel daraus, welches dem Geschmacke des Vierten entschieden zuwider ist.

In den Bericht über die Aeusserungen, die Jesus bei Gelegenheit der Tempelreinigung gethan, hat der Ueberarbeiter mit den Versen 2, 21 u. 22 den Bezug der Worte (2, 19) vom „dritten Tage" auf die Auferstehung Jesu erst hinterher herein gebracht. Heisst es nämlich (2, 22), erst nach der Auferstehung hätten die Jünger daran gedacht, dass sich Jesu Aeusserung auf den „Tempel" seines eignen Leibes bezogen habe, und nunmehr hätten sie erst der Schrift (2, 17) und der Rede Jesu geglaubt; so ist diess ganz und gar wider die durchgängige Art des Vierten, von der gleichen Nebendingen die von vornherein feststehende Zuversicht der Jünger abhängig zu machen. Auch ist die Bezeichnung Jesu durch das Wort „jener" genau die bei den spätern Rabbinen geläufige Weise, von Jesus zu reden, ohne ihn mit Namen zu nennen. Die Ursache des Missverstands liegt in der Doppelsinnigkeit des Wortes vom Tempel. Aber aus Vers 14, wo vom „Heiligthume" die Rede war, ist noch nicht zu vermuthen, dass „ὁ ναός οὗτος" vom Tempel gelte, noch aus Vers 20, dass die Juden Jesu Worte vom Tempel verstanden, da dieselben nur von dem ausdrücklichen Fingerzeig auf seine vor ihnen stehende Person begleitet sein durften, um jeden Missverstand auszuschliessen. Aber selbst wenn dieser Fingerzeig Jesu gefehlt hätte, würde diess doch, nach dem für Jesus in Anspruch zu nehmenden Rechte der alltäglichen Gesprächsweise, die auch Sprünge und ein Anknüpfen an den verblümten Sinn eines Wortes gestattet, keineswegs die Wendung ausschliessen, dass Jesus einen bildlichen Bezug im Auge hatte, wenn er im Hinblick auf seine persönlich-sichtbare Erscheinung von einem Aufbauen in dreien Tagen (d. h. in kurzer Frist) spricht. Nur aber ist dieser bildliche

Sinn nicht die Vorstellung (2, 20 21), als ob der Logos-Christos seinen eignen irdischen Leib hätte herstellen wollen. Die Worte des Sprechers zielten vielmehr auf den aus seinem Tode hervorgehenden neuen Leib, der seine Gemeinde sei. Auch bei Markus (14, 58) ist von dem nicht mit Händen gemachten Tempel die Rede; ebenso bei Paulus (2. Korinther 5, 1 vergl. mit Kolosser 2, 11). Bei Markos wird gegen Jesus bezeugt, er habe statt des mit Händen gemachten Tempels einen nicht mit Händen gemachten Tempel setzen wollen, und ähnliche „Lästerworte über die heilige Stätte" werden dem Stefanus (A.G. 6, 13. 7, 48f) in den Mund gelegt. Unbedingt nur in diesem Sinne haben wir die Meinung Jesu auch bei der vom Vierten berichteten Aeusserung zu nehmen, welcher erst der Ueberarbeiter mit seiner falsch erklärenden Glosse (2, 21f.) den Bezug auf die Auferstehung aufgehalst hat. Der Zusammenhang der Darstellung bestätigt den richtigen Sinn und Bezug im Munde Jesu. Die Juden verlangen einen Ausweis seiner Vollmacht zu einem so gewaltsamen Verfahren am bestehenden Religions-Heiligthume, und so konnte auch Jesus, den Sinn des Verlangens im Auge habend, mit seiner Antwort, die seine Vollmacht bezeugen soll, Nichts anders sagen wollen, als dass er es eben auf eine gänzliche Neugründung des Religionswesens ohne sichtbaren Tempel abgesehen habe. Diese neue religiöse Gemeinschaft hat er mit seinem geistigen Leibe im Auge, der allerdings aus der Thatsache seiner Auferstehung im Geiste hervorgehen solle, nur aber nicht in dem plumpen Sinne, wie es der Spätere mit seiner Glosse (2, 21. 22) erklärt.

In der Grundschrift, aus welcher zugleich als spätere Glossen die Verse 3, 22b u. 23b. auszuscheiden sind, muss zugleich das Stück 3, 24—36 gefehlt haben. Gegen den Inhalt dieses Stücks erhebt sich, abgesehen von dem albernen Zusatze „denn viel Wasser war dort",

das Bedenken, dass Jesus getauft haben soll, was nachher (4, 1) wieder dahin berichtigt wird, dass nicht Jesus selbst, sondern seine Jünger getauft habe. So unsicher erzählt kein Augenzeuge der Ereignisse. Auch die Bemerkung: „sie kamen dahin und wurden getauft" (3, 23) verräth den spätern Schriftsteller. Denn nach dem natürlichen Zusammenhange des Textes könnten diese Worte nur allein den Sinn haben, dass sich Jesus und seine Jünger selbst nachträglich von Jôannes hätten taufen lassen. Keineswegs kann darunter irgend welches andere Volk verstanden werden, das sich von Jôannes die Taufe hätte ertheilen lassen. Diese Meinung jedoch, als ob Jesus und seine Jünger von Jôannes getauft worden wären, ist den Voraussetzungen des Vierten und seiner ganzen Anschauung von Jesus so entschieden fremd, dass sie nur dem spätern Ueberarbeiter des Evangeliums zur Last fallen kann, der das Möglichste thun wollte, den sonderbaren Vierten mit den guten „Synoptikern" in Einklang zu bringen. Darauf war es mit diesen Einschiebseln abgesehen, welche zugleich den Kitt für die grössere Einschaltung des Stückes (3, 24—36) von den Jüngern des Jôannes und dessen letztem Zeugniss über Jesus abzugeben hatten. Verdächtig ist in diesem letztern Abschnitte die Frage der Jôannesjünger (3, 25) in Betreff der jüdischen Reinigung. Sie gehört derselben judenchristlichen Hand an, welche im Qanâ-Wunder (2, 6) die Reinigung der Juden aufs Tapet brachte. Da uns nun die alte lateinische Uebersetzung [1]) vorm Anfange des vierten Kapitels die aus dem heutigen griechischen Text des Evangeliums verschwundenen Worte verbürgt: *Et post haec traditus est Jôannes*, womit der 24. Vers (Johannes war noch nicht ins Gefängniss geworfen) als überflüssig über Bord fällt; so steht diese Angabe des Vierten mit der

[1]) Evangelium Palatinum, ed. Tischendorf (1847) p. 104.

synoptischen Ueberlieferung (Mk. 3, 14. Matth. 4, 12 ff.), dass Jesus überhaupt erst nach der Gefangennehmung des Täufers mit seiner Himmelreichpredigt aufgetreten sei, in offenbarem Widerspruche. Es liegt darum der Verdacht nahe, dass es mit der ganzen Erzählung vom letzten Zeugniss des Täufers lediglich darauf abgesehen war, diesen Widerspruch der Darstellung des Vierten zu erklären. Darauf zielt die angeblich von den Jüngern des Jôannes an ihren Meister gerichtete Frage, warum der von ihm bezeugte Jesus taufe (Jünger mache) und Zulauf habe. Eine Jüngerschaft des Jôannes, welche nach der Ablegung des Zeugnisses über Jesus, als den nachgekommenen Grösseren, und nachdem des Jôannes eigne Söhne Andreas und Simon zu Jesus übergegangen waren, gleichwohl noch fortbestanden hätte, ist dem ganzen Standpunkt des Vierten unbedingt zuwider. Und wie es sich auch mit der spätern Ueberlieferung (A. G. 18, 24 f., 19, 2 f., Matth. 14, 12) von einer fortbestehenden Partei von Jôannesjüngern verhalten, welcher Zusammenhang ferner zwischen diesen und den spätern Nasôräern oder Mandäern statthaben mag; so viel ist klar, dass die gleichfeindselige Stellung, welche diese Partei zum Judenthume, wie zu Jesus als angeblich falschen Messias einnahm, jeden Gedanken eines Zusammenhanges derselben mit den evangelischen Jôannesjüngern von vornherein ausschliesst. Genug für uns, dass die unverkennbare Absicht der vorliegenden Zwischenerzählung über des Täufers letztes Zeugniss ihre spätere Entstehung deutlich verräth. Die Anschauung vom Bräutigam hat der Ueberarbeiter des Vierten aus der Offenbarung des Jôannes (18, 22 verglichen mit 21, 2. 9. 22, 17) und aus den Synoptikern (Luk. 5, 34. Mk. 2, 19. Mt. 9, 15) ebenso entlehnt, wie aus Lukas (3, 16) und Matthäus (3, 14) die dem Täufer in den Mund gelegte Erklärung über sich selber als dem Geringeren, dem Höheren gegenüber, eine Erklärung über-

diess, die eine blosse müssige Wiederholung dessen ist, was der Evangelist bereits Anfangs (1, 31f.) ausgesprochen hat. Des Täufers Aeusserung (3, 30) von seinem eignen Abnehmen, gegenüber dem Wachsen Jesu, ist augenscheinlich nur vom Erfolge hergenommen, wie denn auch alsbald vom ursprünglichen Verfasser die Gefangensetzung des Täufers gemeldet wird. An Reden und Zeugnissen des Täufers über Jesus und seine eigne Stellung zu diesem hatte der ursprüngliche Berichterstatter mit demjenigen genug, was er bereits beigebracht hat. Nur ein Späterer, welcher die abweichenden synoptischen Darstellungen bereits vor sich hatte, konnte auf dergleichen sachlich müssige, dagegen für eine harmonistische Tendenz erklärliche Erweiterungen und Wiederholungen kommen. Schliesslich ist auch das Jüngermachen und Taufen (4, 1 f.) durch die sonderbar geschraubte Wendung verdächtig: „da der Herr inne ward, dass die Pharisäer gehört hätten, dass Jesus mehr Jünger mache und taufe, obwohl Jesus nicht selber taufte, sondern seine Jünger". Den Ausdruck „der Herr" als „Jesus" gebraucht in der evangelischen Erzählung erst der Spätere, nicht der ursprüngliche Verfasser.

Im Gespräch Jesu mit der Samariterin werden wir sogleich Anfangs (4, 4) der spätern Hand die Bemerkung zuzuweisen haben: „er musste aber durch Samaria ziehen." Sie ist nicht bloss durch Vers 7, wo das Weib als aus der Samaria kommend, bezeichnet wird, überflüssig; sondern sieht auch ganz nach einem Versuche aus, eine geographische Weisheit auszukramen, die in den Augen eines Landeskundigen vielmehr als eine verwirrende Erläuterung erscheinen musste. Die Worte 4, 9 c (denn die Judäer gehen nicht mit den Samaritern um) stehen im Sinaitischen Codex am Rande;

in der alten lateinischen Uebersetzung [1]) fehle sie. Auch sie sind eine spätere Glosse. Angesichts der Erklärung (4, 22) Jesu, dass das Heil von den Juden komme, bedarf es nicht der von Hilgenfeld [2]) aufgestellten Künsteleien. Jesus zu einem Juden zu machen (4, 20f) und ihn sagen zu lassen, das Heil komme von den Juden, diess ist dem judenfeindlichen Evangelium ebenso entschieden zuwider, als dergleichen Gemeinplätze, wie (4, 24) die Aussprüche, dass Gott ein Geist und im Geist und in der Wahrheit anzubeten sei. Mit der für das samaritische Weib so überraschenden Hindeutung auf ihre eigensten persönlichen Verhältnisse (4, 19) ist's für den ursprünglichen Erzähler gerade genug und die Situation zwischen dem Weibe und ihrem Herzenskünder auf ihren spannungsvollen Höhepunkt geführt, um die mit dem Eintreffen der Jünger erfolgende Wendung (4, 28) einzuleiten, dass das Weib ihren Krug beim Brunnen stehen lässt, um den Leuten in der Stadt die erlebte Mähre zu verkünden. Diesen raschen Entschluss würden jene so matt nachschleppenden Gemeinplätze um so weniger bei ihr bewirkt haben, als für die Samariterin ohnediess schon „der Prophet“ (4, 19) die den Messiasbegriff deckende Bezeichnung war und es somit der nachhinkenden ausdrücklichen Erklärung Jesu, dass Er's wirklich sei (4, 26) gar nicht bedurfte. Somit fällt der Abschnitt (4, 20—26) aus der Urschrift des Evangeliums kurzer Hand weg. Nach Brettschneider's Vorgang haben sich die Bestreiter [3]) des vierten Evan-

[1]) Evangelium Palatinum p. 105.

[2]) Hilgenfeld, die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung (1854). S. 262.

[3]) Keim, Geschichte Jesu von Nazara. I., 116. Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte (1868). I., 19. Bruno Bauer, Kritik der evangelischen Geschichte. I., 94. Hengstenberg, Beiträge zur Einleitung ins A. T. II., 21ff. Scholten a. a. O. S. 155f Bretschneider, Probabilia p. 47ff. 97ff.

geliums eingeredet, die fünf Männer der Samariterin (4, 18) seien die fünf Religionen, welchen die samaritischen Ansiedler ins Land herein gebracht hätten, und der sechste sei ihr After-Jahweh, den die Samariter jetzt anbeteten. Dass dieser nicht als der Mann der Samariterin solle gelten, diess hätte offenbar, meint man, nur den Sinn, dass bei diesen Verehrern jener fünf Götzen die Möglichkeit eines wirklichen Antheils an Jahweh geläugnet worden sei. Diess alles soll sich nämlich aus der Stelle 2. Könige 17, 30. 33 augenscheinlich ergeben. Unglücklicher Weise kennt jedoch unser Vierter die Bibel nur in der Siebenziger-Uebersetzung. Diese weiss aber von solcher Weisheit in Betreff der fünf Samaritergötzen eben so wenig etwas, als Josêfos.[1]) Der griechische Uebersetzer bezeichnet Sokchôth, Ergel, Asimath, Eblazer und Tharthan nicht als Götzen-, sondern als Ortsnamen und lässt nur die Männer von Sepfarûim dem Adramelech und Anamelech als den Göttern von Sepfarûim ihre Söhne verbrennen, sonst aber neidlos dem Herrn dienen. Was die Masôrethen aus jener Bibelstelle gemacht haben, konnte selbstverständlich der Evangelist noch nicht wissen. Somit wäre dieser Punkt für Alle, die sehen wollen, in der That abgethan!

Bei der Erzählung vom geheilten Sohne des Königlichen (4, 47—54) kann der Verdacht an ihre Zugehörigkeit zur Urschrift des Evangeliums weder vom Fehlen einer an das Wunder angeknüpften Rede Jesu, noch von der Unklarheit über die Entfernung zwischen Qanâ und Kafarnaûm (4, 52) auszugehen. Denn der alte lateinische Uebersetzer[2]) weiss Nichts vom Sitze des Königlichen in Kafarnaum, sondern lässt ihn in der Galiläischen Qanâ selbst auftreten, wo sich damals Jesus

---

[1]) Josêfos, Alterthümer IX., 14. 3.
[2]) Evangelium Palatinum p. 111.

befand. Dagegen gibt sich die Unbeholfenheit des spätern Einschalters schon in der wiederholten Erwähnung (4, 47 u. 54) des Kommens Jesu aus der Judäa in die Galiläa kund, während doch Jesus (4, 45 f.) gerades Wegs vielmehr von Samaria herkam! Die spätere Hand verräth sich ferner, wenn nicht durch die Zählung des Wunders als des zweiten Galiläischen Zeichens (4, 54), wovon übrigens die alte lateinische Uebersetzung Nichts weiss, so doch durch die Verbindung von „Zeichen und Wundern" (4, 48), da der Verfasser des Evangeliums sonst den Ausdruck „*terata*" nicht kennt. Da nun überdiess, gegen die sonstige Weise des Verfassers, die Zeichen Jesu durch daran geknüpfte Reden zu erläutern und zu begründen, die vorliegende Erzählung in diesem Betracht ganz vereinzelt und verwaist steht; so wird hier Schweizer auf richtiger Spur mit der Vermuthung gewesen sein, dass der Einschalter auch den Galiläern des vierten Evangeliums etwas von der synoptischen Mirakelfülle habe zu gut kommen lassen wollen. Für den Verfasser der Grundschrift war es genug, dass sich Jesus einstweilen wieder in dieselbe obere Jordangegend begab (4, 46), wo seit dem Zeugniss des Täufers der Begeisterungsrausch für den Gottessohn eine vollendete Thatsache war und wo er bereitwilligst aufgenommen wurde.

In der Erzählung vom Kranken am Teiche Bêthzatha (5, 1—16) ist zunächst das Fehlen der anderthalb Verse (5, 3b u. 4) bereits durch die besten Handschriften hinlänglich verbürgt. Weiss hier die Grundschrift Nichts vom Wasserbewegen (4), so wird's auch weiterhin in der Rede des Kranken (7) Nichts damit sein und dieser ganze Vers folgerichtig ebenso dahin fallen, wie die alberne Frage (6 c.) an den Kranken, ob er gesund werden wolle, was sich ja ganz von selbst verstand. Der bereits vom alten Meister der natürlichen Wundererklärung richtig geahnte Sinn ist

einfach dieser: Als Jesus merkte, dass der fragliche Mensch viel Zeit hinbrachte, also ein Lungerer war, spricht er zu ihm, um ihn aufzuwecken (8) (nach der gut verbürgten Lesart ἔγειραι, wie ähnlich auch Vers 11 in der Sinaitischen Handschrift der Infinitiv ἆραι mit dem vorausgehenden „sprach" verbunden ist) die Worte: „Nimm dein Bett und mach' dich davon!" Jesus ist also überzeugt, dass es dem Lungerer nur an der Kraft des Entschlusses fehle, nach dem wiederholten wirklichen Gebrauch des Bades sich für geheilt anzusehen. Dass Jesus den Menschen ironisch behandelte, verräth auch das „jam," welches die alte lateinische Uebersetzung[1]) im 14. Verse vorfand. Die Verse 10—13 sind schon durch ihre schleppende Weitschweifigkeit verdächtig, ebenso dadurch, dass der Mensch erst (12) nicht gewusst haben soll, wer ihm den guten Rath gegeben, sich endlich als gesund anzusehen, und dagegen bei der Wiederbegegnung mit Jesus im Tempel (14) ohne Weiteres gewusst hätte, dass es Jesus gewesen, der den Lungerer aufgerüttelt hatte. Solche schiefe Nebenzüge verrathen unbedingt die unsichere Hand des spätern Nachbesserers, der in Verlegenheit war, wie er sich den Hergang denken sollte, in welchem er doch ein Wunder finden zu müssen meinte, während der Verfasser der Grundschrift mit den nachfolgenden Reden deutlich genug merken lässt, dass es ihm lediglich um ein Zeichen für die Art der rastlosen Wirksamkeit Jesu zu thun war, sofern dieser am Wenigsten etwas Verfängliches darin fand, dass Einer am Sabbath sein Bett nehmen und von einem Platze sich weg begeben könne, wo er Andern nur im Wege war und für sich selber Nichts mehr zu suchen hatte. Da nun schliesslich der 19. Vers sich an den 16. auf das Einfachste anschliesst, so werden wir die dazwischen stehenden Verse (6, 17. 18),

[1]) Evangelium Palatinum p. 115.

wo ohnediess das „Tödtenwollen" vom Sinaitischen Codex ausgeschieden wird, als eine plumpe Glosse des Ueberarbeiters anzusehen haben, der das „Sich Gotte gleich machen" hier ganz ungehörig aus den Wolken fallen lässt. Die oben gegebene Erklärung des „Aufweckens" (8) oder Aufstachelns, worauf es Jesus abgesehen hatte, erhält auch noch eine nachträgliche Bestätigung durch die nachherigen (21) Worte Jesu, dass der Sohn gerade so, wie der Vater (geistig) Todte erwecken und lebendig machen müsse. In dieser nachfolgenden Rede Jesu geben sich übrigens die Worte (5, 28. 29) von der Stunde des Hervorgehens aus den Gräbern dadurch als spätere Zuthat zu erkennen, dass sie mit der durchgängigen Lehre des Vierten über Auferstehung und ewiges Leben ebenso im Widerspruche stehen, wie sie mit den judenchristlichen Zukunftsanschauungen des ersten johanneischen Briefes (2, 18. 28. 4, 17) übereinstimmen, der den Ueberarbeiter des Evangeliums zum Verfasser hat. Eben dahin gehören auch die Aeusserungen vom Auferwecken am jüngsten Tage (6, 39 b. 40 b. 44 b.) die der ursprüngliche Verfasser Jesu nicht in den Mund gelegt haben kann.

Dass die Erzählung von der Speisung der Fünftausend in ihrer uns heute vorliegenden Gestalt (6, 1—14) nach der Meinung des Erzählers als ein Wunder gelten soll, ist unleugbar. Gleichwohl gibt die Erzählung einen unabweisbaren Fingerzeig, dass sie im ursprünglichen Evangelium auf ein Mirakel gar nicht hinauslief, das wir erst den Fälscherhänden verdanken. Mit den Worten (6, 5): „Woher kaufen wir Brot, damit diese essen?" reicht uns der Verfasser der Urschrift die Hippe, um als spätere Auswüchse alle diejenigen Züge abzuschneiden, welche mit der damit klar ausgesprochenen Meinung Jesu, auf natürlichem Wege die Mittel zur Speisung der versammelten Volksmenge (6, 5) zu beschaffen, im Widerspruche stehen und das

Wunderhafte erst hereinbringen. Zunächst verrathen sich die auf Jesu Frage an Philippos unmittelbar folgenden Worte (6), Jesus habe diess nur gesagt, um jenen in Versuchung zu führen, als die erste Zuthat, die der Spätere einschob, um dem ursprünglichen Hergange das Wundergepräge aufzudrücken. Jesus habe wohl gewusst, was er thun w o l l t e (6) oder zu thun im Begriffe stand. Schon der vom übrigen Evangelium, wo (4, 47. 6, 71. 7, 39. 11, 51. 12, 33. 18, 32) das Wort in etwas abweichendem Sinne gebraucht ist, abweichende Ausdruck würde die vorliegende Stelle aus sprachlicher Rücksicht verdächtig machen. Merkwürdiger Weise sind aber alle diese Stellen, in welchen das Imperfect ἔμελλεν beim Vierten vorkommt, nicht dem ursprünglichen Evangelium angehörig. Die Angabe des Kassenbestandes der Jüngerschaft Jesu mit 200 Dênaren (etwa 40 Thalern), was von Philippos für nicht ausreichend erklärt wird, hat der Ueberarbeiter aus Markus (6, 37) genommen. Schliesst sich dagegen Vers 8 auch als Antwort eines andern Jüngers auf die von Jesus an Philippos gerichtete Frage ganz unverfänglich an; so fällt im 9. Verse die Zahlangabe bei den zu kaufenden Broten und Fischen als Zuthat des Ueberarbeiters ebenso weg, wie im 10. Verse die 5000 Mann und im 13. Vers die Angabe von den 12 Körben mit übrig gebliebenen Brocken. Die Grundschrift weiss somit als Auskunft, die Andreas auf Jesu Frage gibt, nur einfach zu melden, dass ein Knabe oder junger Mensch da sei, der Brote und Fische zu verkaufen habe. Wie viel des Volkes war und wie viel Brot und Fische beschafft wurden, bleibt ungewiss. Die Schlussbemerkung im 9. Verse, was das unter so Viele sei, fällt dann selbstverständlich geradeso weg, wie die vorausgegangene Bemerkung des Philippos, dass der Kassenbestand nicht ausreiche. Ebenso haben wir den 10. Vers mit der ohnediess albernen Bemerkung, dass viel Gras an dem Lagerplatze

gewesen sei, dem Einschalter anheim zugeben. Mit der Weisung Jesu endlich (12), das Uebrige zu sammeln, damit Nichts umkomme, ist es dem Vierten in seiner schlichten Weise vollständig genug; den 13. Vers hat erst die spätere Hand hinzugefügt. Und von diesen peinlich genauen Nebenzügen, die für den einfachen Hergang werthlos, nur für die Absicht des Mirakelerzählers von Wichtigkeit sind, mag in vollem Maasse dasjenige gelten, was von Seiten der Bestreiter des Vierten bemerkt worden ist, dass nämlich darin deutlich der Erdichter sich verrathe.

Wir behalten nach Ausscheidung dieser Nebenzüge aus der Speisungsgeschichte einen einfachen und schlichten Hergang als Erzählungskern übrig, der vollständig demjenigen gerecht wird, was wir nach Maassgabe des Vorausgehenden, wie im Hinblick auf die nachfolgenden Reden Jesu zu erwarten berechtigt sind. Was wir von der Erzählung behalten, reicht zugleich vollständig aus, um den Fortgang zu verstehen, den der Verfasser der Grundschrift von der vorausgegangenen Hinweisung Jesu auf Moses, mittelst der menschenfreundlichen Brotspendung zu der darauffolgenden Angabe macht, dass das Volk Jesum zum König habe ausrufen wollen. Und gerade in der einfachen Gestalt, auf welche der Bericht zurückgeführt wird, ist er augenscheinlich am rechten Platze um dasjenige, was nach der Darstellung des Vierten J e s u s wollte, demjenigen gegenüber hervortreten zu lassen, was das V o l k mit der Königswürde im Sinne hatte. Unmittelbar vorher hatte sich Jesus (5, 46) auf Moses berufen, als welcher von ihm geschrieben habe. Auch nach der herkömmlichen Schriftauslegung zielt diess auf die Stelle (5 Mosis 18, 15), wo Moses auf den Profeten hinweist, der nach ihm kommen werde und auf den man hören solle! Unmittelbar darauf begibt sich Jesus auf den Berg, wo die Brotspende vor sich geht. Und sofort, nachdem das Zeichen geschehen ist,

finden die Leute (6, 14), dass er wirklich der Profet sein müsse, der da kommen solle. In gedachter Stelle war (5 Mosis 18, 21 f.) hinzugefügt, dass ein solcher Profet, der im Namen des Herrn zu reden sich verheisse, alsdann nicht dafür werde gelten können, wenn Nichts daraus werde und es nicht eintreffe. Hier nun, beim Vierten, wollen die Leute den Mann, in welchem sie den besagten Profeten wirklich erkennen, sofort zum König machen, was jedoch Jesus verschmäht (6, 15). Und diess ist zugleich der Punkt, von welchem aus sich die Bedeutung vollständig aufklärt, welche die Speisungsgeschichte für den Verfasser der Grundschrift des Evangeliums hat. Es ist sofort klar, dass Jesus in dieser Form, wie die Leute durch Jesus hier die Erfüllung der Schrift in Scene setzen wollen, dieselben nicht anerkennt. Denn er sagt nachher denselben Leuten, die ihm in Kafarnaum wieder aufstossen, mit ausdrücklicher Bezugnahme auf die Bedeutung des ihnen vorgeführten Zeichens (6, 30), als was für ein Brotspender er selber, gegenüber dem von Moses gespendeten Himmelsbrote (6, 32) gelten wolle. Wenn Jesus zu den Leuten sagt, sie seien ihm nachgezogen, weil sie von den Broten gegessen hätten, nicht aber weil sie seine Zeichen gesehen (6, 26 f); so sind doch augenscheinlich in seinem Munde und im Sinne dieser ganzen Rede diese Zeichen nicht als Ausweise einer ihm etwa zugeschriebenen göttlichen Wundermacht verstanden, sondern es ist damit die Sendung des von Moses verheissenen Profeten bezielt, welcher das wahre und bleibende, nicht irdische Himmelsbrot spenden solle, über welches er sich nachher in der Synagoge zu Kafarnaum breit genug auslässt. Auch jene Leute, die ihn nach der Brotspendung zum König machen wollten, haben wirklich ein Zeichen seiner Sendung herausgefunden. Nur aber fassen sie dessen Bezug nicht richtig im Sinne Jesu. Sie finden darin ein messianisches Zeichen im Sinne

der jüdischen Vorstellung, nämlich im Hinblick auf den von den spätern Rabbinen, wie in der christlichen Kirche, messianisch gedeuteten 72. Königspsalm, dessen Bezug auf die Geschichtsstellung des Hohenliedes ausser Zweifel steht [1]). Und bereits Strauss [2]) hat mit Recht auf das rabbinische Midrasch Qoheleth (zu Qoheleth 1, 19) 73, 3 hingewiesen, worin an die obenerwähnte Stelle (5 Mosis 18, 15. 18) der Rabbinen-Ausspruch geknüpft wird: Wie der erste Retter (Moses), so ist auch der letzte (der Messias) beschaffen. Der erste liess Manna vom Himmel herabregnen (2 Mosis 16, 14), so wird auch der letzte Retter Manna herabsteigen lassen, wie es Psalm 72, 16 heisst: „Es wird Grundlage des Brotes sein auf den Höhen der Berge!"

Auf einem Berge war nun, nach unserm Evangelium (6, 3) die Brotspende durch Jesus vor sich gegangen, und wenn zum Manna, das Moses gespendet, die Wachteln als Fleischspeise hinzugekommen waren; so durften im vorliegenden Falle die Fische als entsprechende Zukost gelten, wenn die Leute, die das Zeichen mitansahen, an das Mosesvorbild hätten denken wollen. Sie bezogen aber das Zeichen vielmehr auf den messianischen Königspsalm, wo (Psalm 72, 12. 13) davon die Rede ist, dass der gepriesene König die Armen vom Herrscher erretten, und den Dürftigen ein Helfer sein, dass er gütig sein werde gegen die Geringen und die Seelen der Dürftigen rette. Darauf jedoch, sich von den Leuten zum König machen zu lassen (6, 15) ging die Absicht Jesu nicht. Es ist kein blosser Zufall, dass der sonst mit dem Herbeiziehen von Schriftstellen keineswegs sparsame Evangelist hier wiederholt, vor und nach der Speisungsgeschichte lediglich auf die Bezeugung Jesu durch Moses (5, 46. 6, 14. 32) hinweist und mit

[1]) Noack, das Hohelied (1869). S. 66f.
[2]) Strauss a. a. O. S. 152f. 497.

keiner Silbe auf jene messianische Psalmstelle deutet, welche diejenigen im Auge haben mussten, die den Brotspender zum König machen wollten. Und wie geflissentlich es dem Evangelisten und beziehungsweise dem Veranstalter des Zeichens von der Brotspendung selber gerade auf das profetische, nicht aber auf das königliche Vorbild ankam, gibt schliesslich der Zug vom Aufsammeln der übriggelassenen Brocken zu erkennen, welcher jeden schriftkundigen Hörer der Worte Jesu (6, 12) an die Geschichte von den Gerstenbroten des Samariter-Profeten Elisa (2 Könige 4, 43 f.) erinnern musste, von dem es heisst, er habe die Brote dem Volke reichen lassen, dass sie essen und übrig lassen sollten, nach dem Worte des Herrn.

Nach Allem diesem bleibt uns keine andere Wahl, als statt einer angeblich zwischen Wunder und symbolischer Handlung die Schwebe haltenden Erzählung vielmehr im Sinne Jesu und in der Meinung des ursprünglichen Erzählers eine rein sinnbildliche Handlung Jesu zu finden, deren Vornahme beim Herannahen des Paschah (6, 4) schon als Fingerzeig gelten darf, worauf es abgesehen ist.

Die Bemerkung, dass Jesus von Anfang an gewusst habe, wer ihn verrathen würde (5, 64 b) gibt sich mitsammt dem darangeknüpften (6, 65) Rückbezug auf ein früher (6, 44) von Jesus gesprochenes Wort als spätere Glosse schon durch den vom Sinaitischen Text verbürgten Ausdruck „*sôtêr*" zu erkennen, welcher zwar im Munde der Samariterin (4, 42) und im 1. johanneischen Briefe (4, 14), sowie auch beim Lukas-Ueberarbeiter (1, 47. 2, 11) und in der Apostelgeschichte (5, 31. 13, 23) vorkommt, dem ursprünglichen evangelischen Erzählungstone dagegen ebenso fremd ist, wie der Gebrauch des Wortes „der Herr" statt „Jesus." Schliesst sich ohnediess beim Wegfall der eingeschobenen Glosse (6, 64 b u. 65) die folgende Bemerkung (6, 66), dass seitdem

viele seiner Jünger hinter sich gingen und nicht mehr mit Jesus wandelten, auf's Engste an Jesu vorausgegangene Worte (6, 64) an, dass Viele seien, die nicht an ihn glaubten; so hat der Bearbeiter der Grundschrift, da ihm das Bekenntniss des Petrus bei Lukas (9, 20) als gleichzeitig fallend im Sinne schweben mochte, diese Gelegenheit ergriffen, um seine aus den Synoptikern geschöpfte Wissenschaft von der geschlossenen Zwölfzahl der Jünger Jesu dem Vierten (6, 67—71) aufzuhalsen, der davon nicht bloss keine Ahnung hat, sondern die Zwölfzahl geradezu ausschliesst. Ueberdiess ist ein derartiges ausgezeichnetes Hervortreten des Petrus, als Sprechers der Jünger, wie es uns hier begegnet (6, 68), in der Urschrift des Busenjüngers ungehörig und kommt vielmehr derselben spätern Hand zu, die im Anhangskapitel der Stellung des judenchristlich-kirchlichen Felsenmannes gerecht zu werden versuchte. Die so auffallend und nachdrücklich dreimal (6, 67. 70 71) herbeigezogene Erwähnung der Zwölfe machte sogar den johannesgläubigen Mann an der Leine[1]) stutzig, da nicht bloss weiterhin beim Vierten die Zwölfe nicht mehr vorkommen, sondern auch demnächst (9, 2) nur unbestimmt von den Jüngern die Rede ist und erst in dem gleichfalls unächten Stücke von den Erscheinungen des Auferstandenen (20, 24) Thomas als Einer von den Zwölfen aufgeführt wird, während doch dieser sowohl, wie die andern Jünger, sonst nur einfach mit ihren Namen genannt werden.

In Wahrheit aber ist Jeder derselben beim Vierten vielmehr Einer von den Sieben. Denn nur sieben Jünger werden in der Geschichtserzählung des Logos-Evangeliums erwähnt und mit Ausnahme eines Einzigen derselben mit Namen genannt. Sonderbarer Weise treten sogar noch im unächten Anhangskapitel (21, 2)

---

[1]) Ewald, Geschichte des Volkes Israel. V. (3. Aufl.) S. 470.

nur sieben Jünger auf, nur dass freilich hier neben zwei Ungenannten zugleich die Zebedäiden (Jaqôbos und Johannes) genannt werden. Bildete sich die Zwölfzahl der Apostel augenscheinlich mit Bezug auf die zwölf Stämme Israels [1]), so hat dagegen jene Siebenzahl beim Logos-Evangelisten augenscheinlich ihre vorbildliche Analogie in der Stelle des Salomonischen Spruchbildes (9, 1): „Die Weisheit [der Logos] hat sich ein Haus gebaut und ihre sieben Säulen gehauen." Hat nämlich die Weisheit Gottes als göttlicher Logos im Leibe Jesu als ihrem Naos (Tempel) Wohnung genommen, so sind dessen sieben Säulen die sieben Jünger.

Während die unter judenchristlichem Einflusse entstandene mohammedanische Ueberlieferung zwar eine Zwölfzahl von Aposteln kennt, darunter jedoch auch einen Lûqâ und Baulus, einen Hannâ und Hanîn, einen Gergis (Georgius?) und einen Jônâ (? Jôannes) nennt[2]); führt der arabische Chronikschreiber Abûlfathah [3]) aus samaritischer Ueberlieferung nur folgende sieben Jünger Jesu an:

Betrus, der in's römische Land geschickt worden; Andraûs und Matthâi, welcher bei El-Asaûd (? den Mohren) gestorben sei; Thômâs, der in's Land Babel ging; Filifûs, der in Qerowân und in Afriqîeh gewesen; Jaqôbus, der in Ailia blieb und Simon (? Semen), der in's Land Barbar ging.

Es wird sich also fragen, wie weit sich ein Zusammenhang dieser Namen mit den im vierten Evangelium genannten sieben Jüngern Jesu aufzeigen lässt. Andraûs ist klar der Andreas, der beim Vierten (1, 41. 45) als

---

[1]) Hierüber bei der Untersuchung über die Urschrift der Lukas-Evangeliums das Nähere.

[2]) Thilo, Codex apocryphus Novi Testamenti (1836) p. 152.

[3]) Vilmar, Abulfathi Annales Samaritani (1865) p. 107.10

erster Jünger Jesu auftritt und weiterhin (6, 8. 12, 21) in Verbindung mit dem gleichfalls bei Abulfethah genannten Philippus (1, 44. 12, 21 aus Bêthsaida) uns begegnet. Während Andreas bei Markus und Matthäus nur bei Gelegenheit seiner Berufung und im Verzeichniss der Zwölfe, bei Lukas nur im Apostel-Verzeichnisse vorkommt, ist in der alten lateinischen Uebersetzung [1]) des Lukas-Evangeliums (4, 37) von einer *regio Andreae* die Rede. Im Betrus des Samaritischen Chronikschreibers erkennen wir selbstverständlich des Andreas Bruder Simon Petros (1, 43. 6, 68. 13, 24. 18, 15). Wird dieser beim Vierten nach den ältesten Handschriften und nach dem Hebräer-Evangelium [2]) als Sohn des Jôannês bezeichnet, woraus Matthäus (16, 17) Bar-Jônâ macht; so heisst es die Frage von vornherein schief stellen, wenn man sagt: Warum verändert der Vierte (1, 43) Simôn den Sohn des Jônas in einen Simôn Sohn des Jôannes? [3]) Unter einem kurzer Hand und ohne weitern Zusatz genannten Jôannes kann der Vierte nur den Einen Jôannes verstanden haben, der überhaupt bei ihm vorkommt und unmittelbar vorher (1, 40) genannt war, nämlich den Täufer. Wir haben somit allen Grund zu der Voraussetzung, dass das Brüderpaar Andreas und Simôn Petrus dem Vierten als Söhne Jôannes des Täufers galten, die sich sofort dem von ihrem Vater als Gottessohn bezeugten Jesus als Jünger anschlossen. Der Schluss, dass der bei Abulfethah als Dritter genannte Matthâi mit dem Nathanaêl des vierten Evangeliums (1, 46 ff.) zusammenfällt, den der Ueberarbeiter (21, 2) aus Qanâ gebürtig weiss, wo wir die Nathanaêl-Berufung vor sich gegangen sehen,

---

[1]) Evangelium Palatinum p. 267.

[2]) Hilgenfeld, Novum Testamentum extra canonem receptum IV. (1867) p. 16. 23.

[3]) Scholten a. a. O. S. 70. 263. 410.

wird durch die Etymologie beider Namen sattsam verbürgt, da Nathanaêl-Theodôros dasselbe bedeutet, wie Mathîah-Theodotos. Abulfathahs viertem Jünger Thômâ entspricht unzweifelhaft der Thômas des Vierten (11, 16. 14, 5), welchem der Ueberarbeiter (20, 24. 26) eine besondere Erscheinung des Auferstandenen zu Theil werden lässt.

Wenn in der Samaritischen Ueberlieferung der Verräther Jûdas unter den sieben Jüngern nicht erwähnt ist, so erklärt sich diess aus der für die Spätern selbstverständlichen Reflexion, dass Judas durch seinen angeblichen Verrath, auch abgesehen von dem Mährchen über seine Selbstentleibung, aus dem Jüngerkreis ausgeschieden sei. Dagegen scheint der bei Abulfethah als siebenter Jünger auftretende Simon (Semen?) auf den sonst nur in den Apostelverzeichnissen (Matth. 10, 4. Mk. 3, 18. Lk. 6, 15. A. G. 1, 18) erwähnten Simôn den Zêlôten zu gehen, welcher nach der Pascha-Chronik aus Salim (dem spätern Taufplatze des Jôannes im Gôlânischen Ostjordanlande) stammte und dessen Vater Zênôn (Dî-Ainôn, Herr von Ainôn bei Salim?) geheissen hätte. Nun wird zwar von den Synoptikern der Verräther Judas Iskariôth, d. h. der Mann aus Kariôth genannt. Nach dem vierten Evangelium (6, 71. 12, 4 13, 26) würde derselbe jedoch als Judas, der Sohn des Simon aus Kariôtha oder (nach der Cambridger Handschrift) aus Kariôth zu gelten haben. Ja, wenn die alte lateinische Uebersetzung [1]) von *Juda Simone(m) Carioth* oder gar von *Simon Judas Schariotha* spricht; so wird man unwillkürlich auf den Gedanken geführt, dass Simon nur als Beiname von Judas oder umgekehrt Judas als Beiname eines Simon gelten und beide nur Eine Person bezeichnen sollen, deren Heimath Kariôth gewesen wäre. Dass ein Flecken Qeriôth im Osten von Samareia und

[1]) Evangelium Palatinum p. 133. 175.

Sychem lag, wusste noch Hieronymus zu Jesaias 28, 1 und im Onomasticon [1]) des Eusebius wird ein Ort Qariôth als im Lande Môab gelegen bezeichnet. Lag nun im römischen Zeitalter in Gôlân (im Osten des Tiberias-Sees) ein Ort Koreai, so ist diess nur die griechische Pluralform des Ortsnamens Qariôth, und gleichviel ob dieser mit den berühmten Cariota-Datteln etwas zu schaffen hat, so ist es unzweifelhaft[2]), dass der Platz von Koreai in der Umgebung des heutigen Gôlânplatzes Fîq gelegen haben muss und also wohl am Platze von Qarein-el-Gerâdy zu suchen sein wird. Unser Judas Simon's Sohn aus Qariôth oder Simon Juda aus Qariôth wäre somit klar als ein Gaulonaer bezeichnet und dadurch, da die Gaulonäer die jüdischen Zeloten waren, der Voraussetzung Vorschub geleistet, dass eben nur dieselbe Person mit dem Simon dem Zeloten zu verstehen sei, den die nachapostolische Ueberlieferung bei den Synoptikern missverständlich als eine Jünger-Persönlichkeit genommen hätte.

So stände die Sache des Iskariothes Judas auf Grund des vierten Evangeliums nach seinem heutigen Bestande. Anders stellt sie sich nach dem Bestande der Urschrift dieses Evangeliums. Mit den später eingeschwärzten Zwölfen fällt auch (6, 71) die Erwähnung des Judas, Simons Sohn aus Kariôth. Die nächste Erwähnung desselben (12, 4) fällt mit der Unächtheit vom Dieb und Kassenführer Judas (wovon später das Nähere). Der diesemselben Judas (13, 26 b) gereichte Bissen muss mit dem Satan, der angeblich mit dem Bissen in den Verräther gefahren wäre, gleichfalls über die Klinge springen. Und weist sich endlich auch der Zusatz „nicht der Iskariôthês" (14, 22) augenscheinlich als spätere Glosse aus; so würde in der Urschrift des vierten Evan-

---

[1]) Eusebius, Onomasticon. Ed. Parthey, p. 252.
[2]) Von Eden nach Golgatha, Band II., 1. S. 419.

geliums (14, 22) nur die einfache Namenserwähnung dieses Judas und daneben bei der Gefangennehmung Jesu (18, 3. 5) die schlichte Erzählung übrig bleiben, wie dieser Judas, der den Herrn auslieferte, mit der Schaar erschienen war, der sich hier Jesus selbst überliefert. In der Grundschrift des Vierten wäre somit ein Grund, zwei Jünger Namens Judas vorauszusetzen, um so weniger vorhanden, als hier — wie sich weiterhin zeigen wird — die Handlung des Judas nicht als ein ebenso schmählicher wie schlechterdings unbegreiflicher Verrath, sondern im Gegentheil als eine Liebesthat erscheint, womit des Busenjüngers Liebe zum Meister in ihrer ganzen Höhe und Stärke erscheint.

Nur ein einziger bedenklicher Umstand wirft sich einer Gleichsetzung beider Judas anscheinend breit und gewichtig in den Weg. Nach unserm heutigen Text des vierten Evangeliums wäre nämlich Judas in der Zwischenzeit, nachdem er (13, 30) den Bissen genommen und hinausgegangen war, bis zu seinem Auftreten an der Spitze der Häscher (18, 2 f.) also gerade während die Abschiedsreden Jesu gehalten wurden, nicht anwesend gewesen und sonach die Glosse (14, 22), dass der Judas, welcher an Jesus eine Frage richtet, nicht der Iskariotes gewesen sei, anscheinend vollständig gerechtfertigt. War der „Verräther" während der Rede vom Tröster nicht anwesend, so kann er nicht der Judas gewesen sein, der jene Frage an den Meister richtete. Das ist klar; die Gleichsetzung beider Judas müsste unbedingt als eine haltlose Vermuthung dahin fassen, wenn es mit jener Abwesenheit des „Verräthers" richtig steht. Gerade hiergegen erhebt sich jedoch ein Bedenken, dessen Gewicht schwerlich durch die sonst eben nicht lautere und unverdächtige Quelle vermindert wird, woraus dasselbe geholt wird. Die Templerhandschrift des vierten Evangeliums gibt uns nämlich gerade in Betreff des Umstandes, von welchem hier Alles abzuhängen scheint,

den einfachen Schlüssel an die Hand. Hier findet sich zwischen 13, 35 und 14, 1 die Bemerkung: „Und Judas kehrte um, wo Jesus war,“ und weiterhin heisst es 18, 2: „Da ihn (Jesus) Judas an einem Orte wusste, kehrte er wieder um und nahm zu sich die Schaar.“ (Thilo, Codex apocryphus N. T. p. 877. 881.) Wie einfach sich die Weglassung von Stellen über Petrus (a. a. O. p. 852 f.) und die Zusätze über Johannes (a. a. O. p. 849 f.) aus den dogmatischen Anschauungen und traditionellen Tendenzen des Johanniterordens erklären; so wenig lässt sich von Seiten der Hände, welche bei der Verstümmelung und Fälschung des Evangeliums für Johanniter-Zwecke thätig gewesen sind, irgend welcher Grund entdecken, den unglücklichen Judas Iskariotes als einen bei den Abschiedsreden Jesu gegenwärtigen Zeugen einzuschwärzen. Wir werden vielmehr in der handschriftlichen Quelle, aus welcher das Templer-Evangelium herausgearbeitet worden (angeblich einem im 12. Jahrhundert im Athos-Kloster vorgefundenen Codex des Evangeliums) jene beiden Bemerkungen als urkundlich vorhandene wirklich vorauszusetzen haben, da denselben sachlich Nichts Verdächtiges anhaftet.

Ehe wir zur Beantwortung der Frage schreiten, wie es zu erklären sei, dass sich bei Abulfathah kein Judas, wohl aber ein Jaqôbos erwähnt findet, den der vierte Evangelist nicht kennt, mag dem Simon des arabisch-samaritischen Apostelvergleichnisses die Stelle gesichert werden, die ihm in der Grundschrift des Vierten zukommt. Auffallender Weise wird nämlich in der Chronik des Abulfathah der Name nicht Simôn, dem hebräisch-griechischen Schimeôn (Symeôn) entsprechend, sondern bloss mit den Buchstaben „smn“ geschrieben, was auf die Wurzel „samana“ (hebräisch: schamen) mit der Bedeutung „wohlbeliebt oder fett sein“ hinweist. Da nun dieses Wort im biblischen Sprachgebrauche die

Nebenbedeutung des Geehrtseins und in Ansehen Stehens einschliesst, so liegt der Gedanke nahe, dass darunter einer der drei Apostel verstanden sein soll, von denen uns Paulus (Galater 2, 9) belehrt, dass sie sich „Säulen" zu sein dünkten. Den Kêfas und Jaqôbos führt aber Abulfathah ausdrücklich auf; so würde dann sein Simon dem dritten Säulenmanne Jôannes entsprechen. Diesen selben Dritten im judenchristlichen Aposteltriumvirate würden wir unter dem nicht mit Namen genannten „Andern" von den zwei Jüngern zu verstehen haben, welche Jesu zuerst (1, 37—40) nachfolgten. Denn die Annahme, dass dieser einer und derselbe sei mit dem später (20, 3 f. 8) neben Petrus genannten „andern Jünger, den Jesus liebte," ist durch Nichts erwiesen und durch keinen sonstigen Anhalt gefordert. Es steht der Voraussetzung Nichts im Wege, dass der Erzähler bei verschiedenen Gelegenheiten unter einem nicht mit Namen genannten „andern Jünger" auch jedesmal einen Andern im Auge gehabt habe. Es dürfte jedoch selbst eingeräumt werden, dass darin bei einem und demselben Verfasser etwas Befremdliches liege. Denn mit der Einsicht in die Unächtheit auch jenes Abschnittes vom Wettlauf der beiden Nebenbuhler-Jünger zum Grabe würde die Gleichsetzung des Lieblingsjünger mit jenem ersten „Andern," für den wir den Apostel Jôannes in Anspruch nehmen, erst dem spätern Ueberarbeiter des Evangeliums zufallen, so dass dann dieser als der Erste anzusehen wäre, der im Apostel Jôannes den Verfasser des Evangeliums annehmen zu müssen glaubte.

Vorerst bleibt noch Abulfethah's Jaqôbus und zugleich zu erklären übrig, wie es kommt, dass uns beim Vierten der Name Jaqôbus nicht begegnet, da doch durch Paulus die Thatsache feststeht, dass sich ein solcher frühzeitig unter den Säulen-Aposteln befand. Nur aber ist hier zu beachten, dass dieses Verhältniss

zwar (Galater 2, 9) als im Jahre 54 bestehend, bei dieser Gelegenheit aber Jaqobos n i c h t als Bruder des Herrn bezeichnet wird, wie dies dagegen (Gal. 1, 19) im Jahr 43 geschieht. Diesen Jâqôbos, den Bruder des Herrn, gilt es nun, dem vierten Evangelium zu retten. Weiss dagegen der samaritanische Chronikschreiber Nichts von Judas Thaddäos oder Lebbäos, so wird sein Jâqôbus als (geistiger) Bruder des Herrn den Busenjünger Thaddäos (Lebbäos) vorstellen. Wird nämlich der andere Jünger, den Jesus liebte, unterm Kreuze von Jesus der Mutter als Sohn empfohlen, so ist er damit recht eigentlich zum „Bruder des Herrn" nach Jesu eignem letzten Willen eingesetzt. Und diese Liebesthat des Meisters an seinem Busenjünger musste sich ja doch wohl im Kreise der Anhänger des Gekreuzigten so nachdrücklich-bedeutsam fortpflanzen, dass der vom sterbenden Meister so Geehrte sofort frischweg als „Bruder des Herrn" gelten durfte. Mehr aber bedarf es nicht, um die Einheit und Dieselbigkeit dieser unter verschiedenen Bezeichnungen und Beinamen auftretenden Persönlichkeiten vollständig begründet zu finden. Namensänderungen kommen ja auch bei Simôn-Petros, Saulos-Paulos, Bonai-Nikodêmos, Bar Jesu-Elymas (A. G. 13, 6 f.) im apostolischen Zeitalter häufig genug vor. Dass dann eben dieser Busenjünger, welcher das Herzblatt (Thaddäos, Lebbäos) des Meisters war, zugleich als Jâqôb d. h. als „Nachfolger" (âqûb) bezeichnet wurde, ist nicht einmal nothwendig als ein blosses Spiel der im Hervorkehren bedeutsamer Bezüge sich gefallenden Ueberlieferung anzusehen, die sich um die Verherrlichung des vom Meister so Bevorzugten beeifert hätte. Auch der „Nachfolger" ist ja eben nur wieder der Nächste, welcher beim Mahle auf den vorsitzenden Meister folgte. Und Nachfolger Jesu ist ja überdiess auch in einem andern Stücke der „Bruder des Herrn"

nach der Ueberlieferung[1]) dadurch geworden, dass er im Jahre 62 als Märtyrer starb, indem er für sein Bekenntniss Jesu als des Christus von den Juden zu Tode gesteinigt wurde.

Es entsteht nun die Frage, ob uns von dieser hier vorausgesetzten Einheit des Busenjüngers Judas Thaddäos mit Jaqôbos dem Bruder des Herrn nicht auch eine bestimmte Ueberlieferungsspur in dem Umstande erhalten worden ist, dass bei Lukas (6, 16) und in der Apostelgeschichte (1, 13) der bei Matthäus und Markus als Thaddäos (Lebbäos) bezeichnete Judas vielmehr als *Judas Jacobi* bezeichnet wird. Denn bei der abkürzenden Art, wie in den Handschriften die Namensendungen geschrieben werden, wäre es leicht genug erklärlich, wie der spätere Abschreiber statt des ihm unverständlichen *Judas Jacôbus*, als sich deckender Namen, den letztern als Genitiv vom Namen des Vaters oder auch Bruders verstanden hätte. Ein schlagendes Beispiel hiervon war uns oben bei Judas, dem Sohne Simons, aus Kariôth aufgestossen, welcher in der alten Lateinischen Uebersetzung als *Juda Simon* oder *Simon Juda* auftritt. Die verherrlichende Sage hat sich mit diesem Jaqôbus, dem Bruder des Herrn, noch weiter zu schaffen gemacht. Das nach den Hebräern genannte Evangelium[2]) lässt denselben, nachdem er den Kelch des Herrn getrunken, sich verschwören, kein Brot zu essen, bis er den Herrn von den Todten auferstehen sehen werde. Und der von den Schlafenden Auferstandene, heisst es, habe sofort selber dem „gerechten Jaqôbos" mit der Anrede „mein Bruder" das Brot gereicht. Die ganze Erzählung gilt eben keinem Andern, als dem durch Jesus letztwillig zum „Bruder des Herrn"

---

[1]) Josêfos, Alterthümer XX. 9, 1.

[2]) Hilgenfeld, Novum Testamentum extra canonem receptum. IV., 17. 27 f.

eingesetzten Lieblingsjünger. Und wenn nach einer kirchlichen Sage[1]) dieser Jaqôbos, der Bruder des Herrn, sein Amt als erster Bischof der Gemeinde von Jerusalem, von Christus selbst empfangen haben soll; so ist es wiederum nur der Nachfolger (âqûb) des Herrn, dessen Person sich die judenchristliche Sage im Interesse von Jerusalem ebenso bemächtigte, wie der Person des Petrus die römische Gemeinde. Beide freilich mit gleich ungeschichtlichem Rechte. Der keineswegs judenchristliche Busenjünger des Herrn musste, um in der Sage in solche Stellung zur Gemeinde von Jerusalem eintreten zu können, erst judenchristlich so umgestaltet werden, wie er uns bei Hegesippos[2]) entgegentritt. Glücklicher Weise wimmelt aber dessen Bericht so sehr von abentheuerlich verworrenen und befremdlichen Zügen, dass sich in jeder Zeile die umbildende Thätigkeit der Sage verräth. Dagegen gibt andrerseits die dem Jaqôbus vorgelegte dunkle Frage, wer die Thüre des Jesus sei, ihre Herkunft aus dem vierten Evangelium (10, 1. 2. 7. 9) ebenso augenscheinlich zu erkennen, als die von Jaqôbus darauf gegebene Antwort, dieser sei der „Heiland", im vierten Evangelium (4, 42) zu Hause ist. Endlich erinnert das nachher auf der Zinne des Tempels abgelegte Zeugniss, dass der Gekreuzigte im Himmel zur Rechten der grossen Kraft sitze und auf den Wolken des Himmels daherkommen werde, so deutlich an den Gedankenflug des Hellenisten Stefanus (A. G. 8, 10), dass auch daran das angebliche Judenchristenthum des Herrnbruders Jaqôbus, wovon Hegesipp faselt, zu Schanden wird. Heisst es in diesen verworrenen Berichten endlich, unter den sieben ungläubigen Secten im Volke hätten nur um des Jaqôbus willen Einige geglaubt, dass

---

[1]) Eusebios, Kirchengeschichse 7, 19.

[2]) Die Nachweise bei Schwengler, das nachapostolische Zeitalter (1846). I., 137—139.

Jesus der Christus sei, so ist es ja die ausgesprochene Tendenz des vierten Evangelisten (20, 30. 31), dass auf das Zeugniss des Busenjüngers hin Alle glauben sollten, dass der von ihm mit sovielen Zeichen Bezeugte der Sohn Gottes sei.

Kehren wir zu unserer kritischen Revue über die unächten Bestandtheile des Evangeliums zurück, so begegnen uns die ungläubigen leiblichen Brüder des Herrn bei Gelegenheit des Laubhüttenfestes (7, 3—10a.) mit einer an Jesus gerichteten Mahnung, sich nach Judäa aufzumachen, damit auch seine Jünger die Werke sähen, die er thue. Was soll, fragt man sich, aus ihrem Munde eine solche Aufforderung an Jesus, wenn sie doch nicht selbst an ihn glaubten? Hätten sie so etwas wirklich zu Jesus gesprochen, so könnten sie es nur in ironischem oder höhnischem Sinne gemeint haben, während doch Jesus die Worte der angeblichen Brüder ernsthaft nimmt und auf deren Inhalt sich einlässt! Wie unverständig klingt überdiess die Rede über die Jünger Jesu, als ob diese nicht bislang hinlänglich Gelegenheit gehabt hätten, Jesu Herrlichkeit zu sehen! Oder sollten damit vielmehr die Anhänger Jesu in Judäa und Jerusalem bezielt sein, wie hätte dann Jesus sagen können, es sei seine Zeit noch nicht gekommen, sich der Welt zu offenbaren? Steht diess ja doch in offenbarem Widerspruche mit der ganzen bisherigen Darstellung des Vierten, so wird Jesus selbst zugleich als seiner soeben gegebenen Erklärung, nicht nach Jerusalem gehen zu wollen, ausdrücklich zuwider handelnd geradeso hingestellt, wie es ähnlich beim Einschalten des Qanâwunders geschehen war. Der judenchristliche Ueberarbeiter hat die Herrenbrüder mit der sonderbaren Rolle, die sie spielen, ungeschickt genug eingeflickt, um dem Vierten ein Seitenstück zu dem bei den Synoptikern erzählten Besuche der Mutter und Brüder Jesu aufzuhalsen. Er scheut nicht die matte und müssige

zweimalige Hinweisung auf die noch nicht gekommene rechte Zeit (7, 6—8) und macht sich auch Nichts daraus, den sonst nur von der Todesstunde gebrauchten Ausdruck in einem Sinne zu nehmen, der dem ursprünglichen Erzähler durchaus fremd ist. Es darf uns darum nicht wundern, wenn beim Wegfalle des Stückes (7, 3—10a) die zweite Hälfte des 10. Verses (da ging auch er zum Feste, nicht öffentlich, sondern heimlich) sich an den 2. Vers aufs Einfachste und Ungezwungenste anschliesst. Denn das heimliche Hinreisen erklärt sich vollständig aus der vorausgeschickten Bemerkung (7, 1), dass er (öffentlich) nicht in der Judäa umherwandeln wollte, weil ihn die Juden zu tödten suchten. Und dass er sich in seiner Befürchtung nicht geirrt hatte, beweist der Verlauf (7, 44) der Erzählung, dass ihn die Pharisäer hätten greifen wollen. Dagegen ist die schon vorher eingeschobene ähnliche Bemerkung (7, 32) mitten im Flusse der Rede Jesu so wenig am Platze und widerspricht dem so eben (7, 30) Gesagten so handgreiflich, dass wir auch jenen Vers (7, 32) als eine später in den Text eingedrungene Glosse auszuscheiden haben, so dass sich der 33. Vers als Fortsetzung der Rede Jesu an den 31. unmittelbar anschliesst.

Den zur Erklärung der S t r ö m e l e b e n d i g e n W a s s e r s hinzugefügten Vers (7, 39) haben bereits Andere[1]) als spätere Glosse in Anspruch genommen, da ja doch sonst beim Vierten die Stunde des neuen Lebens nicht erst komme, sondern mit dem Auftreten des Logos-Christos schon da sei. Da die lebendigen Wasser nicht etwa, wie man im Geist des Vierten erwarten sollte, vom Leibe Christi, sondern vom Leibe des auf Christus Vertrauenden ausgehen sollen, so könnte bezweifelt werden, ob die Worte (7, 38) in vorliegender Textgestalt

---

[1]) S c h o l t e n a. a. O. S. 65.

aus der Feder des Evangelisten gekommen sind. Wenigstens hat der alte lateinische Uebersetzer[1]) durch eine neue Zeile die Worte „wer an mich glaubt" deutlich nicht auf das Folgende, sondern auf das Vorausgehende, bezogen und demgemäss übersetzt: „Wenn Einer dürstet, der komme, und es trinke, wer auf mich vertraut!" Dann gehen die folgenden für sich stehenden Worte mit der Weissagung dem Sinne nach ganz passend auf Jesus selbst: „Wie die Schrift [von mir] sagt: Aus dem Leibe desselben werden lebendige Wasser strömen!" Eine solche Schriftstelle findet sich nun in unseren heutigen Büchern des Alten Testaments nirgends. Aus blossen Anspielungen auf Zachariah 14, 8 und Jesaias 58, 11 kann die vorliegende Stelle nicht wohl zusammengesetzt sein. Näher liegt es, darin eine Bezugnahme auf die Stelle des Hohen Liedes (4, 15) von der Quelle des Gartens und vom Brunnen lebendigen Wassers zu finden. Dann wird der Schluss nicht abzuweisen sein, dass die von den alexandrinischen Kirchenlehrern auf die Bahn gebrachte allegorisch-mystische Andeutung des Hohen Liedes auf Christus und die Gemeinde aus dem vierten Evangelium stammt und bereits von Jesus selbst herrührt[2]).

In Betreff der vielbesprochenen Perikope von der Ehebrecherin (7, 53—8, 11) findet es zwar Volkmar arg genug, dass neuerdings sein Gegner Hilgenfeld[3]), auf die wichtige Handschrift von Canterbury gestützt, die Aechtheit und Ursprünglichkeit des Stückes vertheidigt habe, von welchem auch der Holländische Bestreiter des Vierten zugesteht, dass es sich

---

[1]) Evangelium Palatinum p. 139.

[2]) Noack, Tharraqah und Sunamith. Das Hohelied in seinem geschichtlichen Hintergrunde (1869). S. 9 ff.

[3]) Volkmar, der Ursprung unserer Evangelien (1866) S. 32. Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1866. S. 336. 1868. S. 541 ff. Scholten a. a. O. S. 72 f.

durch innere Merkmale der Glaubwürdigkeit empfehle. Allerdings fehlt der Abschnitt bereits in den ältesten Handschriften der syrischen Uebersetzung, sowie in zwei Handschriften der alten Itala, in der memfitischen und sahidischen, in der gothischen und armenischen Uebersetzung. Gehören diese in die Zeit des 3. bis 5. Jahrhunderts, so hat weiterhin auch Chrysostomus in seinen Homilien die Stelle Joh. 8, 12 als Antwort unmittelbar an 7, 52 angeknüpft. Auch in der Paraphrase des Evangeliums durch Nonnos, bei Theodor von Mopsueste und dem Alexandriner Cyrillus, die dem 5. Jahrhundert angehören, fehlt der Abschnitt ebenso, wie in der Sinaitischen Handschrift. Gleichwohl hat schon Hieronymus bezeugt, dass sich die Erzählung in vielen griechischen und lateinischen Handschriften gefunden habe, und der Palatinische Text der alten lateinischen Uebersetzung [1]) enthält dieselbe unverkürzt. Statt nun zu fragen, wie und woher sich dieselbe in den Text eingeschlichen habe, und die Antwort auf diese Frage einfach schuldig zu bleiben, ist die Frage vielmehr so zu stellen, wie es gekommen sein möge, dass der aus innern Gründen unverdächtige Abschnitt so früh aus dem Text des Evangeliums herausgeworfen worden sei. Denn wenn auch immerhin der Commentar von Origenes an der betreffenden Stelle eine Lücke hat und somit kein Urtheil gestattet, ob Origenes zu Anfang des dritten Jahrhunderts den Abschnitt im Texte vorgefunden habe oder nicht; so ist andrerseits die Zeugenschaft des Alexandriners Clemens zu Ende des zweiten Jahrhunderts gegen die Aechtheit des Stückes mindestens zweifelhaft. Ferner lässt das auffällige Bemühen des Chrysostomus, den Gedankenzusammenhang zwischen dem 52. Verse des 7. und dem 12. Verse des 8. Kapitels nachzuweisen, wenigstens dem Verdachte Raum, dass er aus anderweitigen

---

[1]) Evangelium Palatinum p. 141 f.

Gründen gegen die Erzählung eingenommen war. Und so liegt wenigstens die Möglichkeit vor, dass auch jene Lücke im Commentare des Origenes sich gerade aus der Rücksicht späterer Abschreiber erklärt, ein Zeugniss dieses Kirchenvaters für die Aechtheit des Abschnittes zu beseitigen. Wir wissen nun aber gerade durch Origines, dass bereits der Christengegner Kelsos mit der jüdischen Ueberlieferung bekannt war, wonach Jesu Mutter des Ehebruches mit einem Soldaten Panthêra überwiesen worden sei.

Gerade im 8. Kapitel führt uns der Evangelist eine so unverkennbare Bezugnahme auf die uneheliche Herkunft Jesu vor, dass man sich zu dem Urtheile hingedrängt sieht, die Einführung einer auf frischer That ertappten Ehebrecherin werde von den boshaften Gegnern Jesu mit Absicht angelegt worden sein, um dem ihnen so verhassten Galiläer eine empfindliche Verlegenheit zu bereiten. In diesem Zusammenhang allein werden die Gründe zu suchen sein, wesshalb man späterhin, seit dem Bekanntwerden der Kelsos-Schrift, durch Weglassung jener Erzählung den Anspielungen der Gegner auf Jesu Herkunft den deutlichen Fingerzeig zu entziehen suchte. Wird es darum sein Bewenden dabei haben müssen, dass die aus innern Gründen durchaus unverdächtige Erzählung von der Ehebrecherin von der Hand des ursprünglichen Verfassers stammt; so mag es freilich kaum mehr zu entscheiden sein, ob bereits vom Ueberarbeiter der Grundschrift der erste Versuch zur Ausmerzung des Stückes gemacht worden sei. Nur aber heisst es, den schlechtesten Einwand gegen die Aechtheit des Abschnittes hervorholen, wenn man [1]) auf den Widerspruch hinweist, in welchen sich der Evangelist damit verfangen hätte, dass er, nachdem sich das

---

[1]) Bruno Bauer, Kritik der evangelischen Geschichte I., 203 f.

Volk und die Ankläger der Ehebrecherin sammt und sonders davon geschlichen hätten, seinen Meister in's Leere und so zu sagen aus heiler Haut (8, 12) ausrufen lasse, er sei das Licht der Welt und dass im nächstfolgenden Verse auf einmal wieder Pharisäer da seien. Aus der alten lateinischen Uebersetzung[1]) ersehen wir, dass der 12. Vers so lautete: *Iterum autem cum convenissent, loquebatur Jesus dicens* etc.," was natürlich diejenigen weglassen mussten, welche die vorausgegangene Erzählung gestrichen wissen wollten.

Als entschieden vom spätern Ueberarbeiter herrührend gibt sich die so unleidlich weitschweifige und verworrene Geschichte des am Blindgebornen vollbrachten Gotteswerkes (9, 2—38) zu erkennen. Verdächtig würde schon die Art der Einführung der Wunderheilung sein, die nicht etwa durch ein Hülfsgesuch des Leidenden selbst, sondern durch eine angeblich von den Jüngern aufgeworfene Streitfrage in Bezug auf die Erbsünde veranlasst worden wäre, da dergleichen beim Vierten sonst gar nicht Sache der Jünger ist. Verdächtiger noch wird die Erzählung durch ihre ganze Haltung. Durch die peinliche Genauigkeit zunächst, womit der Thatbestand der Wunderheilung als eines von der Welt an (32) nicht erhörten Ereignisses durch ein dreifaches Zeugenverhör festgestellt wird. Die Nachbarn sollen (8) Auskunft über den Menschen geben. Er wird vor die pharisäischen Obern gefordert (13), die gar nicht fertig werden mit Ausfragen, ob er denn auch wirklich wieder sehend geworden sei. Die Eltern werden gerufen (18); aber gerade sie sollen so schlau gewesen sein, einer Erklärung über des Sohnes Blindgeborensein desshalb aus dem Wege zu gehen, damit sie nicht als etwanige Anhänger Jesu aus der Synagoge gestossen würden. Dieser letztere Brauch, der erst bei den Rabbinen

[1]) Evangelium Palatinum p. 143

nach der Zerstörung Jerusalems aufkam, kommt auch in den unächten Stellen 12, 42 und 16, 2 im Evangelium als ein Anachronismus vor, der dem spätern Ueberarbeiter zur Last fällt. Die angebliche Antwort Jesu (3), dass die Werke Gottes am Blindgebornen offenbar werden sollten, läuft schnurstracks der sonst vom Vierten vertretenen Anschauung Jesu entgegen, nicht durch Wunder seine Sendung zu bestätigen. Ueberdiess kommt der Ausdruck vom Offenbarwerden der „Werke" in dieser Verbindung beider Worte einzig in vorliegender Stelle beim Vierten vor, da dieselbe Phrase in der Stelle 3, 21 auf Geheiss der Sinaitischen Handschrift auszuscheiden ist. Sonst wird im vierten Evangelium φανερόω stets nur vom Offenbarwerden Jesu selbst oder seiner Herrlichkeit vor den Menschen gebraucht (1, 21. 2, 11. 7, 4 17, 6. 21, 1). Erklären ferner die pharisäischen Oberen (20), nicht zu wissen, woher Jesus sei, so widerspricht diess dem Vorausgegangenen (8, 48. 52), da sie ja von ihrer Bekanntschaft mit Jesu galiläischer Heimath ganz abgesehen, ausdrücklich erklärt haben, dass Jesus ein Samariter und vom Teufel sei.

Ein weiteres Bedenken heftet sich an die Erwähnung des Silôam-Teiches, dessen griechischen Namen der Erzähler durch „Gesandter" verdollmetscht, um darin entweder eine Weissagung auf den gottgesandten Jesus oder auf den dorthin geschickten Blinden erkennen zu lassen. Dieser sprachliche Verstoss aber, Silôam als „Schilûh" zu nehmen, ist wohl einem nachapostolischen Manne, der vom biblischen Sprachgebrauche nur nebenher durch Hörensagen etwas aufgefangen hat, nicht aber dem Verfasser des vierten Evangeliums zuzutrauen, der sich sonst der biblischen Ausdrucksweisen durchaus kundig zeigt. Dass heutzutage südlich vom Tempelberg und südwestlich vom Oelberg ein Dorf Selwân und bei

demselben ein Quellenteich sich findet [1]), liefert den Beweis, dass eben Silôam (wofür der Araber mit der Nunation Silôan oder Silwân setzt) an unserer Stelle, wie im Lukasevangelium (13, 4) die richtige Lautung des Namens ist, dessen auch Josefos [2]) als einer ausserhalb der Stadt befindlichen Quelle gedenkt. Offenbar hat unser Erzähler erst aus Josêfos den Namen geschöpft. Denn der älteste (Vaticanische) Text der griechischen Bibel kennt in der Stelle Nehemiah 3, 15 keinen Silôam-Teich beim Garten des Königs, sondern einen „Teich der Vliesse (Schaffelle) für die Schur des Königs." Einen weitern Fingerzeig für die spätere Entstehung der Erzählung gibt uns der Speichel und Teig, welcher bei dieser Wunderheilung eine so bedeutsame Rolle spielt. Um den angehenden Kaiser Vespasian beim Alexandrinischen Pöbel als Götterliebling hinzustellen, veranlasste ihn [3]) der Alexandrinische Landpfleger, zur Heilung eines angeblichen Blinden Speichel anzuwenden, worauf der so Beschmierte nicht ermangelte, auf der Stelle sehend zu werden. Wie durfte hinter dem kaiserlichen Götterliebling der Sohn Gottes zurückstehen? Dazu wird vom Ueberarbeiter der Urschrift des Evangeliums das Mirakel eingeschwärzt! In dieser selbst genügte es für Jesus, der vom eben stattgehabten Gezänk im Tempel noch des Eindrucks von der unglaublichen Verblendung der Gegner voll genug war, nun beim Vorübergehen an einem in Gesellschaft einiger Pharisäer befindlichen Blindgebornen (9, 1) nur einfach Veranlassung zu der weiterhin (10, 39 ff.) mitgetheilten Rede zu nehmen, dass die (leiblich) Blinden zu ihrem Troste geistig sehend und die (leiblich) Sehenden, womit auf die Pharisäer gezielt wird, (geistig) blind

---

[1]) Robinson, Palästina I., 384 f.
[2]) Josêfôs, de bello judaico V., 4. 2 und 6. 1.
[3]) Tacitus, Historiae 4, 81. Sueton, Vespasian 7.

bleiben sollten. Die Pharisäer, die sich offenbar nicht bei Jesus, sondern bei dem Blinden befanden, verstehen auch den Stich sehr wohl und geben mit ihrer Frage Jesu Gelegenheit, ihnen seine Meinung noch deutlicher zu sagen. Wenn aber nach der Rede von der Thüre zum Schafstalle mit der Rede der Juden (10, 21), ob denn auch ein Dämonium, von welchem sie Jesus besessen hielten, die Augen der Blinden öffnen könne, auf das Vorhergegangene gezielt wird; so ist keine Nöthigung vorhanden, auch diese Worte anders als im uneigentlichen und sinnbildlichen Sinne zu nehmen, welcher auch im profetischen Programme des Jesaias (35, 3 ff. vom Oeffnen der Augen der Blinden und der Ohren der Tauben) vor Augen liegt [1]).

Zu der Rede Jesu vom Schafstalle, die mit 10, 18 abbricht, gehören unverkennbar noch die Verse 26—30 als unmittelbare Fortsetzung und haben somit zwischen dem 18. und 19. Verse ihre allein richtige ursprüngliche Stelle, so dass dann der 31. Vers auf den 25. folgt.

Ebenso folgte in der Grundschrift auf 10, 42 unmittelbar 11, 47 als die allein passende Fortführung des Erzählungszusammenhanges, welcher durch das vom Ueberarbeiter eingeschaltete Lazarus-Wunder auf das Plumpste zerreissen wird. Die Berathschlagung des jüdischen Rathes, wie sie Jesus aus dem Wege schaffen könnten, ist nicht durch das Todtenerweckungswunder veranlasst, sondern vielmehr die einfach-natürliche Fortführung der bereits 10, 39 gemachten Bemerkung des Erzählers, dass die Juden Jesus zu greifen versuchten, dass er aber durch die Flucht in die obere Jordangegend, nach der anfänglichen Taufstätte des Johannes (1, 28), ihren Händen entgangen sei. Das Einschiebsel verräth sich schon dadurch, dass erst 12, 1 f.

---

[1]) Strauss a. a. O. S. 426f.

von Jesu Ankunft im andern Bethanien die Rede ist. Wozu diese Angabe, wenn sich Jesus bereits dort befunden hätte, wie in der Lazarus-Geschichte vorausgesetzt wird? Gegen die ganze innere Haltung der Erzählung von der Lazarus-Erweckung hat die Kritik längst mit solcher Energie ihre schärfste Schneide gekehrt, dass es im höchsten Grade auffallen muss, wie man die Isolirung und Zusammenhanglosigkeit dieser Wundergeschichte im Fortgange der Geschichtsdarstellung des Vierten, mitsammt dem sonderbaren Doppelspiele, in welchem sich hier zwei verschiedene Bethanien gegenübertreten, so ganz übersehen mochte. Der Ueberarbeiter, welcher an der Hand der synoptischen Geschichtserzählung den Herrn, zur Erfüllung seines Schicksales, nach Jerusalem bringen wollte, wovon die Grundschriften des Vierten und Dritten nichts wussten, brauchte ein Bethanien in der Nähe von Jerusalem und lässt darum Jesus von Bethanien bei den Jordanquellen flugs über Berg und Thal nach dem Oelberge der Jerusalemiten springen. Diesen *salto mortale* sollte die Todtenerweckungsgeschichte überbrücken. Hierin, nicht in dem durch die wiederholten Festreisen lahmgemachten natürlichen Entwickelungsgang der Sache [1]), liegt die Bedeutung der falschen Springfeder, die nicht der Verfasser, sondern erst der Ueberarbeiter des Evangeliums eingesetzt hat. Der reiche Stoff, den im Uebrigen die Erzählung zu Einzelangriffen und „zertrümmernden Schlägen" darbot [2]), kann nicht zur Abschlachtung des Vierten überhaupt verwandt werden, sondern nur dazu dienen, die Unächtheit der eingeschalteten Erzählung darzuthun. Sonst erscheint Christus beim Vierten keineswegs in der Art, wie es hier geschieht, als die Aufer-

---

[1]) Strauss a. a. O. S. 251f.

[2]) Bruno Bauer a. a. O. III., 180f. Strauss a. a. O. S. 470ff Scholten a. a. O. S. 163f. 216f.

stehung und das Leben (3, 15 f. 5, 21 ff. 40. 6, 33. 40. 10, 10. 28. 17, 2). Wie sollte sich ein Verfasser, der sich als ein so feiner und freier Kopf zeigt, einer so offenbar widersinnigen Behauptung schuldig gemacht haben, dass Lazarus aus dem Grunde leiblich aus dem Grabe hervorgehen müsse, weil Jesus (10, 25) in geistigem Sinne die Auferstehung und das Leben ist! Erwiesen sich schon an frühern Stellen des Evangeliums die gelegentlichen Andeutungen vom Hervorgehen der Todten aus den Gräbern als im entschiedenen Widerspruch mit der dogmatischen Grundanschauung des Evangeliums, um wie vielmehr diese ganze Erzählung, welche nur die zur Geschichte gestaltete Ausführung jener von der Hand eines judenchristlichen Ueberarbeiters eingeschwärzten Ansätze einer leiblich-sichtbaren Auferstehung ist! Hatte der judenchristliche Ueberarbeiter bereits früher (5, 28) den Herrn derer gedenken lassen, welche auf den Ruf des Gottessohnes aus den Gräbern hervorgehen sollten; so lässt er nun wirklich denselben noch während seines Erdenwallens mit mächtiger Stimme einen Gestorbenen aus dem Grabe hervorgehen (11, 17. 39. 43). Und hatte dieser Wirrkopf sein eingeschobenes Heilungswunder am Blindgebornen noch frisch im Gedächtniss, so lässt er nunmehr (11, 37) den Grimm des Todtenerweckers durch die herausfordernde Aeusserung der Juden gesteigert werden, ob denn der Mann, der jenem Blinden die Augen aufgethan hätte, nicht auch den Tod des Lazarus gar habe verhindern können, wenn er sich nicht nach Empfang der Nachricht von des Lazarus Erkrankung (11, 3) so sonderbar geflissentlich ohne Grund noch zwei Tage in Bethanien überm Jordan unterwegs aufgehalten hätte!

Fällt hiernach der ganze Abschnitt 11, 1—46 als spätere Einschaltung dem Ueberarbeiter des Vierten zur Last, so kann diesem nicht einmal das Zeugniss gegeben

werden, dass er damit den breiten Graben, der zwischen dem am obern Jordan bei Thell Qâdhy gelegenen Bêthanien des Jôannes-Taufplatzes und dem ähnlich lautenden Ort am Oelberg, den uns Markus und Matthäus vorführen, wirklich überbrückt habe. Der vom Ueberarbeiter ganz unvorbereitet gleichfalls aus Markus und Matthäus herübergeholte Eselsritt nach Siôn wird durch das Lazaruswunder ebensowenig begreiflich gemacht, wie das daran geknüpfte Schleifen der Todeswaffe durch die Gegner (12, 9 f.), welche Notiz überdiess nur eine ganz überflüssige Wiederholung des bereits (11, 53) Gesagten ist. Auch die so mühsam mit der eingesetzten Springfeder eingeleiteten Schritte nach Jerusalem schweben vollständig in der Luft. Damit der eingeschobene Eselsritt anscheinend vermittelt werde, muss weiterhin (12, 17. 18) die Erwähnung des Lazaruswunders und vorher (12, 9. 10) das dem Auferweckten zu Liebe zugeströmte Volk mit den Haaren herbeigezogen und daneben zugleich für den Einzugsjubel verwandt werden! Drängt sich schliesslich die Frage auf, welchen Ansatzpunkt für seinen künstlichen Hebel der Erfinder der Lazarus-Erweckung in der Urschrift des Evangeliums vorfand; so kann diess kein anderer gewesen sein, als die vom Erzähler gemachte Bemerkung (12, 2), dass sechs Tage vor Ostern Jesus von seinem Zufluchtsorte Efraim oder Efrem nach Bethanien kam, wo Lazaros war, den er von den Todten erweckte. Der Zusatz „der Gestorbene" wird durch die ältesten Handschriften, unter ihnen die Sinaitische, aus dem Texte verbannt, somit die Nothwendigkeit eines leiblichen Gestorbenseins abgewiesen. Das Erwecken von Todten kommt aber in uneigentlicher Rede und sinnbildlicher Bedeutung nicht bloss beim verlorenen Sohne (Lukas 15, 24. 32) und im Epheserbriefe (5, 14) vor, sondern die bildliche Bezeichnung „todt" begegnet uns auch sonst im Neuen Testament in den Wendungen,

dass die Todten ihre Todten begraben sollen (Lk. 9, 60. Mt. 8, 22); dass der Glaube ohne die Werke todt sei (Jaq. 2, 17. 20. 26), und der Gemeinde zu Sardes sagt der Apokalyptiker (3, 1), dass er ihre Werke wohl kenne, denn sie hätten den Namen, dass sie lebten und todt seien. Uebrigens hat die alte lateinische Uebersetzung[1]) den Textbestand des fraglichen Verses so vorgefunden: „Sechs Tage des Pascha's kam Er nach Bethanien zu Lazarus, *quem suscitavit mortuum*, und sie machen ihm ein Gastmahl, wo Lazarus zu Tische lag". Hatte nun der Evangelist, wie er anderwärts (5, 29) den Vater wie den Sohn (geistig) Todte auferwecken und lebendigmachen lässt, auch unter diesem Lazarus einen bis dahin geistig Todten verstanden, der von Christus zur rechten Glaubenslebendigkeit erweckt worden sei; so wäre diess jenes „Etwas, das in Bethanien geschehen sein müsse", wie Renan[2]) meint. Also wird uns die bei dieser Veranlassung geschehene Salbung Jesu durch Maria zugleich einen verständlichen Wink geben, welche Bewandtniss es mit dieser Persönlichkeit, die Lazaros (El-'Azar) genannt wird, gehabt und was derselbe im Geschichtszusammenhange der Grundschrift des Vierten zu bedeuten habe. Diesen Bezug verstand der juden-christlich-beschränkte Ueberarbeiter so wenig, wie den Sinn der Verwandlung des Wassers in den Begeisterungs-rausch (4, 46). Im vorliegenden Falle hatte er das Lukas-Gleichniss (16, 20. 23. 24) vom armen Lazarus vor Augen und die darin dem Abraham in den Mund gelegten Worte im Gedächtniss: „Auch wenn Jemand wirklich von den Todten auferstände, würdet ihr doch nicht glauben"! Das war dem Manne für die zur Verschlimmbesserung der Urschrift nothwendig gehaltene

[1]) Evangelium Palatinum p. 174.
[2]) Renan, vie de Jesus. 9. Edit. (1864) p. 255.

Springfeder ein glücklicher Fund. Das Wort des Gleichnisses ward flugs in einen sichtbar-sinnlichen Hergang verwandelt, und das Lazarus-Wunder war fertig!

Dass der Klecks, welcher bei Gelegenheit der Salbung in Bethanien dem Judas angehängt wird (12, 4—8) in der Urschrift des vierten Evangeliums keinen Platz haben kann, muss sich aus der Berichtigung der Judas-Rolle als selbstverständlich ergeben. Wir bedürfen jedoch vorerst dieses rückwirkenden Schlusses nicht einmal, da schon aus andern Gründen dieses Stück als dem spätern Ueberarbeiter angehörig auszuscheiden ist. Nur dieser konnte den Verstoss begehen, Jesus sagen zu lassen (12, 7) dass Maria die Salbenmenge auf den Tag seines Begräbnisses bewahren solle, während doch nach der Darstellung des Vierten Nikodêmos und Josêf den Leichnam mit Myrrhen und Aloë salbten und von einer Maria dabei keine Rede ist. Der Einschalter hatte aus den „Synoptikern" die Maria Magdalena im Gedächtniss, die hier nach dem bereits stattgehabten Begräbniss mit ihrem unausführbaren Salbungsbedürfnisse ganz ungehörig auftritt; indem er aber (20, 1 ff.) den Grabgang der Maria Magdalena aus den „Synoptikern" herübernimmt, hat er jene erste Angabe wieder vergessen.

Die aus Jerusalem nach Bethanien gezogene Schaar, welche den aus der Gruft hervorgegangenen Lazarus des Ueberarbeiters habe sehen wollen (12, 12. 18), wird vom Einschalter des Lazaruswunders mitsammt der (nach 11, 47. 53. 57) überflüssigen Bemerkung über die Hohenpriesterpartei geradezu mit den Haaren herbeigezogen, um beim messianischen Einzugsjubel (12, 13) mitzuhelfen, wobei allerdings der Erzähler im richtigen Gefühle, dass dergleichen nach Jesu wiederholtem früheren Auftreten in Jerusalem beim Vierten keinen Sinn habe, wenigstens den Schein wegfallen lässt, als ob Jesus selbst, wie bei Markus (11, 2 f.), die Absicht gehabt hätte, sich als

Messianischen König ausrufen zu lassen. Erst auf Antrieb der Menge muss sich (12, 11) Jesus des vorgefundenen Esels bedienen. Die spätere Einschaltung des ganzen Stückes vom Eselsritte (12, 12—19) verräth sich aber durch das Schriftcitat aus Zachariah (9, 9), welches sogar bei Matthäus (21, 5) noch genau nach den LXX., beim Vierten dagegen nach der Uebersetzung Aquila's wiedergegeben wird. Denn dieser gerade ist es, der das Junge der Eselin *(onas)* einführt, welche noch der alte lateinische Uebersetzer[1]) im Texte des Vierten vorfand.

Dass die Bemerkung über die Art seines Todes (12, 33) in die Erzählung vom Besuche der Griechen erst von späterer Hand hinzugefügt worden ist, erhellt aus der Vergleichung mit der spätern Stelle 18, 32.

Nach der Erwähnung des Besuches der Griechen hat der Evangelist den Weggang Jesu erzählt und unter Hinweisung auf den Unglauben an die von Jesus gethanen Zeichen die Worte des Jesaias (53, 1) angezogen, die genau nach den LXX wiedergegeben sind. Dem Ueberarbeiter schien es damit noch nicht genug gethan: er will auch erklären, warum sie nicht glauben konnten, und fügt darum (12, 39) noch eine andere Stelle aus Jesaias (6, 9 f.) nach einer andern griechischen Uebersetzung hinzu, von welcher sich jedoch nicht bestimmen lässt, ob es die von Aquila ist. Auch im Gebrauche des bereits in der Geschichte von der Heilung des Blindgebornen (9, 22) vorgekommenen Ausdruckes ἀποσυνάγωγος (aus der Synagoge gestossen) verräth sich der im Zeitalter der Mischnah-Lehrer nach der Zerstörung Jerusalems lebende Ueberarbeiter, da der Synagogenbann erst seit Rabbi Gamaliel II. aufkam[2]).

[1]) Evangelium Palatinum, p. 176: *pullum asinae.*

[2]) Grätz, Geschichte des Judenthums IV. (2. Aufl.) S. 34 f. 144 ff. Mit der Unächtheit der johannischen Stellen 9, 22. 12, 42.

Der Umstand, dass Jesus, nachdem er doch (12, 37) weggegangen war und sich vor den Juden (oder Griechen?) verborgen hatte, gleichwohl nochmals (12, 44—50) eine Rede hält, hat dieses Stück schon Andern als verdächtig erscheinen lassen [1]). Ist nun der Inhalt dieses Abschnittes lediglich aus frühern Reden Jesu fast wörtlich entnommen, so verräth sich aus der Erwähnung des dem Verfasser der Urschrift fremden „jüngsten Tages" (12, 48) deutlich genug die Hand des Erfinders der Lazarusgeschichte (11, 24), welchem wir schon die Einschiebsel 9, 39. 40. 44. 54 zu verdanken haben.

In der Erzählung von der Fusswaschung (13, 1—10) scheidet sich mit der Berichtigung der Rolle, die Judas beim Vierten spielt, zunächst die Bemerkung (13, 2 b) vom Einfahren des Satans in das Herz des Judas als spätere Zuthat des Ueberarbeiters aus. Sie ist überdiess schon vom schriftstellerischen Gesichtspunkt aus verdächtig; denn die Worte „als der Teufel schon geworfen hatte ins Herz, dass ihn Judas verrathen würde" sind mit der vorausgehenden Participialconstruction so übergewaltsam verbunden und das folgende, auf Jesus gehende Particip (wissend) hinkt so schleppend nach, dass wir den ursprünglichen Schriftsteller von dem unleidlichen Schachtelsatze unbedingt zu entlasten haben werden. Hat ferner Jesus mit der sinnbildlichen Handlung des Fusswaschens Alle Jünger ohne Ausnahme für rein erklärt, so macht sich der Zusatz zum 10. Verse: „aber nicht Alle" mitsammt der angehängten Begründung dieser Ausnahme (11) als nachträglicher Versuch des judenchristlichen Judashassers kenntlich, dem jede Ahnung fehlte, dass im Sinne des von vornherein mit

16, 2 fällt die angebliche Bestätigung dieses Brauches für das apostolische Zeitalter (Ewald, Geschichte Israels, Bd V., 3. Aufl., S. 384 f.) dahin.

[1]) Schweizer, das Evangelium Johannis (1841). S. 56.

seinem Opfertode vertrauten Logos-Christus und somit in der Meinung seines Evangelisten Judas gar nicht das Scheusal eines Verräthers war, noch sein konnte. Diese ganze spätere synoptische Anschauung vom Verräther scheitert überdiess beim Vierten an der Gefangennahme selbst (18, 4–8), wo sich Jesus selber ausliefert. Die ähnliche Notiz von der angeblichen Ausnahme (13, 18) müssen wir in der nachfolgenden Rede Jesu gleichfalls verdächtig finden. Auch ist es ganz die Weise des spätern Schreibers, ein von Jesus gesprochenes Wort aus dem Erfolg erfüllt zu sehen, während es im Munde Jesu selbst als ungehörig erscheint, wenn ihm (ähnlich wie 14, 29) die Worte beigelegt werden: „Jetzt sage ich euch diess, damit ihr, wenn es geschehen ist, auch glauben möget, dass Ich es bin" (19)! Als ob diess beim Vierten die Jünger nicht von vornherein überzeugt gewesen wären! Ueberdiess ist das im 18. Vers vorkommende Citat aus Psalm 40 (41), 10 nicht aus den LXX, sondern aus der Uebersetzung Aquila's geschöpft. Fällt nun schliesslich der 20. Vers als ein im Zusammenhang der Rede durchaus fremdartiger und bezugloser Ausspruch unbedingt von selbst dahin, so wird damit die spätere Einschaltung des ganzen Stückes (13, 18–20) ausser Zweifel gesetzt.

Der Verschlimmbesserer der Judasrolle hat auch in der nächstfolgenden Erzählung (13, 21–30) seine plumpen Hände im Spiel gehabt. Er schaltete die Verse 27 b–29 ein, worin nach den Synoptikern erzählt wird, dass Jesus dem Iskariôthês den Bissen gereicht habe. Nach dem Zeugnisse des alten lateinischen Uebersetzers[1]) stand hier vielmehr „das Brot", und der nahe liegende Bezug auf die Stellen (6, 35 48. 51), worin sich Jesus sinnbildlich das Brot des Lebens nannte, scheint auch hier diesen Ausdruck als den im Munde Jesu angemes-

[1]) Evangelium Palatinum p. 186.

senen zu verbürgen. Dieselbe Fälscherhand, die schon bei der Salbung in Bethanien (12, 6) dem Beutelträger als angeblichem Dieb einen Klecks angehängt hatte, brachte auch hier den Beutelträger herein (29). Wie oben (13, 2), so entlasten wir auch jetzt (28) den Vierten der Einfahrt des Teufels in die angeblich schwarze Verrätherseele des Judas. Den Bissen konnte Jesus überdiess nur Demjenigen reichen, der ihm zunächst an der Brust lag, ebendemselben Busenjünger, der eben jetzt auf Petrus' Wink die Frage an den Meister gerichtet hatte und in dem empfangenen Bissen richtig den Wink des Meisters fand, jetzt seinen Liebesdienst in's Werk zu setzen. An diese Worte: „Der ist's, dem ich das Brot eintauche und reiche" schliesst sich in der Urschrift des Evangeliums unmittelbar der 30. Vers an: „Da nun jener den Bissen genommen hatte, ging er sogleich hinaus."

Wenn nun daraufhin Jesus sogleich in die Worte ausbricht: „Nun i s t der Sohn des Menschen verherrlicht und Gott in ihm verherrlicht" (31); so passt dazu der nächstfolgende Vers (32) mit der Erklärung, dass ihn Gott in sich selber verklären w e r d e, so schlecht und enthält einen so augenscheinlichen Widerspruch mit jenem ersten Worte, dass wir im 32. Verse eben nur wiederum dieselbe judenchristliche Hand erkennen, die auch sonst im Evangelium zu der bereits eingetretenen Gegenwart die Hinterthür einer Zukunft anhängen zu müssen meinte.

Nur an die folgenden Worte Jesu: „Wo ich hingehe, könnt ihr nicht hinkommen" (33) schliesst sich die Rede des Petrus (36) nothwendig an, während die mit den Haaren herbeigezogene Belehrung über das n e u e G e b o t, sich untereinander zu lieben (34. 35) diesen natürlichen Zusammenhang plump zerreisst. Nicht einmal auf Rechnung des Ueberarbeiters scheinen diese beiden Verse zu kommen; sondern ein Abschreiber

scheint den Ausspruch 5, 10 im Gedächtniss gehabt und durch die mit „Kinder" eingeführte Anrede an die Jünger an die ähnlichen Bezeichnungen erinnert worden zu sein, die im 1. Johanneischen Briefe (2, 1. 12. 28. 3, 7. 18. 4, 4. 5, 21) vorkommen. Die am Rande beigeschriebenen Worte mögen dann später in den Text eingezwängt worden sein, wohin sie gar nicht passen.

Wie in der Stelle 13, 19 (ich sage euch diess, damit ihr, wenn es geschieht, auch glaubet), so sind die ähnlichen Worte auch 14, 29 vom spätern Ueberarbeiter eingeschoben. Aber auch die Verse 14, 3. u. 4 können in der Grundschrift nicht gestanden, Jesus kann diese Worte im Sinn und Verstande des Logos-Erzählers nicht gesprochen haben. Wie könnte sonst (5) Thômas sagen, dass die Jünger den Weg nicht wüssten, wenn ja davon unmittelbar vorher die Rede gewesen wäre! Thômas knüpft überdiess seine Rede so unmittelbar an das von Jesus im 2. Verse Gesagte an, dass sich das Dazwischenstehende (3 u. 4) mit der dem Vierten ganz fremden Anschauung vom Wiederkommen Jesu folgerichtig von selbst als spätere Zuthat ausscheidet.

In der Rede Jesu vom Weinstock und den Reben (15, 1—27) machen sich die Verse 20—22 zunächst durch die Bezugnahme auf ein früher von Jesus gesprochenes Wort verdächtig. Will es ungehörig erscheinen, dass Jesus sich selbst citirt, so unterbrechen diese Verse zugleich die vorausgegangene (19) und nachfolgende (23) Rede vom Hasse der Welt mit überflüssigen Nebengedanken. Endlich wäre nach der ersten Hinweisung (22) auf die Nichtentschuldbarkeit der Hasser eine Wiederholung derselben ebenso unnöthig, wie die damit verbundene Hinweisung auf sein Gekommensein, die nachher (24) weit nachdrucksvoller im Munde Jesu auftritt. Als ungehörig gibt sich die Hindeutung auf künftige Verfolgungen der Jünger zu erkennen, zumal neben der im Munde Jesu sonderbaren Bemerkung

dass gleichwohl die Welt das Wort der Jünger bewahren werde. Sie verräth deutlich ihre Herkunft aus den Erfahrungen des apostolischen Zeitalters, von welchen wir den Verfasser der Grundschrift sonst keinen Gebrauch machen sehen.

Der gleiche Gesichtspunkt trifft sogleich die Eröffnung der nachfolgenden Abschiedsrede Jesu (16, 1—33) mit einer Vorherverkündigung von Verfolgungen, welche die Jünger zu erleiden hätten. Dergleichen aus den Synoptikern bekannte Hinweisungen vermisste der Ueberarbeiter beim Vierten und glaubte diesem damit aufhelfen zu müssen. Nur aber verräth er bei diesem Geschäfte wiederholt die Fälscherhand. Der Ausdruck „mein Gott" (2) ist im Munde Jesu dem Vierten sonst ebenso wenig geläufig, wie im Zeitalter Jesu der Synagogenbann (2). Den vorgeführten Tröster oder Paraklêtos (7) kennen die Jünger bereits hinlänglich (14, 16. 26. 15, 26), um ihn hier entbehren zu können. Das Vorhersagen, damit sie glaubten, wenn's eingetreten sei (4), ist hier ebenso verdächtig, wie in ähnlichen Stellen (13, 19 u. 14, 29). Und wenn erst jetzt zu guter Letzt die Jünger glauben sollen (30), dass Jesus von Gott ausgegangen sei, so konnte so etwas nur der Ueberarbeiter schreiben, da die Ansicht des Evangelisten dahin ging, dass die Jünger, die von Anfang an mit Jesus gewesen (15, 27), auch von Anfang an ihn glaubten (2, 11). Für den Verfasser der Grundschrift hat darum auch die Aeusserung (1) keinen Sinn, Jesus habe mit seiner Rede nur bewirken wollen, dass sie keinen Anstoss an ihm nähmen; denn die Aeusserung, dass er über ein Kleines von ihnen weggehen werde, haben sie bereits aus Jesu Munde gehört (13, 33. 14, 19. 28), ohne daran Anstoss genommen zu haben. Der Ueberarbeiter aber, welcher auch sonst die auf das Gegenwärtige zielenden Reden Jesu zugleich in die Zukunft umzubiegen bemüht ist, bringt das Wort hier (18 f.) augen-

scheinlich nur in der Absicht wieder zum Vorschein, um Jesu Wiederkunft (22) im Sinne der Synoptiker in Aussicht zu stellen, die der Verfasser der Grundschrift nicht kennt. Hatte er schon früher (13, 32) das Verherrlichtwerden Jesu mit dieser Hinterthüre versehen, so spricht er auch hier (14) von einer erst künftigen Verklärung Christi durch den Geist der Wahrheit, wovon ebenfalls der ursprüngliche Verfasser Nichts weiss. Auch die Voraussetzung, dass die Jünger sich zerstreuen und ihn allein lassen würden (32) erklärt sich zwar aus einem Hinschielen auf die synoptische Darstellung, widerspricht dagegen dem ursprünglichen Verfasser, nach dessen Erzählung wenigstens der Busenjünger unterm Kreuze stand. Schliesslich sind alle in diesem 16. Kapitel zusammengeschleppten Aussprüche Jesu bereits bei andern Gelegenheiten da gewesen und hier nur zu einem Schaugerichte wieder aufgewärmt, das freilich für die Absichten des Ueberarbeiters durch die den Worten Jesu gegebenen judenchristlichen Wendungen von Wichtigkeit, für den ursprünglichen Berichterstatter dagegen überflüssig ist.

Wie sich hiernach das ganze 16. Kapitel als unächt aus der Urschrift des Evangeliums ausscheidet, so wird diese aus denselben Gründen auch des folgenden h o h e n-priesterlichen Gebetes (17, 1—26) zu entlasten sein. Sogleich der Eingang dieser Rede widerspricht mit der Bemerkung (1 u. 5), es sei jetzt die Stunde gekommen, dass der Vater seinen Sohn verherrliche, damit dieser hinwiederum den Vater verherrliche, zunächst der frühern deutlichen Erklärung Jesu (13, 31), dass er nunmehr verherrlicht sei. Der Verfasser dieses den Abschiedsreden Jesu angehängten Schlussgebetes, wie weihevoll dasselbe auch durchgängig gehalten und wie ansprechend gegliedert es auch sein möge, hat gleichwohl von des Evangelisten schriftstellerischer Kunst so wenig gelernt, dass er statt einer Rede Jesu, vielmehr

eine Rede über Jesus gab und diesem die ganz ungehörigen Worte (17, 3): „den du gesandt hast, Jesum den Christus" in den Mund legt! So fällt der Evangelist niemals aus seiner schriftstellerischen Rolle heraus! Der Fälscher konnte sich auch nicht enthalten, in die Worte des Dankes, die er den Herrn für die Bewahrung der ihm von Gott gegebenen Jünger sprechen lässt, mit dem „Sohn des Verderbens" (12) den angeblichen Verräther wiederum ebenso geflissentlich auszuschliessen, wie er diess bereits bei andern Gelegenheiten gethan hatte. Hätte der Verfasser der Urschrift seinem Logos-Christus ein solches Gebet in den Mund gelegt, so hätte er ihn statt „dein Wort ist die Wahrheit" (17) vielmehr sagen lassen: „Ich bin die Wahrheit", da ja Christus selber dieses Wort Gottes, der Logos ist. Er hätte auch wohl zu den Worten: „auf dass die Welt glaube, dass du mich gesandt hast" (21) noch hinzugefügt: „und das Leben habe", worauf es ja dem Verfasser der Urschrift vor Allem ankam (20, 30 f.). Er würde sich endlich nicht damit begnügt haben, zu sagen: „Ich habe den Jüngern deinen Namen kund gethan" (26), sondern würde auch seines eignen Namens nicht vergessen haben, in welchem die Gläubigen das Leben haben sollten (20, 31). Wie geringfügig auch diese Nebenzüge erscheinen mögen, sie bezeugen neben der unverkennbaren Ermattung und Abspannung, die im Vergleich mit andern Christusreden des Vierten auf diesem hohenpriesterlichen Gebete etwas bleiern liegt, die Herkunft desselben aus einer andern Feder, als der des Busenjüngers. Mit der Unächtheit des 17. Kapitels fällt zugleich der spätere Rückbezug (18, 9) auf den „Sohn des Verderbens" (17, 12) dahin, den bereits Andere [1]) als Glosse ausscheiden zu müssen glaubten.

[1]) Scholten a. a. O. S. 67.

Von höchster Wichtigkeit für die ursprüngliche Physiognomie der Geschichtserzählung des Vierten ist der Wegfall des Abschittes 18, 12b.—25a. Das ganze Stück von den Worten „und banden ihn" bis zu den Worten „und wärmte sich" (diese mit eingeschlossen) fehlt nämlich im Texte des Evangelium Palatinum, und gerade an derselben Stelle endigt auch in der wichtigen Handschrift D von Cambridge[1]), die sich durch eine Unzahl von Veränderungen und Ueberarbeitungen des Textes — ein bedeutsamer Fingerzeig für die Thätigkeit der Evangelienarbeiter, von welcher der Christengegner Kelsos spricht! — auszeichnet, eine Handschrift zugleich, welcher augenscheinlich ein Evangelientext aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts zum Grunde gelegen hat. Der verloren gegangene übrige Theil des Johannes-Evangeliums ist, mitsammt der Angabe der Abschnitte oder kleinern Kapitel, erst von einer spätern Hand hinzugefügt. Nun liegt allerdings die Möglichkeit vor, dass im Evangelium Palatinum gerade ein ganzes Blatt ausgefallen sein könnte, auf dessen Raum nach Maassgabe der sonstigen Raumverhältnisse und Stoffvertheilung in der Handschrift füglich das Fehlende untergebracht werden konnte, wie es z. B. Mt. 13, 13—24 gerade ebenfalls mit 11 Versen, Mt. 14, 11—21 mit 10 Versen, Lk. 8, 31—47 mit 16 Versen und Lk. 11, 5—24 mit 19 Versen der Fall ist. Auffallend ist aber vorerst,

[1]) Evangelium Palatinum p. 208/209. Credner, Beiträge zur Einleitung in das N. T. (1832) I, 456 ff. 491. Auch in der Cambridger Handschrift stehen die Evangelien in derselben Ordnung (Matthäos, Joannes, Lukas, Markos), wie in der alten Lateinischen Uebersetzung. Der Codex Palatinus ist nach Tischendorf (Prolegomena §. 8. p. XIX.) von einem Afrikaner aus griechischen Handschriften, wie sie dort im zweiten Jahrhundert vorhanden waren, übersetzt und in Italien nach dortigen griechischen Handschriften verbessert worden, so dass er durchweg mit den besten und ältesten Handschriften geht.

dass vom ganzen Jôannes-Evangelium in der Palatinischen Handschrift nur gerade diese 13 Verse fehlen, welche im Berichte von der Gefangennehmung und dem Verhör Jesu die sonderbare Episode von den zwei Hohenpriestern enthalten, die von jeher für die Schriftgelehrten ein Stein des Anstosses gewesen und von der neuern Kritik als eine Haupt-Handhabe zur Bestreitung der Geschichtlichkeit des vierten Evangeliums benutzt worden ist. Ist nun auf Geheiss der Palatinischen Handschrift der Verfasser der Grundschrift kurzer Hand dieses ganzen Abschnittes zu entlasten, so erscheint der Zusammenhang der Erzählung für Den, der nichts von dem wüsste, was heutzutage beim Vierten den fraglichen Raum des angeblich fehlenden Blattes füllt, durch die fehlende Stelle gar nicht unterbrochen. Wird nur statt des am Ende der vorletzten Zeile des Blattes 208 stehenden „co-" (com) vielmehr „eum" gelesen, so bezieht sich dasselbe mit dem die letzte Zeile füllenden „praehenderunt" einfach auf Petrus, zu dem so eben Jesus gesprochen hatte, nachdem derselbe dem Malchus das Ohr abgehauen. Und dieser Vorwitz des Kêfas war Grund genug, vorerst diesen festzunehmen, dessen Verleugnung dann folgt, während erst nachher (28) weiter erzählt wird, dass sie auch Jesus zu Kaifas in das Praetorium führten.

Allerdings hat nun sowohl unser heutiger Text (13, 38) als die lateinische Uebersetzung selbst[1]) von einer dreimaligen Verleugnung des Petrus gesprochen, während beim Wegfall der vor der Thürhüterin erfolgten ersten Verleugnung (17), welche gleich der andern mit den Worten: „Ich bin's nicht" erfolgt wäre, bis zum Krähen des Hahnes nur zwei Verleugnungen übrig zu bleiben scheinen. Aber auch nur s c h e i n e n! Denn für den Logos-Erzähler, der den Herrn sich wider-

[1]) Evangelium Palatinum p. 188.

standslos den Häschern überliefern lässt, der ferner in der That des angeblichen Verräthers den wahren Liebesbeweis der Jüngertreue findet, lag gerade in jenem Versuche des Kêfas, die Verhaftung des Meisters mit Gewalt zu hindern, thatsächlich die erste Verleugnung des Herrn, weil dabei ein so entschiedenes Misskennen der Absichten Jesu und ein so augenscheinliches Zuwiderhandeln gegen dieselben zu Grunde lag. Wir werden nicht unbedingt erwarten müssen, dass dann Jesus diess auch ausdrücklich als erstmalige Verleugnung hätte bezeichnen müssen! Wir dürfen vielmehr dem feinen Kopf des Vierten zutrauen, dass es ihm mit den verweisenden Worten genügt haben wird, die er seinem Herrn in den Mund legt: „Den Kelch, den mir der Vater gab, soll ich nicht trinken?" Haben wir doch bereits den Ansatz zum Zählen der ersten galiläischen Wunder (2, 11. 4, 54) lediglich auf Rechnung des spätern Ueberarbeiters bringen müssen; was wollen wir uns darüber wundern, wenn eine sich steigernde dreimalige Verleugnung thatsächlich erzählt, nur aber nicht pedantisch dabei Eins, Zwei, Drei gezählt wird? Die Möglichkeit gestanden wir zu, dass in der Palatinischen Handschrift ein Blatt ausgefallen sein könnte, welches die fehlenden, von uns dem Ueberarbeiter zugewiesenen 13 Verse enthalten hätte! Aber dann erkläre doch Jemand, wie der lateinische Text im 28. Vers statt der im heutigen Texte stehenden Wendung: „sie führten Jesus v o n Kaifas" vielmehr übersetzen konnte: „a d Caiphan"! Das soll doch offenbar beim Uebersetzer die Stelle des im heutigen Text (24) vorausgegangenen: „sie führten ihn zu Kaifas" vertreten. Dieser Umstand beweist aber augenscheinlich, dass der Uebersetzer Nichts ausgelassen hat, was in seinem Texte stand, dass er die fraglichen 13 Verse einfach gar nicht vorfand!

Seine von zugestandener offenbarster Unkenntniss jüdischer Verhältnisse zeugende Bemerkung über diesen

Kaifas (14) hatte der Einschalter mit dem Verstosse gegen die geschichtliche Thatsächlichkeit, der im angeblichen jährlichen Wechsel des Hohenpriesterthums liegt (13), wohl aus Lukas (3, 2 vergl. A. G. 4, 6) geschöpft. Dann aber wird sich aus der Kritik dieses Abschnittes rückwärts auch der Verdacht an der Aechtheit der Stelle 11, 49 u. 51 begründen, worin dieselbe unrichtige Anschauung vorkommt, und mit beiden Versen werden die damit untrennbaren Zwischenverse gleichfalls fallen, somit das Stück 11, 49–51 gleichfalls als unächt auszuscheiden sein. Von einem Verhör vorm Hohenpriester Annas (13 f. 19–24) wissen die „Synoptiker" Nichts, die dagegen das Verhör vor Kaiafas vor sich gehen lassen. Aus Matthäus (26, 3. 58) hat der Einschalter den „Hofraum des Hohenpriesters" und aus Markus (15, 16) gedankenlos die sinnlose Notiz aufgenommen, dass das Innere (haser oder azarah) des Hofraumes das Prätorium sei. Da im Text des lateinischen Uebersetzers zwar von einem Knechte des Hohenpriesters die Rede ist, aber Kaifas nicht als Hoherpriester bezeichnet wird, so muss es wohl mit dem Kaifas, zu welchem hier Jesus ins Prätorium geführt wird, eine andere Bewandtniss haben. Zunächst läge der Gedanke nahe, dass hier ein vom ursprünglichen Verfasser gebrauchtes Wort „Kaiâfeh" (Untersuchung aus vorgefundenen Spuren) oder „qâif" (Untersucher aus solchen Spuren oder Anzeichen) vorliegen möchte, womit damals der Begriff unsers „Untersuchungsrichters" ausgedrückt worden wäre, der eben kein anderer als Pilatos war. In Jerusalem allerdings, welches in der frühern Stelle (11, 49 f. in Anschluss an 10, 22–42) vorausgesetzt wird, wäre der Hohepriester dieses Namens, den wir aus Josêfos[1]) kennen, an seinem Platze. Machte aber Jesus seinen letzten Gang gar nicht nach Jerusalem, hatte vielmehr

[1]) Josêfos, Alterthümer 18, 2. und 4, 3.

das Verhör vor Pilatos am ständigen Sitze des Procurators in oder bei Samaria statt, was soll uns hier der judäische Hohepriester? Mögen die Knechte des Hohenpriesters, deren Einer Malchos war (10 u. 26), auf einen samaritischen oder einen judäischen hohen Priester gehen; so konnten auch des letztern Creaturen gar wohl im Juden-Ghetto von Samaria thätig sein, ohne dass er selber so kurz vorm Paschah sich dort befunden haben musste!

Neben der Ausdeutung des Kaifas oder Qaifas auf den Pilatos selbst lässt jedoch die Wendung, mit welcher der Palatinische Evangelientext fortfährt (28): *„sie führten Jesus zu Kaifas in's Prätorium"* ungezwungen noch eine andere Auffassung zu, welche das Räthsel noch einfacher löst. Der Jünger Petros-Kêfas war für seinen am Ohr des Malchos verübten Vorwitz ergriffen worden. Er verleugnet weiterhin den Meister vor einem andern Knechte des Hohenpriesters, der nachher auftritt, und dann erst wird Jesus gleichfalls zu Kaifas oder Kêfas d. i. zu Petrus ins Prätorium geführt. Dass im Anfang des Logos-Evangeliums (1, 43) beim lateinischen Uebersetzer[1]) statt Kêfas vielmehr Chephas geschrieben erscheint, mag sich einfach daraus erklären, dass der bereits mit den synoptischen Erzählungen bekannte Uebersetzer hier an Kêfas oder Petros nicht dachte. Mag aber dieser Name in den Paulinischen Briefen (Gal. 1, 18. 2, 9. 11. 14. 1 Corinth. 1, 12. 3, 22. 9, 5. 15, 5) durch Kêfas wiedergegeben werden, so lässt das semitische K a i f â (Fels) die nur mundartige Lautverschiedenheit von Kêfas und Kaifas ebenso gut zu, wie die griechische Bibel Ailam und Aelam, Aimath und Aemath, Aindôr und Aendôr neben einander kennt.

Im Verlaufe des Verhörs Jesu vor Pilatos werden wir die Bemerkung über das Erfülltsein eines von Jesus

[1]) Evangelium Palatinum p. 9.

(18, 32) über die Art seines Todes gesprochenen Wortes dem Ueberarbeiter des Evangeliums ebenso zur Last zu schreiben haben, wie die Stelle über Barrabas (18, 38b.–40). Denn dass wirklich dieser Unglückliche losgegeben worden wäre, wird vom Vierten nicht bemerkt. Der Ueberarbeiter mag ihn von den Synoptikern geholt haben. Denn wenn doch Bar-Abbâ (Sohn des Vaters) augenscheinlich nur das Abbild Desjenigen ist, der sich den eingebornen Sohn des Vaters nannte, was soll im Logos-Evangelium das Afterbild neben dem göttlichen Urbilde? Und ist's für den nüchternen Römer nicht gerade genug, wenn er auf die in dessen Munde so äusserst schlagende Frage des Hohnes (38a): „Was ist Wahrheit?" sofort die Geisselung und Verhöhnung des sonderbaren Königs der Wahrheit eintreten lässt (19, 1 ff.)?

Hinter der Angabe der Kreuzes-Aufschrift fehlen in der Sinaitischen Handschrift die Verhandlungen über das angeblich von den Juden verlangte Aendern der Aufschrift. Dass dieses Fehlen nur ein Versehen des Abschreibers sei, folgt keineswegs aus dem nächstfolgenden ἀλλ ὅτι, da diess als ἄλλο τί gelesen dem Satze den Sinn geben würde: „Was anders sprach jener" oder: „nicht wahr? jener sprach: Ich bin König der Juden?" Dabei wäre dann allerdings für den Sinn zu ergänzen, dass Jemand diesen Einwand erhoben und dann Pilatos geantwortet hätte (22): Was ich geschrieben habe, habe ich geschrieben! Auch kann gegen das wirkliche Fehlen jener Verhandlungen im ursprünglichen Text des Evangeliums nicht das Zeugniss des Evangelium Palatinum geltend gemacht werden, welches diese Verhandlungen enthält. Da uns nämlich der eigenthümliche Zustand der Cambridger Handschrift einen Blick in die Art und Weise gestattet, wie in ältester Zeit gleichzeitig von verschiedenen Abschreibern, vom Einen an dieser, vom Andern an jener Stelle, Veränderungen

und Zusätze zum ursprünglich so viel kürzern und von den synoptischen Erzählungen so stark abweichenden Texte der Grundschrift des Vierten angebracht worden sein mögen; so ist für die Entstehung der lateinischen Uebersetzung im Laufe des zweiten Jahrhunderts die Voraussetzung gestattet, dass dabei verschiedene griechische Handschriften vergleichend benutzt worden sind und die Uebertragung bald an die Eine, bald an die Andere sich anschloss, so dass zugleich schon jüngere Nachträge und Einschaltungen mit aufgenommen wurden, während selbstverständlich die heutige Kritik, wie sie ausser Stand ist, den verschiedenen am Evangelium thätigen Händen noch nachzugehen, kurzer Hand nur vom spätern Einschalter oder Ueberarbeiter überhaupt reden kann. Will man sich in Betreff der Kreuzes-Aufschrift für den Textbestand nach der Sinaitischen Handschrift entscheiden, so dürfte dagegen die Palatinische Uebersetzung [1]) welche im 21. Verse die Lesart „König Istrahel" darbietet, einen Fingerzeig geben, dass die Kreuzes-Aufschrift ursprünglich so geheissen hätte, also der Schwerpunkt des nachherigen Einwandes auf den Gegensatz zwischen Israel und Judah (Samaria und Judäa) fiele. Doch ist im Grunde wenig daran gelegen, ob so oder so!

Wichtiger ist die augenscheinliche Unächtheit der Episode vom Beinebrechen und vom Durchstechen der Seite (19, 31—37). Dass dieselbe vom ursprünglichen Verfasser nicht herrühren kann, verräth schon die offenbare Verwirrung, welche durch das Vorhandensein des Stückes im kanonischen Evangelium über die Personen herrscht, welche den Leib Jesu vom Kreuze abgenommen haben sollen. Zuerst (31) wären es die Juden gewesen, die wegen des Rüsttags zum grossen Sabbath von Pilatus verlangt hätten, dass den

[1]) Evangelium Palatinum p. 216.

Leichnamen die Beine gebrochen würden, damit dieselben abgenommen werden könnten. Man fragt sich billig, wie beim Vierten die Juden zu solcher zarten Rücksicht für das von ihnen zu Tode gehetzte Opfer ihres Hasses kommen! Denn offenbar soll dieses Zerbrechen der Beine, nach der Meinung des Erzählers, als ein Mittel zur Beschleunigung des Todes gelten, obwohl es diess in Wahrheit nicht ist, da es vielmehr nur eine unnütze Quälerei wäre! Weiterhin hätten (32) jedoch nicht etwa dieselben Juden, sondern die römischen Kriegsknechte das Beinebrechen bei den Mitgekreuzigten ausgeführt, bei Jesus aber diess unterlassen, weil sie gesehen hätten, dass er schon gestorben war. Nur mit der Lanze hätten sie ihm in die Seite gestochen, woraus Blut und Wasser herausgeflossen wäre. Hat der Urheber der Erzählung damit etwa den Verdacht eines blossen Scheintodes abwenden und einen vermeintlichen Beweis des wirklich eingetretenen Todes Jesu führen wollen? Floss Blut aus der mit der Lanze verwundeten Seite, so wäre diess allerdings ein unläugbares Zeichen gewesen, dass aus diesem Körper das Leben noch nicht entschwunden war. Denn aus einem Leichnam, und wenn man auch 10tausendmal hineinsticht (wie sich ein Alter ausdrückt), fliesst kein Blut heraus. Wie sollte also dem Erzähler die Meinung zugetraut werden können, als sei mit diesem Stich das Eingetretensein des wirklichen Todes Jesu bezeugt worden? Steht es doch nach ärztlichen Erfahrungen fest, dass bei noch nicht eingetretenem Tode ein solcher Stich selbst in's Herz nicht unbedingt tödtlich sein müsste! Was soll aber das W a s s e r, das zugleich mit dem Blute ausgeflosssn wäre? Mag daraus klug werden, wem es gegeben ist; soviel ist gewiss, dass dieses Blut und Wasser bis jetzt durch keine Berathung mit Aerzten befriedigend gelöst worden ist. Als Verfasser des ersten johanneischen Briefes gibt uns aber,

wie bereits von alten Auslegern herausgefunden worden ist, der spätere Verfasser dieser Erzählung den Schlüssel zu dieser wunderlichen Verbindung von Wasser und Blut. Denn dort (1 Joh. 5, 6) wird Christus als derjenige bezeichnet, welcher nicht im Wasser allein, sondern im Wasser und Blute komme. Der Erzähler wollte nichts anders andeuten, als dass zur Taufe auch der Tod Jesu hinzutrete; er wollte auch im Evangelium auf die doppelte Seite in der Erlösungsthat des Logos-Christus hinweisen. Es galt ihm daneben um das Herbeiziehen der beiden Schriftstellen, welche mit dem Nichtbrechen der Beine und mit dem Lanzenstich erfüllt worden wären (36 f.) Nach dem Mosaischen Gesetze über das Paschah-Lamm durften diesem (1 Mosis 12, 46. 4 Mos. 9, 12) nicht die Beine gebrochen werden. Aber die „andere Schrift", in welcher es heisst: „sie werden sehen, in wen sie gestochen haben" kann nicht, wie gemeinhin angenommen wird, die Stelle bei Zachariah 12, 10 sein, wo weder die LXX, noch Aquila so übersetzen und erst jüngere Uebersetzungen jenen Bezug aus dem Evangelium hineingetragen haben. Der Erzähler hat vielmehr die Stelle der Apokalypse 1, 7 im Gedächtniss, wo jedoch keineswegs auf Zachariah 12, 10 gezielt ist, da der Verfasser der Apokalypse diese Stelle noch viel weniger in jener spätern Gestalt kannte und der heutige Masorêtische Textlaut dem Zeugnisse der Vaticanischen LXX gegenüber sich gleichfalls als spätere Gestaltung zu erkennen gibt. Der Apokalyptiker hat augenscheinlich ἐκκεντέω entweder im Sinne von „harag" (4 Mosis 22, 29) genommen, oder auf das Vorbild des Dulders Jôb gezielt, welchem (6, 4 LXX) die Worte in den Mund gelegt werden: „Geschosse des Herrn sind in meinem Leibe, deren Grimm mein Blut trinkt; wann ich zu reden beginne, werden sie mich stechen." Daneben mag der Verfasser des Abschnittes an den bei

mehreren Völkern des Alterthums[1]) üblichen Brauch gedacht haben, die Menschenopfer in der Weise zu tödten, dass ihnen der Priester mit einer heiligen Lanze ins Herz stiess. Genug, dass sich die ganze Erzählung durch den Widerspruch, worin sie zum Nachfolgenden (38) steht, selber das Urtheil spricht, ein ungeschichtliches Einschiebsel zu sein[2]). Sie rührt von derselben spätern Hand her, die (20, 27) den ungläubigen Thomas die Hände in diese Seitenmale Jesu legen lässt. Im Nachfolgenden wird geradeso fortgefahren, als ob die eingeschobene Erzählung wirklich nicht dastände; der 38. Vers schliesst sich unmittelbar und engst an den 30. an. Wie hätte auch Pilatus gegen Josêf von Arimatheia seine Verwunderung äussern können, dass Jesus bereits gestorben sei, wenn derselbe Pilatus schon vorher den Kriegsknechten jenen angeblichen Befehl ertheilt gehabt hätte!

Im ursprünglichen Evangelium (20, 30. 31) schlossen sich die Verse 20, 30 u. 31 an die Erzählung von der Grablegung (19, 42) an und alles Uebrige im 20. u. 21. Kapitel ist von spätern Händen hinzugefügt. Vom 21. Kapitel liegt diess auf der Hand und wird allgemein zugestanden. Auch die beiden Erzählungen von der Erscheinung des Auferstandenen vor den Jüngern ohne Thomas (20, 19—25) und dann vor Thomas allein (26—29) sind bereits von Andern[3]) als spätere Zuthat zur Urschrift des Evangeliums in Anspruch genommen worden. Nur an der Geschichte vom Erlebniss der Maria Magdalênê und dem, was über die beiden Hauptjünger

---

[1]) Von der Alm, theologische Briefe (1863) III, 171.

[2]) Weise, die evangelische Geschichte II., 1325 f. Die Evangelienfrage (1856). S. 124 f. Strauss a. a. O. S. 592 ff. De Wette, exegetisches Handbuch (4. Aufl.) S. 282 f.

[3]) Schweizer a. a. O. S. 96 f, 216 ff. Scholten S. 63 f. bringt Nichts Stichhaltiges gegen Schweizer vor.

darangeknüpft wird (20, 1—18), ist man bisher vorübergegangen, ohne die auf der Hand liegenden Verdachtsgründe gewahr zu werden. Wie sich die Erzählungen vom Erscheinen Jesu vor den Jüngern und vor Thomas (20, 19—29) Zug für Zug aus der Lukaserzählung von den Emmaûs-Jüngern herausgebildet haben, so dass bei der ersten Erscheinung nur Freude und Glaube, bei der zweiten der Bodensatz des Glaubens, der Zweifel, auftritt, diess hat Strauss [1]) dargethan. Im Munde Jesu beim Vierten ist die Bezeichnung der Jünger als Brüder Jesu (17) fremd. Auch die Anrede (28) an Jesus: „Mein Herr und mein Gott!" hat sonst im vierten Evangelium keinen eigentlichen Anhalt. Ebenso fremd ist dem Logos-Evangelisten eine derartige Mittheilungsweise des heiligen Geistes durch Anblasen, wie sie uns hier (29) vorgeführt wird. Dass mit der ganzen Anschauungsweise des vierten Evangelisten, welchem die Auferstehung eine rein geistige ist, jene mit Betastungsproben verbundenen grobsinnlichen Erscheinungen eines lebendig aus dem Grabe hervorgegangenen Jesus unvereinbar seien, hat die Kritik längst erkannt. Aber man hat sich eingeredet, dass sich die Erzählung über die Magdalenerin von jenen beiden nachfolgenden grobsinnlichen Erscheinungen des gekreuzigten Auferstandenen durch eine ekstatisch-visionäre Haltung unterscheide. Das mag von der Darstellung bei Markus (16, 1—8) gelten, welche sich im Vergleich mit der beim Vierten vorliegenden Gestalt der Erzählung unbedingt als der ältere Bericht zu erkennen gibt. Das Sprechen und Anrühren sind augenscheinlich spätere Züge, die zugleich beweisen, dass der angebliche ekstatisch-visionäre Charakter der Erzählung in das vierte Evangelium nur hineingeschwindelt ist. Wie der Logos-Evangelist ferner zu Engelerscheinungen komme und die Engel reden

---

[1]) Strauss a. a. O. S. 608.

lassen könnte, ist mit seiner sonstigen Haltung ebensowenig vereinbar. Der vom Grabe weggewälzte Stein hat bei Markus (16, 2) einen guten Sinn, da dieser vorher (15, 46) erzählt hatte, dass ein Stein davor gewälzt worden sei. Wie sollte dagegen der Verfasser der Grundschrift des Vierten, der davon Nichts weiss, nun mit Einem Male von „dem Stein" (20, 1) als einem bereits erwähnten reden, wenn er doch thatsächlich Nichts davon erzählt hat? Schon dieser Zug allein würde ausreichend beweisen, dass die Erzählung dem Vierten anderswoher aufgehalst worden ist. Und so hat denn auch Strauss [1]) durch vergleichendes Prüfen der einzelnen Züge klar gemacht, dass der Verfasser der Magdalena-Erzählung im vierten Evangelium bereits die Darstellungen der Synoptiker allesammt benutzt hat. Die Trennung der beiden Umstände, dass der Leichnam vermisst und die Aufschluss gebenden Engel gesehen werden, setzt den Lukasbericht voraus. Die Magdalenerin muss nun aber bei ihrem ersten Erstaunen zuerst in die Stadt zu Petrus gehen; dieser kommt jedoch nicht, wie bei Lukas, allein zum Grabe, sondern mit dem „andern Jünger" zugleich. Wir sehen hier dieselbe Hand thätig, die schon früher (18, 16) beide Jünger in den Palast des Hohenpriesters gehen lässt und im Anhangskapitel Beide neben einander stellt. Die Art, wie sie beim Wettlauf zum Grabe mit gleichen Schalen gewogen werden, ist eben die Tendenz des spätern Ueberarbeiters. Der „andere Jünger" läuft schneller und Petrus sieht genauer; aber nur der Andere sieht und glaubt. Nun was denn? Dass Jesus eben wirklich aus dem Grabe hervorgegangen sein müsse! Darauf konnte es aber dem Verfasser der Grundschrift gar nicht ankommen! Erst nachdem dieser nur für die Tendenz des Ueberarbeiters wichtige

---

[1]) Strauss a. a. O. S. 602 ff.

Ausschlag zu Gunsten des „andern Jüngers" dargelegt worden, muss auch Maria Magdalena wieder am Grabe erscheinen und das Anfangs Versäumte nachholen, um am Platze, wo der Leichnam gelegen war, die beiden Engel stehen zu sehen und von ihnen die Auskunft zu erhalten, die den gründlichen männlichen Forschern ohne Engel klar geworden war! Die Christus-Erscheinung, die ihr dann zu Theil wird, ist aus Markus und Matthäus, der Zug vom Nicht-Anrühren aus Matthäus genommen. Nachdem nun Maria den Herrn gesehen, dürfen auch die Jünger selber nicht zurückstehen, und die andern Erscheinungen des leiblich aus dem Grabe Hervorgegangenen folgen nach! So ist der Vierte für das judenchristliche Bedürfniss aus dem Vorrathe der Synoptiker zurecht gemacht!

Die Thatsache, dass das Anhangskapitel (21, 1—25) mit seinem nochmaligen formellen Schlusse des ganzen Evangeliums gleichwohl sehr alt ist, da alle Handschriften und Uebersetzungen dasselbe enthalten und nirgends eine Spur vorhanden ist, dass Jemand das Evangelium ohne diesen Anhang gekannt hätte, diese Thatsache mag uns als Fingerzeig gelten, dass der Abschluss des Evangeliums zu seiner heutigen Gestalt so spät nicht erfolgt sein konnte, als uns die am Weitesten gehenden Bestreiter desselben glauben machen möchten. Die Absicht des judenchristlichen Nachredners ist klar. Der judenchristliche Apostelführer Petrus, der vom Logos-Erzähler augenscheinlich zurückgesetzt und um seiner Halbheit und Unentschiedenheit willen von Paulus verdächtigt worden war, musste durch den Herrn selber wieder zu seinen vollen Ehren gelangen. Er muss von diesem ausdrücklich zum Weiden der Lämmer (15) berufen werden. Er muss den grossen Fischzug thun (11), wobei die lukaseigenthümliche Erzählung (5, 1 ff.) mit der Zahl der Fische (angeblich 153) zur Anspielung auf den Namen Simeôn bar-Jôna-Kefâ benutzt wird.

Sofern nämlich die hebräischen Buchstaben nach ihrem Zahlenwerthe benutzt und **sch** als 22 von **s** als 21 unterschieden wird, kommt (22 + 13 + 16 + 6 + 14 + 2 + 20 + 10 + 6 + 14 + 1 + 11 + 17 + 1 = 153) die Zahl der gefangenen Fische heraus [1]), die dem Petrus den Fischerring seiner römischen Nachfolger sichert. Auch der Klecks, den ihm der Verfasser der Urschrift (13, 38) des Evangeliums mit der Zweifelsrede angehängt hatte: „Solltest du dein Leben für mich lassen?" sollte durch die deutliche Anspielung zurückgenommen oder verbessert werden, die dem Auferstandenen (21, 8 f.) über den Kreuzestod des Petrus in den Mund gelegt wird.

Freilich aber wird diese Rehabilitation des Petrus vom judenchristlichen Verfasser des Anhangskapitels mit vorsichtiger Hand vollzogen. Denn auch der „andere Jünger", der an des Meisters Brust gelegen und in welchem der Ueberarbeiter des Evangeliums ohne Frage den Verfasser der Grundschrift erblickte, wird daneben vom Auferstandenen (21, 2) mit dem geheimnissvollen Zeugnisse bedacht, dass er bleiben solle, bis Jesus komme, d. h. im Sinne des judenchristlichen Ueberarbeiters: wiederkomme. Und zwar soll diess wiederum nicht etwa den Sinn haben, als ob dieser geheimnissvolle Unbekannte nicht sterben würde (23), wie es eine unter den Jüngern gehende Rede verstanden hätte. Offenbar ist damit die Annahme ausgeschlossen, dass der Verfasser des Anhangskapitels etwa die Meinung gehabt hätte, dieser Jünger — der Verfasser der Urschrift des Evangeliums — sei zur Zeit, da dieses Anhangskapitel geschrieben wurde und die Wiederkunft des Erwarteten noch nicht erfolgt war, wie sie sich ja überhaupt *ad Graecas Calendas* verzog, noch unter den Lebenden gewesen. Denn wie hätte eine andere schrift-

---

[1]) Volkmar, Handbuch zu den Apokryphen (1867). III., 62.

stellerische Hand noch bei Lebzeiten des Verfassers der Urschrift es wagen dürfen, als deren Umgestalter aufzutreten! Dann aber fragt es sich, wie wir dieses „Bleiben" zu verstehen haben. Vielleicht bietet sich uns darauf im Folgenden eine Antwort dar, die sich wohl wird hören lassen dürfen, so lang es auf diesem schwankenden Boden keine festeren Anhaltspunkte gibt.

4. Der Verfasser der Grundschrift des vierten Evangeliums.

Mit den bisherigen Erörterungen ist auch für die Frage nach dem apostolischen Verfasser des vierten Evangeliums das Feld von dem schriftgelehrten Gestrüppe gesäubert, das durch die neuere Afterkritik nur noch verworrener gemacht worden ist, als es für den kirchlich-gläubigen Standpunkt war. Der Verfasser der Grundschrift kann ferner nicht mehr als ein dem Schauplatze derevangelischen Ereignisse fernstehender, ausserpalästinensischer Mann erscheinen, der nicht einmal [1]) als ein Sohn Abrahams gelten dürfe, sondern sich bescheiden müsse, als ein philosophisch-gebildeter Heide im Glauben an den Alexandrinisch - gnostischen Logos zugleich im Christus Jesus sein Heil gefunden zu haben. Wir haben uns überzeugen müssen, dass der Verfasser der Grundschrift vielmehr im apostolischen Zeitalter, und zwar unter den Jüngern Jesu selber zu suchen ist. Wir verdanken zunächst dem Verfaaser des Anhangskapitels (21, 24) die Angabe, dass der Verfasser des Evangeliums kein anderer sei, als der Jünger, welcher beim letzten Mahle an der Brust des Meisters lag. Nur aber ist die noch von Scholten und Strauss [2]) als selbstverständlich festgehaltene Behauptung abzuweisen,

---

[1]) Scholten a. a. O. S. 406ff. 414ff.

[2]) Scholten a. a. O. S. 1ff. 376ff. Strauss a. a. O. S. 110. 271. 421. 511.

dass damit der Vierte' sich selbst oder auch nur sein Nachredner den Busenjünger für den Apostel Johannes erklärt habe. Zu dieser Behauptung haben wir nicht das geringste Recht, sie entbehrt jedes stichhaltigen Grundes und ist lediglich eine erschlichene Schlussfolgerung. Weil der Lieblingsjünger (13, 23 f. 18, 15. 20, 2) mit Petrus vorkommt und bei Lukas (20, 8. A. G. 3, 1. 8, 14) der Apostel Jôannes mit Petrus zusammengestellt wird, so soll der Busenjünger kein anderer, als der im vierten Evangelium nicht namentlich genannte Apostel Jôannes sein, den wir aus den Paulusbriefen und den Synoptikern kennen! Warum aber nicht Jaqôbus, darf man fragen, der beim Vierten ebenfalls nicht genannt wird? Und wenn es nicht wohl der im Jahr 44 gekreuzigte ältere Jaqôbus sein könnte, warum dann nicht der jüngere Apostel dieses Namens oder der uns aus dem Galaterbrief bekannte Jaqôbus, der Bruder des Herrn? Die herkömmliche Antwort lautet: Weil bei Polykrates (ums Jahr 190 n. Chr.) zuerst der Apostel Johannes als der Busenjünger bezeichnet und auch nach dem Zeugnisse des Irenäus in Kleinasien Johannes als der an des Meisters Brust gelegene Jünger bezeichnet wird [1]). Eben dieser Apostel Johannes wird dagegen von dem um ein halbes Jahrhundert ältern Justin dem Märtyer [2]) als Verfasser der Offenbarung Johannis bezeichnet. Unmöglich kann dieserselbe Johannes, dessen entschieden judenchristliche Haltung und engster Anschluss an das jüdische Gesetz sonsther bekannt ist, der Verfasser des vierten Evangeliums sein, der über das Gesetz der Juden vollständig hinaus ist.

---

[1]) Eusebios, Kirchengeschichte 3, 31. Irenäos, contra haereses 3, 1.

[2]) Justinus Martyr, Dialagus cum Tryphone c. 81. Eusebios K. G. 4, 18.

Zur Erhärtung der Vermuthung, dass der Verfasser des Evangeliums sich selbst oder vielmehr der Nachredner den Busenjünger als den Apostel Jôannes habe bezeichnen wollen, beruft man sich zwar auf die (von uns als unächt ausgeschiedene) Aeusserung 18, 16 f, der ungenannte Jünger sei dem Hohenpriester γνωστός (verwandt oder bekannt) gewesen, indem man sich auf die Ansicht einiger griechischen Erklärer des N. T. stützt, denen der Sohn des Zebedäos und der Salome als ein Priester galt[1]). Diese kirchenväterliche Combination hat indessen nicht mehr Werth für uns, als die seit Polykrates auftretende Gleichsetzung des Busenjüngers mit dem Apostel Jôannes überhaupt. Aus dem Evangelium „nach Jôannes", wie es uns als kanonisch abgeschlossenes vorliegt, ist keinerlei Anhalt dafür zu gewinnen, dass der Verfasser seine Arbeit unter den Namen des Apostels Jôannes habe stellen wollen. Der von Strauss[2]) behauptete kühne Griff, womit der Verfasser des vierten Evangeliums ohne viel Federlesens aus dem judenchristlichen Apostel-Triumvirate den Namen des Jôannes in Beschlag genommen hätte, ist ein blosses Taschenspielerstückchen. Erst die Kirchenlehrer seit dem Ausgange des 2. Jahrhunderts haben gemeint, diesem Apostel das namenlose Evangelium des Lieblingsjüngers zuweisen zu müssen. Der erste, der dasselbe ausdrücklich diesem Apostel zuschreibt, ist der sechste Antiochenische Bischof und Apologet Theophilos (ums Jahr 180), und etwas später sagt zwar Irenäos, Jôannes habe sein Evangelium in Ephesus geschrieben, ohne jedoch zugleich zu sagen, woher er wisse, dass dasselbe von Jôannes verfasst sei. Es ist das Verdienst von Keim[3]), über diesen Punkt das erste verständige

[1]) Tischendorf, Anecdota sacra et profana (1862) p. 23. Polykrates bei Eusebios, K. G. 3, 31. 5, 24.

[2]) Strauss a. a. O. S. 421.

[3]) Keim, Geschichte Jesu von Nazara (1867) I., 157—172.

Wort mit sorgfältigem Eingehen in die Entstehung dieses kirchenväterlichen Wahnes vorgebracht und den Wald verworrener Meinungen gründlich gelichtet zu haben. Bis zum Ende des 2. Jahrhunderts sucht man den Apostel Jôannes vergebens in Kleinasien. In der Apostelgeschichte findet sich von einem kleinasiatischen Aufenthalte desselben keine Spur, in den Ignatiusbriefen ebensowenig, den Dreien wie den Sieben. Erst im fabelhaften Martyrium des Ignatius sind Ignatius und Polykarp als Schüler des Apostels titulirt, wovon Eusebios[1]) Nichts weiss. Der ums Jahr 162 gestorbene Bischof Papias hat einen Apostel Jôannes weder persönlich gekannt, noch vorausgesetzt, er ist dagegen in früherer Zeit mit einem gewissen Presbyter Jôannes, einem Schüler des Herrn, in Verbindung gewesen[2]), den er als einen Schüler und Begleiter der Alten (Apostel) und als einen groben Chiliasten (Anhänger der Vorstellung vom 1000jährigen Reiche) bezeichnet. Diesen Presbyter Jôannes hat man weiterhin mit dem Apostel Jôannes verwechselt. Den Presbyter hat zuerst Irenäus (etwa seit dem Jahre 190) als den Apostel Kleinasiens proklamirt, und seitdem machte dieser Wahn seine Riesenfortschritte bei Clemens von Alexandrien, Tertullian, Origenes. Und trotz dem (1840) von Lützelberger[3]) unternommenen Versuche, die Wirrsal aufzuklären und den Sohn des Zebedäus aus dem proconsularischen Asien auszuweisen, hat die „kritische Schule" seit Schwegler bis auf die Tage Hilgenfeld's und Volkmar's am „Apostel Kleinasiens" hartnäckig festgehalten. Nach Keim's einfacher Darlegung der

[1]) Eusebios, Kirchengeschichte III., 22. 36.

[2]) Eusebios, K. G. III., 36. 39.

[3]) Lützelberger, die kirchliche Ueberlieferung über den Apostel Jôannes und seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen. 1840. (Vergl. Gersdorf's Repertorium. 1847 II, 99 ff. Röhr's kritische Predigerbibliothek. XXII., 90 ff.)

Sachlage zergeht der gelehrte Traum von einer Uebersiedlung des Apostels Jôannes nach Kleinasien in Schaum.

So klar es nun zugleich auf der einen Seite ist, dass sich der Verfasser des vierten Evangeliums nirgends für den Apostel Jôannes ausgibt, noch merken lässt, dass er für denselben gelten wolle; so unbedingt bleibt dagegen dem Verfasser der Urschrift des Evangeliums der Anspruch, als Augenzeuge des von ihm Erzählten zu gelten. Und wir haben gefunden, dass dem Anspruche des Verfassers an eine Augenzeugenschaft Nichts im Wege steht. Die Abfassung der Grundschrift durch einen apostolischen Mann ist unanfechtbar. Welcher bestimmte Apostel nun dieser Busenjünger sei, der unterm Kreuze von Jesus letztwillig zum „Bruder des Herrn" eingesetzt worden, haben wir bereits bei der Musterung der dem Vierten eigenthümlichen Siebenzahl von Jüngern ans Licht zu stellen versucht. Es kann unbedingt nicht beanstandet werden, dass jener Andere, den Jesus liebte und der als beim Mahle an des Meisters Brust liegend bezeichnet wird, vom Verfasser an andern Stellen (14, 22. 18, 3. 5) mit dem Namen Judas aufgeführt werden durfte. Ist es doch gerade dieser Judas (14, 22), der an den Meister die Frage richtet: „Herr, was ist es, das du u n s und nicht der Welt offenbaren willst?" Etwas der Art war ja auch der anscheinende Verrath, der in Jesu Augen nur als eine Liebesthat erscheinen konnte. Muss doch überdiess der griechische Name Jûdas nicht nothwendig die Wiedergabe des hebräischen Jehûdah sein, sondern mag gar wohl als griechisch-jüdische Umschreibung des arabischen „wadd" (Freund, Geliebter) gelten. Statt dieser Bezeichnung begegnet uns aber in der synoptischen Ueberlieferung (Mk. 3, 18. Mt. 10, 3) gerade für einen Jünger Judas der Beiname Thaddäus (Busensohn) oder Lebbäus (Herzenskind), was ganz auf dasselbe Verhältniss hinausläuft, das der Vierte umschreibend dem

Jünger zuweist, den Jesus liebte. Wir erkennen also im Busenjünger des vierten Evangeliums den Judas Thaddäus oder Lebbäus der synoptischen Ueberlieferung und finden diesen nicht verschieden von dem andern Judas, der in letzterer als Verräther bezeichnet und diess auch wenigstens in dem Sinne mit Fug und Recht heissen mag, dass er durch sein Evangelium das Geheimniss verrieth und uns hinter den Vorhang der Bühne blicken lässt, auf welcher der Held auftritt. Mag die weiter gezogene Folgerung, dass der von Paulus als Bruder des Herrn bezeichnete Jaqôbus nur eine andere bedeutsame Bezeichnung ebendesselben Busenjüngers und Nachfolgers (aqûb) des Herrn sei, immerhin beanstandet werden; wir bleiben vorerst bei Jûdas als dem Verfasser des Evangeliums stehen. Nun aber wollte die kirchliche Ueberlieferung [1]) wissen, dass nach der Ansicht der morgenländischen Christen der Apostel Judas in Palästina, Syrien und Arabien gelehrt und in Edessa gestorben sei. Es steht Nichts im Wege, dabei an die Stadt Edessa zu denken, welche in alten kirchlichen Notizen [2]) als Mêtropolis der Eparchie des Libanesischen Fönikien neben Abilla, Laodikeia, Palmyra, Heliopolis, dem Klima Maglûdôn u. a. genannt wird. Dann wäre dieser Apostel, wenn ja auch das hauranische Ostjordanland in römischer Zeit als Arabia galt und in der heutigen Landschaft El-Gêdûr im Süden von Damaskus ein Deir-el-Adas, sowie im Klima Magdûlon ein altchristliches Dorf Adesîeh sich findet, an einem dieser Plätze als in Edesa oder Edessa lebend in der That nicht über das Palästinensiche Syrien hinausgekommen, also im Lande geblieben, worauf dann der Nachredner des Evangeliums (21, 22) mit seinem Bleiben des Busen-

---

[1]) **Nikêphoros Kallistios, historia eccleriastica 2, 40.**

[2]) **Reland, Palästina 217. 528**

jüngers gezielt haben würde, während er dagegen den Fischfänger Petrus nach Rom gegangen wusste.

Dass andrerseits bei der gnostischen Secte der Qainiten neben einem Anabatikon (Martyrium) des Paulus auch ein Evangelium des Jûdas im Gebrauche gewesen sei, wird mehrfach durch Kirchenväter bezeugt [1]). Sie bezogen aber dasselbe merkwürdiger Weise ausdrücklich auf den Jûdas Ischarioth, als welcher allein die Wahrheit erkannt und das „Mysterium des Verraths" vollbracht hätte. Weiter erfahren wir, diese gnostischen Judaiten hätten diesemselben Judas ein Uebermaass von christlicher Gnosis zugerechnet, während freilich Tertullian meinte, ie müssten das unter dem Namen des Judas herumgetragene Evangelium selber zusammengeschrieben haben, da jener früh genug den Strick zum Lohne für seinen Verrath genommen hätte. Der eifrige Kirchenvater hat nur das Eine vergessen, dass er ohne den durch des Judas That vermittelten Tod des Herrn auch den für der Welt Sünden gestorbenen Erlöser nicht haben würde. Ist er somit selber in das „Geheimniss des Verrathes" nur sehr oberflächlich eingedrungen, so haben wir guten Grund, zu glauben, dass dieses Evangelium des Judas zu einer Zeit geschrieben wurde, in welcher weder Paulus noch der Apokalyptiker irgend etwas von einem Verräther Judas" als jenem „grossen Beispiele von Gottlosigkeit in dieser Welt" wussten, wie sich Theophylact zu Matthäus (27, 3) ausdrückt. Wir meinen zu einer Zeit, in welcher die evangelischen Bestrebungen unserer kanonischen Synoptiker noch keinen Boden hatten und darum auch die durch Matthäus (27, 3—10) überlieferte Sage

[1]) Irenäos, adversus haereses 1, 15. Philastrius, haereses 2, 34. Epiphanios, haereses 28. Lipsius, zur Quellenkritik des Epiphanios (1865) S. 182ff. Fabricius, Codex apocryphus N. T. p. 352f.

von der Selbsterdrosselung jenes angeblichen Scheusales noch nicht ausgeboren war.

Genug für uns, dass wir zugleich von den kirchlichen Berichterstattern über das „Evangelium des Judas" erfahren, eine Spielart jener Qainiten oder Judaiten hätte den Judas gerade darum gerechtfertigt und gut erfunden, weil er ihnen gross und bewundernswürdig wegen des Nutzens erschienen sei, den er dem Menschengeschlechte durch das Heil des Kreuzes und die dadurch vermittelte Offenbarung der himmlischen Dinge gebracht habe. Gerade diess ist ja der Standpunkt und die Anschauungsweise der von den spätern Zuthaten des judenchristlichen Judas-Hasses noch unberührten Grundschrift unsers vierten Evangeliums mit seinem Jedermann einleuchtenden „Uebermaasse der Gnosis"!

Nahm nun dieser J u d a s als der Busenjünger (Thaddäus oder Lebbäus) im Uebermaasse seiner Liebe zum Meister die Liebesthat des angeblichen Verrathes unbedenklich auf sich; so wird uns der Nachredner zum Evangelium mit seiner dem Auferstandenen in den Mund gelegten Rede, dass dieser Jünger „bleiben" solle, bis (während) Jesus komme, vielleicht noch einen andern, als den oben angedeuteten Schlüssel für die Veranlassung zur Abfassung seines Evangeliums an die Hand geben. Denn dass der Nachredner den beim Vierten ständigen eigenthümlichen Ausdruck „Bleiben" (oder Stand halten = manere) diesem abgelernt hat, beweist der erste johanneische Brief. Von seinem Meister hat uns aber der Vierte (12, 24) das bedeutsame Wort überliefert, nur allein dadurch b l e i b e das Waizenkorn, dass es in die Erde falle und ersterbe, um viele Frucht zu bringen. Sollte er von hinnen scheiden, ohne sein Weizenkorn, das Zeugniss vom Logos-Christus dem Boden der Mit- und Nachwelt zu keimkräftigem Gedeihen anzuvertrauen? Wie also? wenn jener Judas, der in der hauranischen Edessa seine spätern Jahre

verbrachte, oder aber jener Bruder des Herrn als Jaqôbus in Jerusalem, der sein Schicksal, dem Meister im Zeugnisstode bald nachzufolgen, aus der um ihn herrschenden Stimmung näher und näher kommen sah, nur gerade kurz vor seinem Märtyrertode (im Jahre 62) sein Zeugniss für den Meister dem beflügelten Griffel anvertraute, damit es in alle Welt gehe und dessen Namen verkünde, worin Alle, die daran glaubten, das Leben fänden! Sein Bleiben ist seine Unsterblichkeit im Evangelium, das er der Welt übergab!

Auch wer jedoch die Schlussfolgerungen, auf welche die Gleichsetzung des Busenjüngers Judas (Thaddäus-Lebbäus) mit Jaqôbus dem Bruder des Herrn beruht, nicht als zwingend anerkennen mag und selbst dabei stehen bleiben wollte, dass wir den ungenannten Verfasser des Evangeliums nicht kennen, nur aber in keinem Falle den judenchristlichen Gesetzesapostel Jôannes ins Spiel bringen dürfen; auch ein Solcher wird die Grundschrift im letzten Jahrzehent des apostolischen Zeitalters, im dritten Jahrzehent nach dem Tode Jesu ansetzen müssen. Denn glücklicher Weise ist die Bestimmung der Abfassungszeit der Grundschrift von der Entscheidung über den Namen und die Person des Busenjüngers völlig unabhängig. Schon die kritischen Bestreiter des Vierten [1]) haben bei demselben mehrfach eine entschieden hervortretende Oppositionstendenz gegen Petrus wahrgenommen, ohne indessen auf die Frage geführt zu werden, ob nicht etwa die Grundschrift des Evangeliums noch in die Lebzeiten des Petrus fallen werde. In das Jahr 64 n. Chr. fällt der Märtyrertod des Petrus in Rom, auf welchen der Nachredner im Anhangskapitel (21, 18 f.) hinweist. Augenscheinlich

[1]) Vergl. die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser und ihr Verhältniss zu einander (1857). S. 11f. 371ff. Schwegler, das nachapostolische Zeitalter (1846). II., 355f.

tritt diese Bemerkung in einen Gegensatz zu der Zweifelsrede, die in der Grundschrift Jesus an Petrus richtet (13, 38): „Solltest du dein Leben für mich lassen?" Hat der Spätere auf den Zeugentod des Petrus am Kreuze gezielt, so wird aus der andern Stelle unbedingt der Schluss zu ziehen sein, dass der Verfasser der Grundschrift von dieser Bekenntnisstreue des Petrus bis zum Tode, welche jene Zweifelsrede des Meisters Lügen strafen und damit den profetischen Blick des Herzenskünders hätte blosstellen müssen, noch Nichts gewusst hat. Und daraus folgt mit einer Sicherheit, wie sie in Sachen der Evangelienfrage, wo bestimmte Zeitangaben allewege fehlen, nirgends grösser sich finden mag, dass die Grundschrift des Evangeliums vorm Jahre 64 unserer Zeitrechnung bereits geschrieben war.

Ueber die äusserste Grenze nun, wie lange vor diesem Jahre das Evangelium vom Logos-Christus hervorgetreten sein konnte, werden uns die Paulinischen Briefe einen ebenso sichern Anhaltspunkt geben. Paulus kennt noch kein schriftlich abgefasstes Evangelium. In allen seinen Briefen bis zum Jahre 60 n. Chr. kommt das Wort „Evangelium" nur von seiner mündlichen Lehrverkündigung vor. Hier tritt nun bedeutsam der Umstand in Betreff der bei Paulus (1 Korinth. 11, 24 ff. so stark betonten Einsetzung des Abendmahles als eines Gedächtnissmahles ins Mittel. Die harmlose Sicherheit, mit welcher hier der Apostel diese Einsetzung vorbringt, rechtfertigt den Schluss, dass er dieselbe — wenn er sie nicht etwa aus eigner Machtvollkommenheit auf den Plan brachte — aus mündlicher Ueberlieferung geschöpft haben werde und dagegen eine Evangelienschrift noch nicht gekannt haben könne, worin eine solche Einsetzung des Gedächtnissmahles durch den Herrn selbst Lügen gestraft würde. Denn hätte er, der nicht bloss im Jahre 54, sondern auch zwischen 58—60 n. Chr. sich in Palästina aufhielt, dieses Evangelium damals

vorgefunden, so würde er einem solchen Gegenzeugnisse gegenüber mindestens zu einer nähern Auseinandersetzung über diesen Punkt veranlasst worden sein. Findet nun freilich zwischen 1 Korinthier 15, 36 f. (vom Samenkorn, das erstirbt) und dem Jesusworte Joh. 12, 24 eine unläugbar nahe Berührung statt; so muss doch darum noch nicht, wie Straatmann [1]) will, der Apostel die Stelle Joh. 12, 24 vor sich gehabt, sondern kann den Gedanken ebensogut aus dem Verkehr mit dem apostolischen Verfasser des Logos-Evangeliums geschöpft haben. War nun der fragliche Korinthierbrief im Jahr 54 geschrieben, so konnte das Logos Evangelium nur n a c h dieser Zeit hervorgetreten sein. Die Abfassung desselben muss also zwischen die Jahre 54—64 fallen. Wird dieser Schluss als ein zwingender anerkannt werden müssen, so wäre zugleich — falls die Einheit des Verfassers der Logos-Grundschrift mit Jaqôbus dem Bruder des Herrn eingeräumt werden sollte, welcher im Winter von 62/63 in Jerusalem den Märtyrertod erlitt — die Zeit der Abfassung des Evangeliums in noch engere Grenzen zwischen 54—62 gerückt.

Vergleichen wir mit diesem aus dem Evangelium selbst hervorgehenden Ergebnisse die überlieferten Angaben über die Abfassungszeit des vierten Evangeliums, die freilich dem ungetheilten kanonischen Bestande desselben gelten, so findet sich zwar in mehreren Handschriften desselben die aus einer Schrift des jüngern Hippolytos über die zwölf Apostel geschöpfte Notiz, dass der Apostel Johannes sein Evangelium unterm Kaiser Domitian (81—96) verfasst habe. In andern Handschriften ist dagegen dem Schlusse des Evangeliums die Notiz [2]) beigefügt, dass das Evangelium 32

[1]) Straatmann, kritische Studien. S. 261, bei Scholten, das älteste Evangelium (1869). S. 226.

[2]) Vergl. Realencyclopädie von Herzog, VI., 727 f.

oder 30 oder 20 („Zeiten" d. h. doch wohl nichts anders als) Jahre nach der Aufnahme Christi (zum Himmel) herausgegeben worden sei. Da nun schon bei Tertullian [1]) das Jahr 29 unserer Zeitrechnung als Todesjahr Christi angenommen wird, so würden wir mit 32 Jahren nach dem Jahre 29 auf 61, mit 30 Jahren ins Jahr 59 oder 60, mit beiden somit wenigstens zur angegebenen Grenze der frühestmöglichen Abfassungszeit des Evangeliums geführt. Wird dagegen die Möglichkeit zugestanden werden, dass schon in der ältesten Kirche an der Hand des sich aus Josêfos für den Täufer Johannes ergebenden Todesjahres (36 n. Chr.) das Todesjahr Jesu richtig auf das Jahr 37 n. Chr.[2]) gesetzt worden wäre; so kämen wir mit 20 Jahren, als der dritten unter den angeführten Notizen, von 37 an gerechnet auf das Jahr 57/58 n. Chr., somit in die Zeit von Paulus letztem Aufenthalt in Jerusalem.

Ein Einwand gegen das so frühe Vorhandensein einer Evangelienschrift schon 20 Jahre nach dem Tode Jesu und mehrere Jahre vorm Beginne des jüdischen Krieges, auf welchen sich beim Vierten ohnediess nicht die leiseste Anspielung findet, wird von der Kritik im Angesicht der aus dem kanonischen Evangelium herausgeschälten Grundschrift nicht erhoben werden dürfen. Kein Besonnener zweifelt am Vorhandensein der Paulinischen Briefe seit dem Schlusse des 6. Jahrzehents unserer Zeitrechnung, und gleichwohl werden dieselben bis ins zweite Viertel des 2. Jahrhunderts vollständig ignorirt, ihr Vorhandensein nirgends bezeugt. Niemand zweifelt am Vorhandensein der Apokalypse im 8. Jahrzehent unserer Zeitrechnung, und gleichwohl wird ihr Dasein erst 2 Menschenalter später ausdrücklich bezeugt! War aber schon der Anstoss, den der Apostel Paulus mit seinem gegenjüdischen Standpunkt bei der juden-

[1]) Tertullian adversus Judaeos, 8. Ed. Oehler, p. 717 f.
[2]) Siehe hierüber Buch IV. Abschn. I, 2.

christlichen Mehrheit der Gemeinden erweckte, thatsächlich noch bis in die Trajanischen Zeiten nicht überwunden; um wie viel mehr musste eine Evangelienschrift unbeachtet bleiben, welche durch ihren hochgetragenen Lehrgehalt nicht minder, wie durch ihren samaritischen Gegensatz gegen das Judäerthum die judenchristliche Mehrheit geradezu abstossen und den Paulinischen Kreisen wenigstens den Eindruck eines fremdartigen Gewächses machen musste, an welchem man keinen Geschmack finden konnte!

Andrerseits aber werden für den Busenjünger selbst, als den Verfasser des Evangeliums, die zwanzig Jahre, die seit dem Hingange des Meisters verflossen waren, weder die Lebhaftigkeit und Treue der Erinnerung an die bedeutungsvollen Erlebnisse während jener kurzen Zeit seines Umganges mit dem Meister allzu sehr geschwächt, noch das Wuchern der die geschichtlichen Züge der Ereignisse trübenden Sage bereits so stark begünstigt haben können, um die schlichte Thatsächlichkeit der Begebenheiten, die sich um die Person Jesu gruppirten, im Nebel von Wundern zerrinnen zu lassen.

Stellen wir uns nunmehr das Evangelium vom Logos-Christos in seiner ursprünglichen Gestalt auf Grund des Textes der Sinaitischen Handschrift[1]) im Zusammenhange vor Augen!

5. Das Logos-Evangelium in seinem ursprünglichen Bestande.

Erster Haupttheil (1, 1—11, 54.)

Einführung des Sohnes Gottes durch Jôannes den Täufer (1, 1—34). (I, 1). Im Anfang war der Logos und der Logos war bei Gott und Gott war der Logos. (2) Dieser war im Anfang bei Gott. (3) Alles war durch ihn geworden und ohne ihn war Nichts, was

---

[1]) Novum Testamentum graece. E Sinaitico codice ed. Tischendorf. 1865.

geworden ist. (4) In ihm ist Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. (5) Und das Licht scheinet in der Finsterniss und die Finsterniss begriff es nicht. (6) Es war ein Mensch, von Gott gesandt, mit Namen Jôannes. (7) Dieser kam zum Zeugniss, dass er vom Lichte zeugte, damit Alle durch ihn glaubten. (8) Er war nicht das Licht, sondern dass er zeugete vom Licht. (9) Er war das wahrhaftige Licht, welches jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt. (10) Er war in der Welt und die Welt ist durch ihn geworden, aber die Welt erkannte ihn nicht. (11) Ins Eigne kam er, und die Eignen nahmen ihn nicht auf. (12) Wie viele ihn aber aufnahmen, denen gab er Vollmacht, Kinder Gottes zu werden, wenn sie an seinen Namen glaubten, (13) welche nicht aus Geblüt, noch aus Begierde des Fleisches, noch aus Begierde eines Mannes, sondern aus Gott geboren sind. (14) Und der Logos ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir schauten seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Eingebornen vom Vater, voller Gnade und Wahrheit [1]).

(19) Und diess ist das Zeugniss des Jôannês, da die Judäer aus Jerusalem Priester und Leviten sandten, dass sie ihn fragten: Wer bist du? (20) Und er bekannte und leugnete nicht: Ich bin nicht der Christus. (21) Und sie fragten wieder: Was nun? Bist du Elias? Er sprach: Nicht bin ichs! Bist du ein Profet? Und er antwortete: Nein! (22) Sprachen sie nun zu ihm: Wer bist du? damit wir Antwort geben denen, die uns geschickt haben; was sagst du über dich selbst? (23) Sprach er: Ich bin die Stimme eines Rufenden in der Wüste: Bereitet den Weg des Herrn, wie Jesaias [2]) der Profet spricht. (24) Und die Abgesandten waren von den Pharisäern (25) und sprachen zu ihm: Was taufst

[1]) Die Verse 15—18 fehlten in der Grundschrift.

[2]) Jesaias 40, 3.

du nun, wenn du nicht der Christus, noch Elias, noch der Profet bist? (26) Antwortet ihnen Jôannês und sprach: Ich taufe mit (in) dem Wasser; mitten unter euch steht, den ihr nicht kennt, (27) der nach mir Kommende, dessen Schuhriemen ich nicht werth bin zu lösen! (28) Diess geschah in Bêthania über dem Flusse Jordan, wo Jôannês taufend war.

(29) Am andern Tage sieht er den Jesus zu ihm kommen und spricht: Siehe, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt trägt. (30) Dieser ists, über den ich sagte: Nach mir kommt ein Mann, der vor mir ward, denn er war früher als ich. (31) Und ich kannte ihn nicht; sondern damit er offenbar würde für Israêl, darum kam ich mit (in) Wasser taufend. (32) Und es zeugte Jôannês: Ich sah den Geist wie eine Taube herabsteigen vom Himmel und auf Ihm bleiben. (33) Und ich kannte ihn nicht, aber der mich sandte zu taufen mit (in) dem Wasser, der sprach zu mir: Auf welchen du sehen wirst den Geist herabsteigen und auf Ihm bleiben, dieser ist es, der im heiligen Geiste tauft. (34) Und ich habe gesehen und bezeugt, dass dieser ist der Auserwählte Gottes.

Die Gewinnung der ersten Jünger Jesu (1, 35--53. 2, 11). Am andern Tage stand wiederum Johannes und von seinen Jüngern Zwei, (36) und auf den Jesus blickend, der da wandelte, spricht er: Siehe das Lamm Gottes! (37) Es hörten die zwei Jünger ihn reden und folgten dem Jesus. (38) Sich umwendend und sie folgen sehend spricht Jesus: (39) Was suchet ihr? Sie aber sprachen zu ihm: Rabbi, das ist verdollmetscht Meister, wo bleibst du? (40) Spricht er zu ihnen: Kommt und sehet! Sie kamen also und sahen, wo er blieb, und blieben bei ihm jenen Tag. Es war aber um die zehnte Stunde. (41) Es war aber Andreas der Bruder des Simôn Petros Einer von den Zweien, die von Johannes hörten und ihm nachfolgten.

Es findet dieser zuerst seinen eignen Bruder Simôn und spricht zu ihm: Wir haben den Messias gefunden, was ist verdollmetscht Christus. (43) Er führte ihn zu dem Jesus. Zu ihm aufblickend sprach der Jesus: Du bist Simon, der Sohn des Jôannês; du sollst Kêfas heissen, was ist verdolmetscht Petrus!

(44) Am andern Tag wollte er ausgehen in die Galiläa und findet den Philippus und spricht zu ihm Jesus: Folge mir! (45) Es war aber Philippus aus Bêthsaidan, der Stadt des Andreas und Petrus. (46) Findet Philippus den Nathanaêl und spricht: Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist der König Israêls! (51) Antwortete Jesus und sprach zu ihm: Von dem Moyses im Gesetz und die Profeten geschrieben, wir haben ihn gefunden, Jesus den Sohn des Josef aus Nazaret. (47) Spricht zu ihm Nathanaêl: Aus Nazaret kann was Gutes sein? Sagt ihm Philippus: Komm und siehe! (48) Da Jesus den Nathanaêl zu ihm kommen sieht, spricht er zu ihm über den Nathanaêl: Sieh, in Wahrheit ein Isdraêliter, in welchem kein Falsch ist. (49) Sagt ihm Nathanaêl: Woher kennst du mich? Antwortete Jesus und sprach zu ihm: Bevor dich Philippus rief, da du unter dem Feigenbaume warst, sah ich dich. (50) Antwortete Nathanaêl und sprach zu ihm: Weil ich dir sagte, dass ich dich unter dem Feigenbaume sah, glaubst du? Grösseres als diess wirst du sehen! (52) Und spricht zu ihm: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: ihr werdet den Himmel geöffnet sehen und die Engel Gottes auf- und niedersteigend auf den Sohn des Menschen![1]) (II, 11) Diesen Anfang der Zeichen machte der Jesus in Qanâ der Galiläa zuerst und offenbarte die Herrlichkeit, und seine Jünger trauten auf ihn. (12) Danach ging er nach Kafarnaûm

[1]) 2, 1—10 (Qana-Wunder) fehlt in der Grundschrift.

herab, er und seine Mutter und seine Brüder, aber sie blieben dort nicht viele Tage.

Nach Jerusalem zum Pascha (2, 13—25). Es war aber nahe das Pascha der Judäer, und der Jesus zog hinauf nach Jerusalem (14) und fand im Heiligthume die Verkäufer und die Schafe und Ochsen und Tauben und die Wechsler sitzend. (15) Machte er eine Geissel aus Stricken und warf alle aus dem Heiligthume hinaus, die Schafe und die Ochsen, und verschüttete das Geld der Wechsler und warf die Tische um, (16) und zu den Verkäufern der Tauben sprach er: Tragt diess von dannen weg, macht nicht das Haus meines Vaters zu einem Markthause! (17) Dachten seine Jünger daran, dass geschrieben steht (Psalm 69, 10): Der Eifer deines Hauses verzehrt mich! (18) Antworteten nun die Judäer und sprachen zu ihm: Welches Zeichen zeigst du uns, dass du diess thuest? (19) Antwortete der Jesus und sprach zu ihnen: Löset diesen Tempel, und in drei Tagen will ich ihn aufwecken. (20) Sprachen nun die Judäer: Sechsundvierzig Jahre lang wurde dieser Tempel gebaut, und du willst ihn in drei Tagen erwecken? [1]) (23) Wie er in Jerusalem war am Pascha auf dem Feste, trauten Viele auf seinen Namen, da sie seine Zeichen thaten, die er that, (24) der Jesus aber vertraute sich ihnen nicht, weil er Alle erkannte, (25) denn nöthig hatte er nicht, dass Einer über den Menschen zeugte, denn selber erkannte er, was im Menschen war.

Gespräch mit Nikodêmos (3, 1—21). Es war aber ein Mensch aus den Pharisäern, Nikodêmos mit Namen, ein Oberer der Judäer. (2) Dieser kam Nachts zu ihm und sprach zu ihm: Rabbi, wir wissen, dass du von Gott als Lehrer gekommen bist und Keiner

[1]) Vers 21 und 22 (erklärende Bemerkung des Evangelisten) fehlten in der Grundschrift.

kann diese Zeichen thun, die du thust, wenn nicht Gott mit ihm ist. (3) Antwortete Jesus: Wahrlich, wahrlich! ich sage dir, wenn Einer nicht von Oben geboren ward, kann er nicht das Reich Gottes sehen! (4) Spricht zu ihm der Nikodêmos: Wie kann ein Mensch, der alt ist, geboren werden? Wie kann er in den Leib seiner Mutter zum zweiten Male eingehen und geboren werden? (5) Antwortete Jesus: Wahrlich, wahrlich! ich sage dir: Wenn nicht Einer aus Wasser und Geist geboren ward, kann er nicht sehen das Reich der Himmel! (6) Das aus dem Fleische Geborne ist Fleisch und das aus dem Geiste Geborne ist Geist. (7) Wundere dich nicht, dass ich dir sagte: Ihr müsst von Oben geboren sein! (8) Der Geist weht, woher er will, und die Stimme desselben hörest du, aber du weisst nicht, woher er kommt und wohin er fährt; so ist Jeder, der aus dem Wasser und dem Geiste geboren ist! (9) Antwortete Nikodêmos und sprach zu ihm: Wie kann diess geschehen? (10) Antwortete der Jesus und sprach zu ihm: Du bist der Lehrer Israêls und weisst diess nicht? (11) Wahrlich, wahrlich! ich sage dir: Was wir wissen, reden wir, und was wir gesehen haben, bezeugen wir, und unser Zeugniss nehmt ihr nicht an! (12) Wenn vom Irdischen ich euch rede, und ihr nicht glaubet, wie mögt ihr glauben, wenn ich euch vom Himmlischen rede? (13) Und Keiner ist in den Himmel hinaufgestiegen, ausser wer vom Himmel herabgestiegen ist, der Sohn des Menschen! (14) Und wie Moyses die Schlange in der Wüste erhöhte, so muss der Sohn des Menschen erhöhet werden, (15) damit Jeder, der auf ihn trauet, ewiges Leben habe. (16) Denn also Gott hat die Welt geliebt, dass er den eingebornen Sohn gab, damit Jeder, der auf ihn trauet, nicht verloren werde, sondern ewiges Leben habe. (17) Denn nicht hat Gott den Sohn in die Welt gesandt, damit er die Welt richte, sondern damit die Welt durch

ihn gerettet werde. (18) Wer auf ihn trauet, wird nicht gerichtet; wer aber nicht trauet, ist schon gerichtet weil er nicht auf den Namen des eingebornen Sohnes Gottes getrauet hat. (19) Diess ist das Gericht, dass das Licht in die Welt gekommen ist und die Menschen die Finsterniss mehr liebten, als das Licht, denn ihre Werke waren schlimm. (20) Denn Jeder, der Arges thut, hasset das Licht, damit sein Thun nicht offenbar werde; (21) wer aber die Wahrheit thut, kommt an's Licht, damit seine Werke offenbar werden, dass sie in Gott gethan sind.

Jesus in Galiläa und mit der Samariterin (3, 22. 23. 4, 3. 5—18. 27—43). Danach kam der Jesus in das Judäische Land und seine Jünger, und er trieb sich dort mit ihnen umher und taufte. (23) Es war aber Johannes taufend in Ainôn nahe bei Saleim[1]) und danach wurde Johannes überliefert, und (IV. 3) Jesus verliess das Judäische Land und ging wieder weg in die Galiläa.[2]) (5) Er kommt nun nach einer Stadt der Samaria, genannt Sychar, nahe bei dem Platze, den Jaqôb seinem Sohne Jôsef gab. (6) Es war aber dort eine Quelle Jaqôbs. Der vom Marsch ermüdete Jesus setzte sich also bei die Quelle. Es war um die sechste Stunde. (7) Es kommt ein Weib aus der Samaria, Wasser zu schöpfen. Spricht zu ihr Jesus: Gib mir zu trinken. (8) Denn seine Jünger waren in die Stadt gegangen, um Speise zu kaufen. (9) Spricht zu ihm das Samaritische Weib: Wie verlangst du, der du Judäer bist, von mir zu trinken, die ein Samaritisches

---

[1]) Vers 23 b. und 24—36 (Johannes letztes Zeugniss) fehlte in der Grundschrift; statt des Eingangs-Verses 4, 1 tritt die Notiz von der gefänglichen Einziehung des Johannes aus dem Evangelium Palatinum pag. 104 ein *(Et post haec traditus est Johannes).* Auch „das Judäische Land" statt „Judäa" ist dem Palatinischen Text entnommen.

[2]) Vers 4 fehlte in der Grundschrift.

Weib ist? (10) Antwortete Jesus und sprach zu ihr: Wenn du die Gabe Gottes kenntest und wer es ist, der zu dir spricht: Gib mir zu trinken; so hättest du ihn gebeten und er hätte dir lebendiges Wasser gegeben! (11) Spricht zu ihm Jene: Herr, kein Schöpfgefäss hast du, und der Brunnen ist tief; woher hast du das lebendige Wasser? (12) Bist du grösser, als unser Vater Jaqôb, welcher uns den Brunnen gab? Selber trank er aus demselben und seine Söhne und seine Heerden! (13) Antwortete Jesus und sprach zu ihr: Jeder, der von diesem Wasser trinkt, wird wiederum dürsten; (14) Wer aber von dem Wasser trinkt, das ich ihm gebe, wird in Ewigkeit nicht dürsten, sondern das Wasser, das ich gebe, wird in ihm eine Quelle Wassers werden, das in's ewige Leben sprudelt. (15) Spricht zu ihm das Weib: Herr, gib mir dieses Wasser, damit ich nicht dürste und hierher kommen müsse zu schöpfen! (16) Spricht zu ihr Jesus: Geh hin, rufe deinen Mann und komme hierher. (17) Antwortete das Weib: Einen Mann hab' ich nicht! Spricht zu ihr der Jesus: Richtig hast du gesagt, dass du keinen Mann hast; (18) denn fünf Männer hattest du, und den du nun hast, der ist nicht dein Mann, das hast du wahr gesprochen.[1] (27) Und überdem kamen seine Jünger hinzu und wunderten sich, dass er mit einem Weibe sprach; keiner indess sagte ihm: Was suchst du oder was redest du mit ihr? (28) Nun liess das Weib ihren Wasserkrug stehen und ging in die Stadt und sprach zu den Leuten: (29) Kommt her, seht einen Menschen, der mir Alles sagte, was ich gethan; ist dieser nicht der Christos? (30) Sie gingen nun aus der Stadt heraus und kamen zu ihm. (31) Dazwischen aber baten ihn die Jünger und sagten: Rabbi, iss! (32) Er aber sprach zu ihnen: Ich habe

[1]) Vers 19—26 (das religiöse Gespräch mit der Samariterin) fehlten in der Grundschrift.

Speise zu essen, welche **ihr** nicht kennt! (33) Sprechen die Jünger zu einander: Hat ihm einer zu essen gebracht? (34) Sprach zu ihnen der Jesus: **Meine** Speise ist, dass ich den Willen Dessen thue, der mich gesandt hat, und führe sein Werk aus! (35) Sagt ihr nicht: Noch vier Monate sind, so kommt die Erndte? Siehe, ich sage euch: erhebet eure Augen und schauet die Fluren, dass sie weiss sind zur Erndte! (36) Wer erndtet, empfängt Lohn und sammelt Frucht zum ewigen Leben, damit sich der Säende zugleich und der Erndtende freue! (37) Denn hier ist das Wort wahr, dass ein Anderer der Erndtende ist. (38) **Ich** hab' euch gesandt zu erndten, was ihr nicht gearbeitet habt; Andere haben gearbeitet und ihr seid in ihre Arbeit eingetreten! (39) Aus jener Stadt aber glaubten Viele von den Samaritern um der Rede des Weibes willen, die da bezeugte: Er hat mir Alles gesagt, was ich gethan habe! (40) Als nun die Samariter zu ihm kamen, baten sie ihn, bei ihnen zu bleiben, und er blieb bei ihnen zwei Tage, (41) und noch viel Mehrere glaubten um seines Wortes willen (42) und sprachen zum Weibe: Nicht mehr um deines Zeugnisses willen glauben wir; denn selbst haben wir von ihm gehört, und wissen, dass in Wahrheit dieser ist der Heiland der Welt.

Jesus nach Qanâ in der Galiläa (4, 43—46). Nach zwei Tagen aber zog er von dort aus in die **Galiläa**; (44) denn Jesus selber bezeugte, dass ein Profet in der eigenen Heimath keine Ehre hat. (45) Als er nun in die Galiläa kam, nahmen ihn die Galiläer auf, da sie Alles gesehen hatten, was er in Jerusalem auf dem Feste gethan; denn auch sie waren zum Feste gekommen. (46) Er kam nun wiederum nach der **Qanâ** der Galiläa, wo er das Wasser zu Wein gemacht hatte [1]).

---

[1]) Vers 46b.—54 (die Heilung des Sohnes vom Königlichen) fehlte in der Grundschrift.

Jesus zum Laubhüttenfeste nach Hiero-Solyma (5, 1. 3—5. 6, 8. 9. 14—47). Danach war das (Laubhütten-) Fest der Judäer!, und Jesus zog hinauf nach Hiero-Solyma. (2) Es ist aber in Hiero-Solyma ein Schafteich, das hebräisch sogenannte Bêthzatha, welches fünf Hallen hat. (3) In diesen lag eine Menge Kranker, Blinder, Lahmer, Dürrer [1]). (5) Es war aber ein Mensch, der 38 Jahre in seiner Schwachheit sich befand. (6) Als diesen der Jesus daliegen sah und merkte, dass er viel Zeit verbrachte, sprach er zu ihm [2]) um (ihn) aufzuwecken: Trage dein Lager weg und geh hin! (9) Der Mensch war gesund und wurde erweckt und nahm sein Lager und ging dahin. Es war aber Sabbath an jenem Tage [3]). (14) Danach findet der Jesus den Geheilten im Heiligthume und spricht zu ihm: Siehe, gesund bist du geworden; sündige nicht ferner, damit dir's nicht schlimmer ergehe! (15) Es ging aber der Mensch weg und sagte den Judäern, dass es Jesus ist, der ihn gesund gemacht, (16) und desswegen verfolgten die Judäer den Jesus, weil er dieses am Sabbath that [4]). (19) Sprach zu ihnen Jesus: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Nichts kann der Sohn von sich selber thun, wenn er's nicht den Vater thun sieht; denn was jener thut, diess thut auch der Sohn gleichermassen. (20) Denn der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm alles, was er selber thut, und grösere Werke, als diese, wird er ihm zeigen, damit ihr euch verwundert! (21) Denn

---

[1]) Vers 3b. u. 4 (über die Wunderkraft des Wassers) fehlten in der Grundschrift.

[2]) Der Schluss des 6., der 7. und der Anfang des 8. Verses fehlte in der Grundschrift.

[3]) Vers 10—13 (die Reden der Juden) fehlten in der Grundschrift.

[4]) Vers 17 und 18 (Jesu Antwort und die Anschläge der Juden) fehlten in der Grundschrift.

wie der Vater die Todten erweckt, und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, welche er will. (22) Denn keinen richtet der Vater, sondern alles Gericht hat er dem Sohne gegeben, (23) damit Alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren; wer den Sohn nicht ehrt, der ehrt auch nicht den Vater, der ihn gesandt hat. (24) Wahrlich, wahrlich! Ich sage euh: Wer mein Wort höret und vertrauet Dem, der mich gesandt hat, der hat ewiges Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern ist aus dem Tode in das Leben übergegangen. (25) Wahrlich, wahrlich! ich sage euch: die Stunde kommt, da die Todten hören die Stimme des Sohnes Gottes, und die da hören, werden leben. (26) Denn wie der Vater Leben hat in sich selber, so hat er auch dem Sohne gegeben, Leben in ihm selber zu haben, (27) und hat ihm Gericht gegeben, Vollmacht zu thun, weil er Sohn des Menschen ist[1]. (30) Nichts kann ich vor mir selber thun; wie ich höre, so richte ich; mein Gericht ist gerecht, denn nicht suche ich meinen Willen, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat. (31) Wenn ich über mich selber zeuge, so ist ein Zeugniss nicht wahr; (32) ein Anderer ist es, der über mich zeugt, und ihr wisset, dass wahr ist das Zeugniss, das er über mich zeugt. (33) Ihr habt zu Jôannês gesandt, und er hat mit der Wahrheit bezeugt. (34) Ich aber nehme nicht von einem Menschen das Zeugniss an, sondern dies sage ich, damit Ihr gerettet werdet. (35) Jener war die sich verbrennende und scheinende Leuchte; ihr habt euch ergötzen wollen zur Stunde an seinem Lichte, (36) ich aber habe ein grösseres Zeugniss, als das des Johannes; denn die Werke, die mir der Vater gegeben hat, dass ich sie vollbringe, die Werke selbst, die ich thue, zeugen über mich, dass

---

[1]) Vers 28 und 29 (vom Hervorgehen der Todten aus den Gräbern) fehlten in der Grundschrift.

mich der Vater gesandt hat. (37) Und der Vater, der mich gesandt hat, jener hat über mich gezeugt. Weder seine Stimme habt ihr je gehört, noch seine Gestalt gesehen; (38) und das Wort desselben (den Logos desselben) habt ihr nicht in euch bleibend, denn ihr trauet Dem nicht, den jener gesandt hat. (39) Ihr durchforschet die Schrift, weil ihr meint, in ihnen ewiges Leben zu haben, und jene sind es, die über mich zeugen; (40) aber ihr wollet nicht zu mir kommen, damit ihr Leben hättet. (41) Ehre von Menschen nehme ich nicht; (42) sondern ich habe euch erkannt, dass ihr die Liebe Gottes nicht in euch habt. (43) Ich bin im Namen meines Vaters gekommen, und ihr nehmet mich nicht an. Wenn ein Anderer im eigenen Namen käme, jenen nähmet ihr an. (44) Wie könnet ihr glauben, da ihr von einander Ehre annehmet und die Ehre, die von Gott allein kommt, nicht suchet? (45) Meinet nicht, dass ich euch beim Vater verklagen werde; euer Verkläger ist Moyses, auf den ihr gehofft habt; (46) denn wenn ihr dem Moyses glaubtet, würdet ihr auch mir glauben; denn über mich hat jener geschrieben; (47) wenn ihr aber den Schriften desselben nicht glaubet, wie werdet ihr meinen Reden glauben?

Die Brotspende auf dem Berge (6, 1–5. 8a 11. 12 14. 15). Nach diesem ging der Jesus weg über's galiläische Meer von Tiberias, (2) es folgte ihm aber viel Volk, als sie die Zeichen sahen, die er an den Schwachen that. (3) Und Jesus ging weg auf den Berg und setzte sich mit seinen Jüngern. (4) Es war aber das Pascha, das Fest der Judäer nahe. (5) Als nun Jesus die Augen erhob und sah, dass viel Volk zu ihm kommt, spricht er zu Philippos: Woher kaufen wir Brote, damit diese essen? [1]) (8) Spricht zu ihm einer seiner Jün-

---

[1]) Vers 6 und 7 (mit der Antwort des Philippos) fehlten in der Urschrift.

ger Andreas, der Bruder des Simon Patros: (9) Es ist ein Knabe hier, der hat Gerstenbrote und Fische [1]). (11) Es nahm aber der Jesus die Brote und sprach den Segen und gab sie den Lagernden; ebenso auch von den Fischen, so viel sie wollten. (12) Da sie nun satt waren, sprach er zu seinen Jüngern: Sammelt die übrigen Brote, damit nichts umkomme! [2]) (14) Die Menschen nun, welche das Zeichen sahen, das er that, sagte er: dieses ist wahrhaftig der Prophet, der in die Welt kommt! (15) Als nun Jesus merkte, dass sie kommen und ihn greifen und als König aufstellen wollten, entfloh er wiederum auf den Berg für sich allein.

Jesus ums Meer nach Kafarnaûm (6, 16—64a. 66). Als es spät geworden war, gingen seine Jünger zum Meer hinab (17), und ein Schiff besteigend kommen sie übers Meer nach Kafarnaûm. Es hatte sie aber die Finsterniss überrascht und noch war Jesus nicht zu ihnen gekommen; (18) das Meer aber war von einem stark wehenden Winde aufgeregt. (19) Da sie nun etwa 25 oder 30 Stadien (5/4 oder 1½ Stunden) weit gefahren waren, sahen sie den Jesus am Meere wandelnd und nahe beim Schiffe befindlich und fürchteten sich. (20) Und er sprach zu ihnen: Ich bins, fürchtet euch nicht. (21) Da sie ihn nun ins Schiff aufnehmen wollten, war das Schiff gerade am Lande, wo sie anfuhren. (22) Am andern Tage sah das Volk, das jenseits des Meeres stand, dass ausser dem einen Schiffe, in welches die Jünger gestiegen waren, kein anderes Schiff dort war, und dass der Jesus nicht mit ihnen ins Schiff gegangen, sondern seine Jünger allein. (23) Nun aber kamen Schiffe aus Tiberias nahe an den Ort, wo sie nach der Segnung des Herrn Brot gegessen hatten, (24) und da sie sahen, dass weder der Jesus noch dessen Jünger

---

[1]) Vers 9b. und 10 fehlten ebenfalls in der Urschrift.

[2]) Vers 13 (das Sammeln in 12 Körbe) fehlte in der Urschrift.

dort waren, stiegen sie in ein Schiff und kamen nach Kafarnaûm, den Jesus zu suchen, (25) und da sie ihn überm Meere gefunden hatten, sprachen sie zu ihm: Rabbi, wann bist du gekommen? (26) Antwortete ihnen Jesus und sprach: Wahrlich, wahrlich! ich sage euch, ihr suchet mich nicht, weil ihr Zeichen gesehen, sondern weil ihr von den Broten gegessen und satt geworden seid! (27) Erwirket euch Speise, die nicht vergeht, sondern die ins ewige Leben bleibet, welche der Sohn des Menschen euch gibt. Denn dieses hat der Vater versiegelt, Gott. (28) Sprachen sie nun zu ihm: Was sollen wir thun, dass wir die Werke Gottes erwirken? (29) Antwortete Jesus und sprach zu ihnen: das ist das Wort Gottes, dass ihr dem trauet, den jener gesandt hat. (30) Sprachen sie nun zu ihm: Was für ein Zeichen thust du, dass wir sehen und dir trauen? Was erwirkest du? (31) Unsere Väter haben das Manna in der Wüste gegessen, wie geschrieben ist (2 Mosis 16, 4): Vom Himmel gab er ihnen zu essen!

(32) Sprach nun zu ihnen der Jesus: Wahrlich, wahrlich! ich sage euch, nicht Moyses gab euch das Brot vom Himmel, sondern mein Vater gibt euch das wahre Brot vom Himmel; (33) denn das Brot Gottes ist der vom Himmel Herabsteigende und der Welt das Leben Gebende. (34) Sprachen sie zu ihm: Allewege, Herr, gib uns dieses Brot! (35) Sprach zu ihnen der Jesus: Ich bin das Brot des Lebens; wer zu mir kommt, wird nicht dürsten, und wer auf mich traut, wird niemals dürsten! (36) Aber ich sagte euch, dass ihr seht und nicht glaubet. (37) Alles was mir der Vater gibt, wird zu mir kommen, und wer zu mir kommt, den werde ich nicht hinauswerfen. (38) Denn nicht bin ich vom Himmel herabgekommen, um meinen Willen zu thun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat, (39) damit ich nichts verliere von Allem, was er mir

gegeben hat[1]). (40) Denn dieses ist der Wille meines Vaters, dass Jeder, der den Sohn sieht und auf ihn trauet, ewiges Leben hat[1]) (41) Da murreten die Judäer über ihn, dass er sprach: Ich bin das Brot, das vom Himmel herabstieg, (42) und sie sprachen: Ist nicht dieser Jesus der Sohn Josêfs, dessen Vater wir auch kennen? Wie sagt nun dieser: ich bin vom Himmel herabgestiegen? (43) Da antwortete ihnen Jesus und sprach: Murret nicht untereinander! (44) Keiner kann zu mir kommen, es sei denn, dass ihn der Vater ziehe, der mich gesandt hat[1]). (44) Es ist geschrieben bei den Profeten (Jesaias 54, 13): Und sie werden Gott-Gelehrte sein! Jeder, der vom Vater gehört und gelernt hat, kommt zu mir! (46) Nicht dass den Vater Jemand sah, ausser wer vom Vater ist, der hat Gott gesehen! (46) Wahrlich, wahrlich! ich sage euch, wer glaubt, der hat ewiges Leben. (48) Ich bin das Brot des Lebens; (49) eure Väter haben das Manna in der Wüste gegessen und sind gestorben. (50) Der ist das Brot, der vom Himmel herabsteigt, damit man von ihm esse und nicht sterbe. (51) Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgestiegen ist; wenn einer von meinem Brote isst, wird er in die Ewigkeit leben. Das Brot, das ich gebe für das Leben der Welt, ist mein Fleisch.

(52) Es stritten nun unter einander die Judäer und sagten: Wie kann uns dieser sein Fleisch zu essen geben? (53) Sprach nun zu ihnen Jesus: Wahrlich, wahrlich! ich sage euch, wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes esset und trinket das Blut desselben, so habt ihr kein ewiges Leben in euch! (54) Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der

---

[1]) Die Schlusssätze der Verse 39, 40, 44 (vom Auferwecken am jüngsten Tage) fehlten in der Grundschrift.

hat ewiges Leben [1]), (55) denn mein Fleisch ist wahrhaftig Speise und mein Blut ist wahrhaftig Trank. (56) Wer mein Fleisch isset und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm. (57) Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und ich durch den Vater lebe, so wird auch, wer mein Fleisch isst, durch mich leben. (58) Diess ist das Brot, das vom Himmel herabsteigt, nicht wie die Väter assen und starben; wer dieses Brot isst, wird in Ewigkeit leben.

59) Diess sprach er in der Synagoge lehrend zu Kafarnaûm. (60) Viele nun von seinen Jüngern, die es gehört hatten, sprachen: hart ist dieses Wort (dieser Logos), wer mag darauf hören? (61) Jesus aber wusste bei sich, dass darüber seine Jünger murmelten, und sprach zu ihnen: Ist euch diess anstössig, wenn ihr den Sohn des Menschen aufsteigen sehet dahin, wo er vorher war? (63) Geist ist das Lebendigmachende, das Fleisch nützt Nichts; die Worte, die ich euch gesagt habe, sind Geist und Leben. (64) Aber von euch sind einige, welche nicht glauben. [2]) (66) Seitdem gingen viele Jünger hinter sich und wandelten nicht mehr mit ihm. [3])

Jesus auf dem Laubhüttenfest in Jerusalem (7, 1. 2. 10 b—53). Darauf zog Jesus in der Galiläa umher, denn er wollte nicht in der Judäa umherziehen, weil die Judäer ihn zu tödten suchten. Es war aber nahe das Fest der Judäer, die Laubhütten. [4]) (10 b) Da zog auch er selber hinauf, nicht öffentlich, sondern im Verborgenen.

---

[1]) Die Rede vom Auferwecken am jüngsten Tage (Vers 54 b.) fehlte in der Grundschrift.

[2]) Der Schluss des 64. und der 65. Vers fehlten in der Grundschrift.

[3]) Die Verse 67—71 (von den zwölfen und dem Teufel unter ihnen) fehlten in der Grundschrift.

[4]) Die Verse 3—10 a. (von den Brüdern Jesu) fehlten in der Urschrift.

(11) Die Judäer suchten ihn nun auf dem Feste und sprachen: Wo ist jener? (12) Und viel Gemurmel war über ihn unterm Volke. Die Einen sagten: Er ist gut. Andere sprachen: Nein, er verführt vielmehr das Volk! (13) Keiner redete jedoch in Freimuth über ihn, aus Furcht vor den Judäern.

(14) Da nun schon die Mitte des Festes war, ging Jesus in's Heiligthum hinauf und lehrte. (15) Wunderten sich nun die Judäer und sprachen: Wie hat dieser Wissenschaft, so er doch nicht gelernt hat? (16) Da antwortete ihnen Jesus und sprach: Meine Lehre ist nicht mein, sondern Dessen, der mich gesandt hat. (17) Wenn Jemand will den Willen desselben thun, so wird er über die Lehre inne werden, ob sie von Gott ist oder ob ich von mir selber rede. (18) Wer von sich selber redet, sucht seine eigne Ehre, und wer die Ehre dessen sucht, der ihn gesandt hat, dieser ist wahr und ist kein Unrecht in ihm. (19) Hat euch nicht Moyses das Gesetz gegeben? Und Keiner von euch thut das Gesetz! Was sucht ihr mich zu tödten? (20) Antwortete das Volk: Du bist besessen; wer sucht dich zu tödten? (21) Antwortete Jesus und sprach zu ihnen: Ein Werk hab' ich gethan, und Alle wundert ihr euch. (22) Moyses hat euch die Beschneidung gegeben, nicht weil sie von Moyses ist, sondern von den Vätern; und am Sabbath beschneidet ihr einen Menschen. (23) Wenn ein Mensch die Beschneidung am Sabbath empfängt, damit das Gesetz Moyses nicht aufgelöst werde; wollt ihr mir's verargen, dass ich einen ganzen Menschen am Sabbath gesund gemacht habe? (24) Richtet nicht nach dem Anscheine, sondern richtet ein gerechtes Gericht! (25) Sprachen nun einige von den Jerusalemitern: Ist es dieser nicht, den sie zu tödten suchen? (26) Und siehe, er redet frei, und sie sagen ihm Nichts! Haben nicht wahrhaftig die Hohenpriester erkannt, dass dieser der Christos ist? (27) Aber von

diesem wissen wir, woher er ist; wann aber der Christus kommt, so weiss Niemand von ihm, woher er ist! (28) Rief nun der Jesus im Heiligthume lehrend und sprach: Auch mich kennet ihr und wisset, woher ich bin! Und von mir selber bin ich nicht gekommen, sondern ein Wahrhaftiger ist es, der mich gesandt hat, den ihr nicht kennet. (29) Ich aber kenne ihn; denn ich bin bei ihm, und jener hat mich gesandt.

(30) Sie aber suchten ihn zu greifen, und Keiner legte an ihn die Hand; denn noch nicht war seine Stunde gekommen. (31) Viele aber vom Volke vertrauten auf ihn und sprachen: Wann der Christus kommt, wird er wohl mehr Zeichen thun, als die, welcher dieser thut?[1]) (33) Sprach nun Jesus: Noch eine kleine Zeit bin ich bei euch und gehe hin zu dem, der mich gesandt hat. (34) Ihr werdet mich suchen und nicht finden, und wo ich bin, könnet ihr nicht hinkommen. (35) Sprachen nun die Judäer: Wo will dieser hingehen, dass wir ihn nicht finden werden? Will er etwa in die Zerstreuung der Hellenen gehen und die Hellenen lehren? (36) Was ist dieses Wort, das er sprach: Ihr werdet mich suchen und nicht finden, und wo ich bin, könnet ihr nicht hinkommen?

(37) Am letzten grossen Tage des Festes aber stand der Jesus und rief sprechend: Wenn einer dürstet, der komme, und es trinke (38), wer auf mich vertraut! Wie die Schrift sagt: Ströme fliessen aus meinem Leibe von lebendigem Wasser![2]) (40) Aus dem Volke nun sprachen solche, welche von ihm diese Worte gehört hatten: Wahrhaftig, dieser ist der Profet! (41) Andere sprachen: dieser ist der Christus! Andere sprachen: Soll denn aus der Galiläa der Christus kommen?

---

[1]) Der 32. Vers (von den Anschlügen der Pharisäer) fehlte im Grundtext.

[2]) Vers 39 (erklärender Zusatz) fehlte in der Grundschrift.

(42) Sagt nicht die Schrift, dass aus dem Samen Davids und aus dem Flecken Bethlehem, woher David war, der Christus kommt? (43) Also war eine Spaltung im Volke über ihn. (44) Einige aber von ihnen sprachen davon, ihn zu greifen, aber Keiner legte an ihn die Hände. (45) Es kamen nun die Diener zu den Hohenpriestern und Pharisäern und sprachen zu ihnen jene: warum habt ihr ihn nicht gebracht? (46) Die Diener antworteten: Niemals hat ein Mensch so geredet, wie dieser Mensch redet. (47) Antworteten ihnen die Pharisäer: Seid ihr etwa auch verführt? (48) Hat etwa einer von den Obersten auf ihn vertraut oder von den Pharisäern? (49) Aber dieses Volk, das nicht das Gesetz kennt, sind Verfluchte! (50) Einer von ihnen aber, Nikodêmos, sprach zu ihnen: (51) Richtet etwa unser Gesetz einen Menschen, wenn man nicht zuvor gehört und erfahren hat, was er thut? (52) Antworteten sie und sprachen zu ihm: Bist du nicht auch aus der Galiläa? Forsche und siehe, dass ein Profet aus der Galiläa nicht auferweckt wird!

Die Ehebrecherin im Tempel und die Vaterschaftsfrage (7, 53 — 8, 59). Und Jeder ging in sein Haus. (1) Jesus aber ging auf den Berg der Oelbäume. (2) Früh Morgens aber erschien er wieder im Tempel, und alles Volk kam zu ihm und er sass und lehrte sie. (3) Es führen aber die Schriftgelehrten und die Pharisäer zu ihm ein Weib, das im Ehebruche ergriffen war, und stellten sie in die Mitte. (4) Sie sprechen zu ihm: Dieses Weib ist auf frischer That im Ehebruche ergriffen worden. (5) Im Gesetze hat uns Moses geboten, solche zu steinigen; was sagst nun du? (6) Diess aber sagten sie, ihn zu versuchen, damit sie etwas hätten, ihn anzuklagen! Der Jesus aber bückte sich und schrieb mit dem Finger auf die Erde. (7) Als sie aber anhielten ihn zu fragen, richtete er sich auf und sprach zu ihnen: Wer von euch ohne Sünde ist, werfe zuerst den Stein

auf sie! (8) Und wiederum sich bückend schrieb er auf den Boden. (9) Da sie aber das hörten und von ihrem Gewissen überführt wurden, gingen sie Einer nach dem Andern hinaus, von den Aeltesten an bis zu den Jüngsten, und der Jesus wurde allein gelassen und das Weib in der Mitte stehend. (10) Da richtete sich Jesus auf, und da er Niemanden sah ausser dem Weibe, sprach er zu ihr: Weib, wo sind jene deine Ankläger? Hat dich keiner verurtheilt? (11) Sie aber sprach: Keiner, Herr! Sprach zu ihr der Jesus: Und auch ich verurtheile dich nicht; gehe hin und sündige nicht mehr!

(62) Als sie aber wieder zusammengekommen waren [1]) redete Jesus und sprach: Ich bin das Licht der Welt! Wer mir nachfolget, wird nicht in Finsterniss wandeln, sondern hat das Licht des Lebens. (13) Sprachen zu ihm die Pharisäer: Du zeugst über dich selbst; dein Zeugniss ist nicht wahr! (14) Spricht zu ihnen der Jesus: Wenn ich auch über mich selbst zeuge, so ist mein Zeugniss doch wahr; denn ich weiss, woher ich gekommen bin und wohin ich gehe, ihr aber wisset nicht, woher ich komme, und wohin ich gehe! (15) Ihr richtet nach dem Fleische, ich richte Keinen; (16) auch wenn ich aber richte, ist mein Gericht wahr, denn allein bin ich nicht, sondern ich und der mich gesandt hat! (17) Und in euerm Gesetz (5 Mosis 17, 6) ist geschrieben, dass zweier Menschen Zeugniss wahr ist. (18) Ich bins, der ich über mich selbst zeuge, und es zeugt über mich der Vater, der mich gesandt hat. (19) Sprachen sie nun zu ihm: Wo ist dein Vater? Antwortete der Jesus und sprach: Weder mich kennet ihr, noch meinen Vater; wenn ihr mich kennetet, so würdet ihr auch meinen Vater kennen! (20) Diese

---

[1]) Diese Uebergangsworte sind dem Evangelium Palatinum (p. 142) entlehnt.

Worte redete er in der Schatzkammer [1]), und keiner griff ihn, denn noch nicht war seine Stunde gekommen!

(21) Er sprach nun zu ihnen: Ich gehe hin und ihr werdet mich suchen und in euern Sünden sterben; wo ich hingehe, könnt ihr nicht hinkommen. (22) Sprachen nun die Judäer: Er will sich doch nicht selbst tödten, dass er spricht: Wo ich hingehe, könnt ihr nicht hinkommen? (23) Sprach er nun zu ihnen: Ihr seid von unten her, ich aber bin von oben her! Ihr seid von dieser Welt, ich bin nicht von dieser Welt! (24) Ich sagte euch, dass ihr in euern Sünden sterben werdet; denn wenn ihr mir nicht glaubet, dass Ich's bin, so werdet ihr sterben in euern Sünden. (25) Sprachen sie zu ihm: Du, wer bist du? Sprach nun der Jesus zu ihnen: Vor Allem, der ich auch zu euch rede! (26) Vieles habe ich über euch zu reden und zu richten; aber der Vater, der mich gesandt hat, ist wahr, und was ich bei ihm gehört habe, das rede ich zur Welt! (27) Sie merkten aber nicht, dass er ihnen Gott als Vater meinte. (28) Sprach nun Jesus wiederum zu ihnen: Wann ihr den Sohn des Menschen erhöht haben werdet, dann werdet ihr erkennen, dass ich es bin und von mir selber Nichts thue, sondern so rede, wie mich der Vater gelehrt hat. (29) Und der mich gesandt hat, liess mich nicht allein; er ist mit mir, denn ich thue allezeit das ihm Wohlgefällige. (30) Als er diess redete, trauten Viele auf ihn. (31) Sprach nun Jesus zu den Judäern, die auf ihn trauten: Wenn ihr in meinem Worte (in meinem Logos) bleibet, seid ihr wahrhaft Jünger (32) und werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit euch frei machen. (33) Sie antworteten ihm: Saame Abrahams sind wir und haben niemals Jemandem als Knechte gedient. Wie sagst du nun: Ihr sollt frei werden?

---

[1]) Erklärender Znsatz anderer Handschriften: da er im Tempel lehrte.

(34) Antwortete ihnen der Jesus: Wahrlich, wahrlich! ich sage euch, jeder, der Sünde thut, ist der Sünde Knecht, (35) der Knecht aber bleibt nicht im Hause ewiglich. (36) Wenn nun der Sohn euch freimachen wird, werdet ihr wirklich frei sein! (37) Ich weiss, dass ihr Abrahams Saame seid; aber ihr suchet mich zu tödten, weil mein Wort (mein Logos) bei euch nicht heimisch ist. (38) Was ich bei meinem Vater gesehen habe, rede ich, und ihr thut nun, was ihr gesehen habt von euerm Vater. (39) Antworteten sie und sprachen zu ihm: Unser Vater ist Abraham! Antwortete ihnen der Jesus: Wenn Kinder Abraham ihr wäret, so würdet ihr die Werke Abrahams thun. (40) Nun aber sucht ihr mich zu tödten, einen Menschen, der ich euch die Wahrheit gesagt habe, die ich von Gott gehört habe. Diess hat Abraham nicht gethan! (41) Ihr thut die Werke eures Vaters? Sprachen sie zu ihm: Wir sind aus Hurerei nicht geboren; Einen Vater haben wir, Gott. (42) Sprach nun zu ihnen der Jesus: Wenn Gott euer Vater wäre, würdet ihr mich lieben; denn ich bin von Gott ausgegangen und gekommen, bin ich doch nicht von mir selber gekommen, sondern jener hat mich gesandt. (43) Warum erkennet ihr meine Rede nicht? Weil ihr nicht hören könnet mein Wort (meinen Logos)! (44) Ihr seid vom Vater dem Teufel und die Gelüste eures Vaters wollt ihr thun. Jener war Menschenmörder von Anfang an, und in der Wahrheit hat er nicht bestanden, weil Wahrheit nicht in ihm ist. Wenn er die Lüge redet, so redet er aus seinem Eignen, denn Lügner ist er und der Vater desselben. (45) Weil ich aber die Wahrheit rede, so trauet ihr mir nicht. (46) Wer von euch kann mich der Sünde zeihen? Wenn ich Wahrheit rede, warum trauet ihr mir nicht? (47) Wer aus Gott ist, hört die Worte Gottes; desswegen höret ihr nicht, denn aus Gott seid ihr nicht! (48) Antworteten die Judäer und sprachen zu ihm: Sagen wir

nicht richtig, dass du ein Samariter und besessen bist? (49) Antwortete Jesus und sprach: Ich bin nicht besessen, sondern ich ehre meinen Vater, und ihr verunehret mich. (50) Ich suche nicht meine Ehre; es ist der Sucher und Richter da. (51) Wahrlich, wahrlich! ich sage euch, wenn Jemand mein Wort (meinen Logos) bewahren wird, der wird den Tod nicht sehen in Ewigkeit! (52) Sprachen zu ihm die Judäer: Nun haben wir erkannt, dass du besessen bist. Abraham starb und die Profeten, und Du sprichst: wenn Jemand mein Wort (meinen Logos) bewahrt, wird er den Tod nicht schmecken in Ewigkeit. (53) Bist du etwa grösser, als unser Vater Abraham, welcher gestorben ist? Auch die Profeten starben; zu was machst du dich? (54) Antwortete der Jesus! Wenn ich mich verherrlichte, so wäre meine Herrlichkeit Nichts. Der Vater ist es, der mich verherrlicht, von dem ihr saget, er sei euer Gott. (55) Und doch habt ihr ihn nicht erkannt, ich aber kenne ihn, und wenn ich spräche, ich kenne ihn nicht, so würde ich euch ähnlich ein Lügner sein! Aber ich kenne ihn und bewahre sein Wort (seinen Logos). (56) Euer Vater Abraham würde frohlockt haben, dass er meinen Tag sehen sollte, und er sah ihn und freute sich. (57) Sprachen nun die Judäer zu ihm: Fünfzig Jahre hast du noch nicht, und Abraham hat dich gesehen? (58) Sprach zu ihnen der Jesus: Wahrlich, wahrlich! ich sage euch, ehe Abraham ward, bin Ich! (59) Da hoben sie Steine auf, um ihn zu werfen; Jesus aber verbarg sich und ging aus dem Heiligthume hinaus.

(IX.) Und da Jesus weiterging (vorüberging), sah er einen Menschen, der blind war von Geburt[1]). (39) Und

---

[1]) Die folgende Erzählung von der Heilung dieses Blindgebornen (2—38) hat in der Grundschrift gefehlt. Die Worte „Sprach zu ihm Jesus" sind durch das Evangelium Palatinum (p. 157) verbürgt.

Jesus sprach zu ihm: Zum Gericht bin ich in diese Welt gekommen, auf dass die da nicht sehen, sehend und die da sehen, blind werden. (40) Das hörten Etliche von den Pharisäern, die bei ihm waren, und sprachen zu jenem: Sind etwa auch wir blind? (41) Sprach zu ihnen der Jesus: Wenn ihr blind wäret, würdet ihr keine Sünde haben; nun ihr aber saget: wir sehen! so bleibet eure Sünde.

Die Thüre zum Schafstalle und der gute Hirte (10, 1—18. 26—30) [Da Jesus[1]) wiederum den Pharisäern begegnete, sprachen diese zu ihm: Wie bist du ausgesandt von Gott? Antwortete Jesus:] Wahrlich, wahrlich! ich sage euch, wer nicht eingeht durch die Thüre in den Vorhof der Schafe, sondern anderswo hineinsteigt, der ist ein Dieb und Räuber. (2) Der aber durch die Thüre eingeht, ist der Hirte der Schafe. (3) Diesem öffnet der Thürhüter und die Schafe hören seine Stimme, und er ruft die eignen Schafe mit Namen und führt sie heraus. (4) Und wenn er die eignen herausgelassen hat, geht er vor ihnen her, und die Schafe folgen ihm, denn sie kennen seine Stimme. (6) Dieses Gleichniss sagte ihnen der Jesus, aber sie verstanden nicht, was es war, das er zu ihnen redete. (7) Sprach nun der Jesus: Wahrlich, wahrlich! ich sage euch, ich bin die Thür der Schafe. (8) Alle welche gekommen sind, sind Diebe und Räuber; aber nicht hörten auf sie die Schafe. (9) Ich bin die Thüre; Wenn Jemand durch mich eingehet, wird er gerettet und wird ein- und ausgehen und Weide finden. (10) Der Dieb kommt nur, um zu stehlen und zu würgen und zu verderben; ich bin ge-

---

[1]) Die hier eingefügten Uebergangsworte finden sich zwar erst in dem offenbar stark überarbeiteten und verstümmelten Templer-Codex des Johannes-Evangeliums (Thilo, Codex apocryphus Novi Testamenti 1832, S. 874), dürften sich aber möglicher Weise doch auf ein älteres handschriftliches Zeugniss stützen, da sie sich als sachlich angemessen empfehlen.

kommen, auf dass sie ewiges Leben und Genüge haben. (11) Ich bin der gute Hirte; der gute Hirte gibt sein Leben für die Schafe; (12) der Miethling, der nicht Hirte ist und dem die Schafe nicht eigen sind, sieht den Wolf kommen und verlässt die Schafe und flieht, und der Wolf raubt und zerstreuet sie; (13) denn Miethling ist er und es liegt ihm Nichts an den Schafen. (14) Ich bin der gute Hirte und kenne die Meinen, und die Meinen kennen mich. (15) Wie mich der Vater kennt und ich den Vater kenne, so gebe ich mein Leben für die Schafe. (16) Noch andere Schafe habe ich, welche nicht aus diesem Vorhofe sind; auch jene muss ich führen und sie werden meine Stimme hören, und es wird Eine Heerde, Ein Hirte werden. (17) Darum liebt mich der Vater, dass ich mein Leben lasse, damit ich es wieder erhalte. (18) Keiner nimmt es von mir; Ich lasse es von mir; Vollmacht habe ich, es zu lassen und Vollmacht habe ich, es wieder zu nehmen. Diesen Auftrag empfing ich von meinem Vater[1]) (26) Aber ihr glaubet nicht, weil ihr nicht von meinen Schafen seid. (27) Meine Schafe hören meine Stimme, und ich kenne sie, und sie folgen mir, (28) und ich gebe ihnen ewiges Leben, und sie gehen in Ewigkeit nicht verloren, und Keiner wird sie aus meiner Hand rauben. (29) Was der Vater mir gab, ist grösser als Alles[2]), und Keiner kann es aus der Hand des Vaters rauben; (30) ich und der Vater sind Eins.

(19) Spaltung entstand wiederum unter den Judäern über diese Worte. (20) Sprachen nun Viele von ihnen: Er ist besessen und unsinnig; was hört ihr auf ihn?

---

[1]) Die Verse 26—30 sind augenscheinlich nur verstellt und gehörten, als Schluss der Rede vom guten Hirten, in der Grundschrift zwischen Vers 18 und 19.

[2]) So übersetzt der alte Lateiner (Evangelium Palatinum p. 163.

(21) Andere aber sagten: Das sind nicht Reden eines Besessenen; kann etwa ein Dämonium die Augen der Blinden öffnen?

Jesus am Tempelweihfest in Jerusalem und Rückzug von dort in die Sicherniss (10, 22—42. 11, 47. 48 53. 54.) Es war aber Tempelweihe in Jerusalem und war Winter, (23) und wandelte der Jesus im Heiligthume in der Halle Salomôns. (24) Es umringten ihn nun die Judäer: Wie lang hältst du unsere Seele hin? Wenn du der Christos bist, sag es uns offen! (25) Antwortete der Jesus: Ich hab's euch gesagt, und ihr glaubt's nicht! Die Werke, die ich thue im Namen meines Vaters, diese zeugen über mich! (31) Hoben wiederum die Judäer Steine auf, dass sie ihn steinigten. (32) Antwortete ihnen der Jesus: Viele gute Werke habe ich euch vom Vater gezeigt, wegen welches Werkes derselben steinigt ihr mich nun? (33) Antworteten ihm die Judäer: Um eines guten Werkes willen steinigen wir dich nicht, sondern wegen der Gotteslästerung, dass du, der du doch ein Mensch bist, dich zu Gott machst! (34) Antwortete ihnen der Jesus: Ist nicht in euerm Gesetz geschrieben (Psalm 82, 6): Ich sprach, ihr seid Götter? (35) Wenn er jene Götter nennt, zu denen das Wort (der Logos) Gottes geschah, und die Schrift kann nicht gelöst werden; (36) wie sprechet nun Ihr zu Dem, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat: Du lästerst Gott, weil ich sprach: Sohn Gottes bin ich? (37) Wenn ich nicht die Werke meines Vaters thue, trauet ihr mir nicht? (38) Wenn ich sie aber thue, auch wenn ihr mir nicht trauen möget, so trauet den Werken, damit ihr einsehet und glaubet, dass in mir der Vater ist und ich im Vater bin. (39) Da suchten sie ihn zu greifen, und er entging ihren Händen, (40) und zog wiederum weg über den Jordan, wo sich Johannes früher taufend aufgehalten hatte, und blieb dort. (41) Und Viele kamen zu ihm und

sprachen: Johannes hat kein Zeichen gethan, aber Alles was Johannes über Diesen sprach, ist wahr, (42) und Viele vertrauten dort auf Ihn.[1]

(11, 47) Da versammelten die Hohenpriester und die Pharisäer einen Rath und sprachen: Was thun wir, da dieser Mensch viele Zeichen thut? (48) Wenn wir ihn so hingehen lassen, so werden sich Alle ihm anvertrauen, und es werden die Römer kommen und uns Land und Leute nehmen![2]) (53) Von jenem Tage an rathschlagten sie, um ihn zu tödten: (54) der Jesus aber wandelte nicht mehr frei unter den Judäern, sondern ging von dort weg in die Gegend nahe bei der Wüste, in die Stadt, welche Efrem genannt wird, und blieb dort mit seinen Jüngern.

Zweiter Haupttheil (11,55 — 19,42 [20, 30. 31.])

Vom Wendepunkt bis zum letzten Abend (11, 55—57. 12, 1—3. 20—31a. 32. 34—38). Es war aber nahe das Pascha der Judäer und es zogen aus der (jener) Gegend Viele hinauf nach Jerusalem vor dem Pascha, um sich zu heiligen. (56) Sie suchten also den Jesus und sprachen miteinander im Heiligthume stehend: Was dünket euch, dass er nicht kommt auf's Fest? (57) Es hatten aber die Hohenpriester und Pharisäer Gebote ausgehen lassen, dass wenn Jemand erführe, wo Er sei, er's anzeige, damit sie Ihn griffen! (12, 1) Der Jesus nun kam sechs Tage vorm Pascha nach Bêthania, wo Lazarus war, den Jesus von den Todten erweckte. (2) Sie machten ihm nun dort ein Mahl, und Martha dienete, der Lazarus aber war einer von Denen, die mit Ihm zu Tische lagen. (3) Mariam nun nahm ein Pfund Salbe

---

[1]) Die Geschichte von der Auferweckung des Lazarus (11, 1—46) hat in der Grundschrift gefehlt.

[2]) Die Verse 49—52 (mit der Erwähnung des Kaifas) fehlten in der Grundschrift.

von kostbarer Pistacien-Narde und salbte die Füsse des Jesus; das Haus aber war voll vom Geruche der Salbe [1]). (20) Es waren aber einige Hellenen von denen, die hinaufzogen, um beim Feste anzubeten. (21) Diese nun kamen zu Philippus [der aus Bêthsaida der Galiläa war] [2]) und fragten ihn und sprachen: Herr, wir wollen den Jesus sehen! (22) Kommt Philippus und redet mit Andreas, und wiederum kommt Andreas und Philippus und reden mit Jesus. (23) Der Jesus aber antwortet ihnen und sprach: Gekommen ist die Stunde, dass der Sohn des Menschen verherrlicht werde. (24) Wahrlich, wahrlich! ich sage euch, wenn nicht das Waizenkorn in die Erde fällt und erstirbt, so bleibt es allein; wenn es aber erstirbt, bringt es viel Frucht. (25) Wer sein Leben liebt, verliert es, und wer sein Leben hasset in dieser Welt, wird es zum ewigen Leben bewahren! (26) Wenn mir Jemand dienen mag, soll er mir folgen, und wo Ich bin, dort wird auch mein Diener sein! Wenn Jemand mir dienen mag, wird ihn der Vater ehren! (27) Nun ist meine Seele verwirrt, und was sage ich? Vater, rette mich aus dieser Stunde! Aber desswegen bin ich in diese Stunde gekommen! (28) Vater, verherrliche deinen Namen! Da kam eine Stimme aus dem Himmel: Ich hab' ihn verherrlicht und will ihn wiederum verherrlichen! (29) Das Volk nun, welches dastand und hörte, sagte, es sei ein Donner geschehen. Andere sprachen: ein Engel hat zu ihm geredet! (30) Jesus antwortete: Nicht um meinetwillen geschah diese Stimme, sondern um euretwillen! (31) Nun ist Gericht dieser Welt; [nun wird [3]) der Fürst dieser Welt ausgeworfen werden,] (32) und wenn ich erhöhet werde von der

---

[1]) In der Urschrift fehlte die Episode von Judas als dem Dieb (4—11) und der Eselsritt (12—19).

[2]) Ist als Glosse des Ueberarbeiters verdächtig. Vergl. 1, 45, wo die Angabe der Heimath bereits vorkam.

[3]) Auch diese Worte mögen in der Urschrift gefehlt haben.

Erde, will ich Alles (Jeden) zu mir ziehen![1]) (34) Antwortete ihm nun das Volk: Wir haben gehört aus dem Gesetze, dass der Christus bleibet in die Ewigkeit; und wie sagst du, der Sohn des Menschen müsse erhöht werden? Wer ist dieser Sohn des Menschen? (35) Sprach nun zu ihnen der Jesus: Noch eine kleine Zeit ist das Licht bei euch! Wandelt, so lang ihr das Licht habt, damit euch nicht Finsterniss überkomme! Und wer in der Finsterniss wandelt, weiss nicht, wohin er geht! (36) Wie ihr das Licht habt, trauet auf das Licht, damit ihr Söhne des Lichtes seid! Solches redete Jesus und weggehend verbarg er sich vor ihnen. (37) Obwohl er solche Zeichen vor ihnen gethan hatte, so trauten sie nicht auf ihn, (38) damit das Wort des Profeten Jesaias (53, 1) erfüllet würde, welches er sprach: Herr, wer glaubt unserer Predigt (unserm Gerücht)? und wem ward der Arm des Herrn geoffenbart?[2])

Abendmahl und Fusswaschung; der Jünger des Liebesdienstes und der Jünger der Verleugnung (13, 13—10 a. 12—17. 21—26 a. 30. 31. 33 36—38.) Als vorm Feste des Pascha der Jesus wusste, dass seine Stunde gekommen war, dass er aus dieser Welt zum Vater überginge, so liebte er, wie er die Seinigen in der Welt geliebt hatte, sie bis zu Ende. (2) Und nach gehaltenem Mahl[3]), (3) da er wusste, dass der Vater ihm Alles in die Hände gegeben hatte, und weil er von Gott ausgegangen war, er auch wieder zu Gott ging, (4) stand er vom Mahl auf und legte die Kleider ab und nahm einen Schurz und umgürtete sich. (5) Dann goss er Wasser in das Becken und fing an, die Füsse der Jünger zu waschen und mit dem Schurze abzutrocknen, womit er umgürtet

---

[1]) Vers 33 fehlte in der Urschrift.

[2]) Die Stücke von Vers 39—50 fehlten in der Grundschrift.

[3]) In der Urschrift fehlte das Uebrige vom 2. Verse.

war. (6) Kommt er nun zu Simôn Petrus, da spricht zu ihm Petrus [1]): Du solltest mir die Füsse waschen? (7) Antwortete Jesus und sprach zu ihm: Was ich thue, weisst du jetzt noch nicht, wirst es aber nachher erfahren! (8) Spricht zu ihm Petrus: In Ewigkeit sollst du mir die Füsse nicht waschen! Antwortete ihm Jesus: Wenn ich dich nicht wasche, hast du kein Theil an mir! (9) Spricht zu ihm Simôn Petrus: Nicht meine Füsse allein, sondern auch die Hände und das Haupt! (10) Spricht zu ihm der Jesus: Wer gebadet ist, hat nicht nöthig, gewaschen zu werden, sondern ist ganz rein! [2]) (12) Als er nun ihre Füsse gewaschen hatte, nahm er seine Kleider und legte sich wieder zu Tische. Er sprach zu ihnen: Merket ihr, was ich euch gethan habe? (13) Ihr heisset mich: Herr und Meister! und redet wohl, denn ich bins! (14) Wenn nun Ich, der Herr nnd der Meister, eure Füsse wasche, so sollt auch ihr einander die Füsse waschen! (15) Ein Beispiel habe ich euch gegeben, damit wie ich euch gethan, auch ihr thuet. (16) Wahrlich, wahrlich! ich sage euch, nicht ist der Knecht grösser als sein Herr, noch der Gesandte grösser, als der ihn schickte! (17) So ihr Solches wisset, selig seid ihr, wenn ihr dasselbe thuet! [3])

(21) Als diess Jesus gesagt hatte, ward er im Geiste verwirrt und bezeugte und sprach: Wahrlich, wahrlich! ich sage euch, Einer von euch wird mich überliefern! (22) Da blickten die Jünger einander an und waren zweifelhaft, von wem er redete. (23) Es war aber einer von seinen Jüngern, der lag an der Brust des Jesus, den der Jesus liebte. (24) Winkt nun diesem Simon Petrus zu erforschen, wer es wäre, von dem er redete,

---

[1]) So der alte lateinische Uebersetzer (Evangelium Palatinum p. 183).

[2]) Vers 10b. und 11 fehlte in der Urschrift.

[3]) Die Verse 18—20 fehlten in der Urschrift.

und sprach zu ihm: Sprich, wer es ist, von dem er redet! (25) Jener also, der an der Brust des Jesus lag, spricht zu ihm: Herr, wer ist's? (26) Antwortete der Jesus und sprach: Jener ists, dem ich das Brot [1]) reiche. (30) Da nun jener den Bissen genommen hatte, ging er sogleich hinaus. Es war aber Nacht. (31) Da er nun hinausgegangen war, spricht Jesus: Jetzt ist der Sohn des Menschen verherrlicht und Gott ist in ihm verherrlicht [2]). (33) Kinder, noch eine kleine Zeit bin ich bei euch; suchen werdet ihr mich, und wie ich zu den Judäern sprach: Wo ich hingehe, da könnt ihr nicht hinkommen! das sage ich jetzt auch zu euch. (36) Spricht zu ihm Simon Petrus: Herr, wo gehst du hin? Antwortete ihm der Jesus: Wo ich hingehe, kannst du mir jetzt nicht folgen; du wirst aber später folgen. (37) Spricht zu ihm Petrus: Warum kann ich dir jetzt nicht folgen? Für dich will ich mein Leben lassen! (38) Antwortet Jesus: Dein Leben willst du für mich lassen? Wahrlich, wahrlich! ich sage dir, nicht wird der Hahn krähen, bis du mich dreimal verläugnet hast!

Jesus verkündigt seinen Jüngern den Tröster (14, 1–31). Und Judas [3]) kehrte um, wo Jesus war. Jesus aber, indem er folgte, sprach: Euer Herz möge nicht verwirrt werden! Vertrauet auf Gott und vertrauet auf mich! (2) Im Hause meines Vaters sind viele Raststätten; wo nicht, so sagt' ich euch, dass ich hingehe, euch dort Platz zu bereiten [4]) (5) Spricht zu ihm Thômas: Herr, wir wissen nicht, wohin du gehst, und wie können wir den Weg wissen? (6) Spricht zu ihm

---

[1]) So nach dem Evangelium Palatinum (pag. 186) statt „den Bissen". Der Schluss des Verses, sowie die folgenden Verse 27—29 fehlten in der Grundschrift.

[2]) Die Verse 32. 34. 35 fehlten in der Urschrift.

[3]) Dieser Uebergang findet sich im Templer-Evangelium (Thilo, Codex apocryphus N. T. p. 877).

[4]) Die Verse 3 und 4 haben in der Grundschrift gefehlt.

Jesus: Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; keiner kommt zum Vater ausser durch mich. (7) Wenn ihr mich kennen gelernt habt, so werdet ihr auch meinen Vater kennen, und von jetzt an kennt ihr ihn und habt ihn gesehen. (8) Spricht zu ihm Philippus: Herr, zeige uns den Vater, und es wird uns genug sein! (9) Spricht zu ihm der Jesus: So viele Zeit bin ich bei euch, und du kennst mich nicht, Philippus? Wer mich sieht, der sieht den Vater; wie sprichst du nun: zeige uns den Vater! (10) Glaubst du denn nicht, dass i c h im Vater und der Vater in mir ist? Die Worte, die ich zu euch rede, rede ich nicht von mir selbst; der Vater, der in mir bleibet, thut seine Werke! (11) Glaubt mir, dass ich im Vater und der Vater in mir ist; wo nicht, so glaubet seine Werke! (12) Wahrlich, wahrlich! ich sage euch, wer auf mich vertraut, wird auch selber die Werke thun, die ich thue und wird grössere als diese thun, denn i c h gehe zum Vater, (13) und was ihr bitten möget in meinem Namen, das werde ich thun, damit der Vater im Sohne verherrlicht werde. (14) Wenn ihr etwas erbitten werdet in meinem Namen, so will ich es thun; (15) wenn ihr liebt, werdet ihr meine Gebote halten (meine Aufträge bewahren). (16) Und ich will den Vater bitten, und er wird euch einen andern T r ö s t e r geben, damit er bei euch sei in die Ewigkeit, (17) den Geist der Wahrheit, den die Welt nicht aufnehmen kann, weil sie ihn nicht sieht, noch kennt. Ihr aber kennt ihn, denn er bleibt bei euch und wird i n euch sein? (18) Nicht will ich euch verwaist lassen; ich komme zu euch. (19) Noch ein Kleines und die Welt sieht mich nicht mehr; ihr aber sehet mich, denn ich lebe und ihr werdet leben! (20) An jenem Tage werdet ihr erkennen, dass ich in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in euch. (21) Wer meine Gebote hält und sie bewahrt, jener ist es, der mich liebt; wer mich

aber liebt, wird von meinem Vater geliebt, und ich werde ihn lieben und mich ihm sichtbar machen.

(22) Spricht zu ihm Judas: Herr, was ist geschehen, dass du dich uns willst sichtbar machen und nicht der Welt? (25) Antwortete Jesus und sprach zu ihm: Wer mich liebt, der wird mein Wort (meinen Logos) bewahren, und mein Vater wird ihn lieben, und zu ihm werden wir kommen und Rast bei ihm machen. (24) Wer mich nicht liebt, bewahrt meine Worte nicht, und das Wort (der Logos), den ihr höret, ist nicht meiner, sondern des Vaters, der mich gesandt hat. (25) Diess habe ich euch gesagt, bei euch bleibend. (26) Der Tröster, der heilige Geist, welchen der Vater in meinem Namen schicken wird, wird euch Alles lehren und wird euch an Alles erinnern, was ich euch gesagt habe. (27) Friede lass' ich euch, meinen Frieden geb' ich euch; nicht geb' ich euch, wie die Welt gibt. Euer Herz verwirre sich nicht und zage nicht! (28) Ihr habt gehört, dass ich euch sagte: Ich gehe hin und komme zu euch! Wenn ihr mich liebtet, so hättet ihr euch gefreut, dass ich hingehe zum Vater, denn mein Vater ist grösser als ich! [1]) (30) Nicht mehr Vieles werde ich mit euch reden, denn es kommt der Fürst der Welt; aber an mir hat er nichts, (31) sondern damit die Welt erfahre, dass ich den Vater liebe und also thue, wie mir der Vater aufgetragen hat. Stehet auf und lasset uns von hinnen gehen!

Jesu Rede vom Weinstock und von den Reben (15, 1—19. 23—27) Ich bin der wahre Weinstock und mein Vater ist der Weingärtner. (2) Jede Rebe an mir, die nicht Frucht bringt, nimmt er weg, und eine jede, die Frucht bringt, reinigt er, damit sie mehr Frucht bringe. (3) Schon seid ihr rein durch das Wort (den Logos) das ich euch sagte. (4) Bleibet in mir und ich in euch!

---

[1]) Der 29. Vers hat in der Urschrift gefehlt.

Wie die Rebe nicht Frucht bringen kann von sich selber, sie bleibe denn am Weinstocke, so ihr auch nicht, ihr bleibet denn in mir! (5) Ich bin der Weinstock, ihr die Reben; wer in mir bleibet und ich in ihm, der bringt viele Frucht, denn [ohne mich könnt ihr nichts thun. (6) Wenn Jemand nicht in mir bleibet, so wird er herausgeworfen, wie die Rebe, und verdorret, und man sammelt sie und wirft sie ins Feuer, und sie verbrennt. (7) Wenn ihr in mir bleibet und meine Reden in euch bleiben: bittet so viel ihr wollet, so wird es euch geschehen! (8) Darin ist mein Vater verherrlicht, dass ihr viele Frucht bringet und mir Jünger seid. (9) Wie mich der Vater liebte, hab' ich euch geliebt; bleibet in meiner Liebe! (10) Wenn ihr meine Gebote bewahren werdet, bleibet ihr in meiner Liebe, wie ich meines Vaters Gebote bewahrt habe und in seiner Liebe bleibe. (11) Dieses habe ich gesagt, damit meine Freude in euch bleibe und eure Freude voll werde. (12) Diess ist mein Gebot, dass ihr einander liebet, wie ich euch geliebt habe. (13) Grössere Liebe hat Keiner, als diese, dass er sein Leben lasse für seine Freunde; (14) denn ihr seid meine Freunde, wenn ihr thut, was ich euch gebiete. (15) Nicht mehr nenne ich euch Knechte, denn der Knecht weiss nicht, was sein Herr thut. Euch aber nenn' ich Freunde, denn Alles, was ich von meinem Vater hörte, hab' ich euch kundgethan. (16) Nicht habt ihr mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt und euch gesetzt, dass ihr hinginget und Frucht brächtet und eure Frucht bleibe, auf dass, wenn ihr bitten werdet den Vater in meinem Namen, er's euch geben wird. (17) Diess gebiete ich euch, dass ihr einander liebet! (18) Wenn die Welt euch hasset, so erkennet, dass sie mich zuerst gehasst hat! (19) Wenn ihr aus der Welt wäret, so würde die Welt das Ihrige lieben; weil ihr aber nicht aus der Welt seid, sondern ich euch aus der Welt gewählt habe, so hasset euch die

Welt.[1]) (23) Wer mich hasset, der hasset auch meinen Vater. (24) Wenn ich nicht die Werke unter ihnen gethan hätte, die kein Anderer gethan, so hätten sie keine Sünde; nun aber haben sie gesehen und sowohl mich, als meinen Vater gehasst; (25) damit ja das Wort erfüllet wurde, das in ihrem Gesetze (Psalm 35, 19. 69, 5) geschrieben ist: Sie haben mich ohne Ursache gehasst! (26) Wenn der Tröster kommt, den ich euch sende vom Vater, der Geist der Wahrheit, welcher vom Vater ausgehet, wird jener über mich zeugen! (27) Auch ihr werdet zeugen, weil ihr von Anfang mit mir waret![2])

Jesus Gefangennehmung und die Verleugnung des Petrus (18, 10—8. 10—12a 25—27b). Diess sprechend ging Jesus mit seinen Jüngern heraus jenseits des Baches des Kedros (Baches Caedrum), wo ein Garten war, in welchen er und seine Jünger hineingingen. (2) Da ihn aber Judas an jenem Orte wusste, ging er wieder zurück[3]), (3) und nachdem er zu sich genommen hatte die Cohorte und Diener von den Hohenpriestern und Pharisäern, kommt er mit Fackeln und Lampen und Waffen. (4) Da aber Jesus Alles wusste, was über ihn kam, sprach er hervortretend zu ihnen: Wen suchet ihr? (5) Antworteten sie ihm: Jesus den Nazôräer! Spricht zu ihnen Jesus: Ich bin's! Es stand aber auch Judas, der ihn überlieferte, bei ihnen. (6) Als er nun sprach: Ich bin's! wichen

---

[1]) Vers 20-22 fehlten in der Grundschrift.

[2]) Die beiden folgenden Kapitel (16, 1—34 und 17, 1—26) fehlten in der Grundschrift.

[3]) Der Wortlaut dieses Verses ist aus dem Text des Templer-Evangeliums (Thilo a. a. O. pag. 881) entlehnt. Im angenommenen kanonischen Text und im Evangelium Palatinum (pag. 207) lautet der Vers also: „Es wusste aber auch Judas, der ihn überlieferte, den Ort, weil oft Jesus dort mit seinen Jüngern versammelt war. (3) Als nun der Judas" etc.

sie zurück und fielen zu Boden. (7) Wiederum nun fragte er sie: Wen suchet ihr? Sie aber sprachen: Jesus den Nazôräer! (8) Antwortete Jesus: Ich hab' euch gesagt, dass ich's bin; wenn ihr also mich suchet, so lasset diese gehen![1]) (10) Simôn Petrus nun, der ein Schwert hatte, zog es und schlug den Knecht des Hohenpriesters und hieb ihm das rechte Ohr ab. Der Knecht aber hiess Malchos. (11) Sprach nun der Jesus zu Petrus: Stecke dein Schwert in die Scheide! Den Kelch, den mir der Vater gegeben hat, soll ich ihn nicht trinken? (12) Die Cohorte nun und der Chiliarch und die Diener der Judäer ergriffen ihn.[2]) Sie sprachen: Bist auch du einer von seinen Jüngern? Jener läugnete und sprach: Ich bin's nicht! (26) Spricht einer von den Knechten des Hohenpriesters, ein Verwandter dessen, dem Petrus das Ohr abgehauen katte: Sah ich dich nicht in dem Garten mit ihm? (27) Wiederum nun läugnete der Petrus und gerade krähte der Hahn.

Der König der Wahrheit und der Fürst dieser Welt (18, 28—38 a. 19, 1—16.) Sie führten nun den Jesus zum Kaifas (Kêfas) in's Praetorium. Es war aber frühe. Und selber gingen sie nicht in das Praetorium, damit sie sich nicht verunreinigten, sondern das Pascha essen könnten. (29) Es kam also zu ihnen der Pilatus heraus und sprach: Welche Anklage bringt ihr über diesen Menschen. (30) Sie antworteten und sprachen zu ihm: Wäre dieser nicht ein Uebelthäter, so hätten wir ihn dir nicht überliefert! (31) Sprach nun zu ihnen der Pilatus: Nehmt ihr ihn und richtet ihn nach euerm Gesetze! Sprachen nun zu ihm die Juden: Uns ist es

---

[1]) Vers 9 (von der Erfüllung eines Wortes, das Jesus früher gesprochen) fehlte in der Grundschrift.

[2]) Vers 12 b.—25 a. fehlten in der Grundschrift.

nicht erlaubt, Jemanden zu tödten [1]. (33) Da ging nun wieder ins Praetorium der Pilatus hinein und rief den Jesus und sprach zu ihm: Du bist der König der Judäer? (34) Antwortete ihm der Jesus: Hast du diess von dir selber gesagt, oder sagten dir's Andere über mich? (35) Antworte der Pilatus: Bin ich ein Judäer? Dein Volk und der Hohepriester haben dich mir übergeben; was hast du gethan? (36) Antwortete Jesus: Mein Reich ist nicht aus dieser Welt; wenn aus dieser Welt mein Reich wäre, so hätten meine Diener gekämpft, dass ich den Judäern nicht überliefert würde; nun aber ist mein Reich nicht von hinnen. (37) Sprach nun zu ihm der Pilatus: Also bist du ein König? Antwortete der Jesus: Du sagest es; ich bin ein König! Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, dass ich über die Wahrheit zeugen soll; Jeder, der von der Wahrheit ist, höret meine Stimme! (38) Spricht zu ihm der Pilatus: Was ist Wahrheit? [2]) (19, 1) Da nahm nun der Pilatus den Jesus und geisselte ihn, (2) und die Kriegsknechte flochten einen Kranz aus Dornen und setzten ihn auf sein Haupt und legten ihm ein Purpurkleid an (3) und kamen zu ihm und sprachen: Sei gegrüsst, König der Judäer, und gaben ihm Backenstreiche (4) Ging nun wieder der Pilatus heraus und spricht zu ihnen: Siehe, ich bringe ihn euch heraus, damit ihr wisset, dass ich keine Schuld an ihm finde. (5) Es kam nun der Jesus heraus, den Dornenkranz und das Purpurkleid tragend [3]. (6) Als ihn nun die Hohenpriester und die Diener sahen, riefen sie; Kreuzige ihn, kreuzige ihn! Und sprach zu ihnen

---

[1]) Vers 32 fehlte in der Grundschrift.

[2]) Der Schluss der 39. und die Verse 39 und 40 fehlten in der Grundschrift.

[3]) Die folgenden Worte „und er [Pilatus?] sprach zu ihnen: Siehe, der Mensch!" fehlen im Evangelium Palatinum p. 212.

der Pilatus: Nehmet ihr ihn und kreuziget ihn, denn ich finde an ihm keine Schuld. (7) Antworteten die Judäer: Wir haben ein Gesetz, und nach dem Gesetze muss er sterben, denn zum Sohne Gottes hat er sich gemacht. (8) Als nun der Pilatus dieses Wort hörte, erschrack er noch mehr (9) und ging ins Praetorium hinein und sprach zu dem Jesus: Woher bist du? Der Jesus aber gab ihm keine Antwort. (10) Spricht zu ihm der Pilatus: Du sprichst nicht zu mir? Weisst du nicht, dass ich Vollmacht habe, dich loszulassen und Vollmacht habe, dich zu kreuzigen? (11) Antwortete ihm der Jesus: Keine Vollmacht hättest du über mich, wäre sie dir nicht von oben gegeben[1]). (12) Seitdem suchte der Pilatus ihn loszulassen. Die Judäer aber sagten: Wenn du diesen loslässest, bist du des Kaisers Freund nicht! Jeder der sich zum König macht, widersetzt sich dem Kaiser! (13) Als nun der Pilatus diese Worte hörte, führte er den Jesus heraus, und setzte sich auf den Stuhl an dem Platze, welcher Steinpflaster heisst, auf Hebräisch Gabbatha (Gennatha[2]). (14) Es war aber Rüsttag des Pascha, um die sechste Stunde, und er sprach zu den Juden: Siehe, euer König! (15) Sie aber sprachen: Weg, weg, kreuzige ihn! Sprach zu ihnen der Pilatus: Euren König soll ich kreuzigen? Antworteten die Hohenpriester: Wir haben keinen König, ausser den Kaiser. (16) Da überlieferte er ihnen denselben, damit er gekreuzigt würde.

Kreuzigung, Tod und Begräbniss Jesu (19, 16 b—30. 38—42. [20, 30. 31.]) Sie nahmen aber den Jesus und führten ihn weg, (17) und indem er sich selber das Kreuz trug, ging er hinaus zu der sogenannten Schädel-

---

[1]) Die Schlussworte des 11. Verses haben in der Urschrift gefehlt („darum hat der, welcher mich dir überliefert hat, grössere Schuld!")

[2]) So im Evangelium Palatinum p. 214.

stätte, was hebräisch Golgotha heisst, (18) wo sie ihn kreuzigten und mit ihm zwei Andere zu beiden Seiten, in der Mitte aber den Jesus. (19) Es schrieb aber auch eine Ueberschrift der Pilatus und setzte sie auf das Kreuz. Es war aber geschrieben: Jesus der Nazôräer, der König der Juden [1]). (21 b) Nicht wahr, jener sprach: Ich bin König der Juden? (22) Antwortete der Pilatus: Was ich geschrieben habe, habe ich geschrieben!

(23) Die Kriegsknechte nun, welche den Jesus gekreuzigt hatten, machten vier Theile, für jeden Kriegsknecht einen Theil. Es war aber der Leibrock ungenäht, von obenher gewirket durchaus. (24) Sprachen sie nun zu einander: Lasset uns ihn nicht zertheilen, sondern um ihn loosen, wer ihn haben soll! (25) Auf dass die Schrift erfüllet würde (Psalm 22, 19): Sie theilten meine Kleider unter sich, und um mein Gewand warfen sie das Loos! (25) Es standen aber beim Kreuze des Jesus seine Mutter und die Schwester seiner Mutter, Mariam, die (Frau) des Klôpas und Mariam die Magdalenerin. (26) Als aber Jesus seine Mutter sah und den Jünger daneben stehen, den er liebte, sprach er zur Mutter: Weib, siehe dein Sohn! (27) Darauf sprach er zum Jünger: Siehe, deine Mutter! Und von jener Stunde an nahm sie der Jünger zu eigen. (28) Als nach diesem der Jesus wusste, dass Alles nun vollendet sei, damit die Schrift (Psalm 68, 22) erfüllet würde, sprach er: Ich dürste! (29) Ein Gefäss stand aber da, mit Essig gefüllt. Einen Schwamm nun füllten sie mit Essig, steckten ihn an einen Ysopstengel und brachten ihn an seinen Mund. (30) Als er nun den Essig genommen hatte, sprach er: Es ist vollendet, und sein Haupt neigend, gab er den Geist auf. [2])

---

[1]) Das Nachfolgende (Vers 20 u. 21 a.) fehlt im Codex Sinaiticus.
[2]) Das folgende Stück Vers 31—37 fehlte in der Grundschrift.

(38) Nach diesem aber bat den Pilatus Jôsêf aus Arimatheia, der ein Jünger Jesu war, aber heimlich aus Furcht vor den Judäern, dass er den Leib des Jesus abnehmen dürfe. Und Pilatus gestattete es. Sio kamen nun und nahmen ihn ab. (39) Es kam nämlich auch Nikodêmos, der bei Nacht zu dem Jesus zuerst gekommen war und brachte ein Gemisch von Myrrhen und Aloë bei hundert Pfund. (40) Nahmen sie nun den Leichnam des Jesus und banden ihn in Binden mit den Specereien, wie es bei den Judäern Sitte war, den Todten einzukleiden (einzubalsamiren). (41) Es war aber an dem Orte, wo er gekreuzigt worden, ein Garten und in dem Garten ein neues Grab, in welchem noch niemals Jemand gelegen hatte. (42) Dort nun [wegen des Rüsttags der Judäer, weil das Grab nahe war] legten sie den Jesus hin [1]).

(20, 30) Viele andere Zeichen hat nun zwar der Jesus vor seinen Jüngern gethan, welche nicht geschrieben sind in diesem Buche; (31) diese aber sind geschrieben, damit ihr glaubet, dass Jesus ist der Christus, der Sohn Gottes, damit ihr glaubend ewiges Leben habet in seinem Namen.

---

[1]) Die nachfolgenden Erzählungen (20, 1—29 und 21, 1—25) fehlten in der Grundschrift.

III.

Das Paulinische Evangelium und der Markiôn-Text des Lukas-Evangeliums.

1. Die Achillesferse der Markiôn-Kritiker.

Auf die Paulsbriefe (Galater 2, 7) gestützt, hatte im letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts der Haupttheologe des Aufklärungszeitalters, Semler in Halle, auf den im apostolischen Zeitalter vorhandenen Unterschied einer doppelten Art von evangelischer Verkündigung hingewiesen, indem er das „Evangelium der Beschneidung" als judenchristliche und das „Evangelium der Vorhaut" als heidenchristliche Lehrverkündigung auffasste und als deren kirchliche Ausgleichung und Vermittelung die „Apostelgeschichte" des Lukas ansah. Auf seinem der kirchlichen Ueberlieferung gegenüber eingenommenen freien kritischen Standpunkte war es nur folgerichtig, dass sich Semler [1]) auch des von den katholischen Kirchenvätern verketzerten alten Kirchenleh-

---

[1]) Semler, Anmerkungen zu Cramer's Uebersetzung der Histoire critique du texte du N. T. (1775). Derselbe, Vorrede zu seiner Uebersetzung von Townson's Abhandlung über die vier Evangelien (1782). Derselbe, Neuer Versuch, die gemeinnützige Auslegung und Anwendung des Neuen Testaments zu befördern (1786).

rers Markiôn gegen die Beschuldigung annahm, das kanonische Lukasevangelium verfälscht und verstümmelt zu haben. In Semlers Augen galt das von diesem Zeitgenossen Justins des Märtyrers gebrauchte „Evangelium des Herrn" als ein altes in paulinischen Kreisen entstandenes Evangelium, welches eine selbstständige Stellung unter vielen anderen Evangelienschriften einnahm, aus denen späterhin die katholische Vierzahl der kanonischen Evangelien erwuchs. Das von Semler geschlagene Feuer zündete. Nachdem Löffler[1]) seine Zweifel an einer angeblich durch Markiôn mit den paulinischen Briefen und dem Lukasevangelium vorgenommenen Verfälschung ausgesprochen hatte, behauptete Corrodi[2]) die Wahrscheinlichkeit, dass das von Markiôn gebrauchte Evangelium kein anderes, als eine ursprünglich Paulinische Evangelienschrift gewesen, welche unserm durch Hinzufügung judenchristlicher Stücke bereicherten kanonischen Lukas zu Grunde lag. Auch der Giessener „Himmelschmidt" trat[3]) gleichfalls offen mit der Vermuthung hervor, dass das Evangelium Markiôns die ursprüngliche Textgestalt unseres Lukasevangeliums sei. Diese kritische Auffassung wurde sofort durch Eichhorn und Bertholdt[4]) im Heerlager der protestantischen Schriftforschung zur herrschenden kritischen Ansicht erhoben.

---

[1]) Löffler, Marcionem Pauli epistolas et Lucae evangelium adulterasse dubitatur 1788.

[2]) (Corrodi) Beleuchtung der Geschichte des jüdischen und christlichen Bibelkanons 1792.

[3]) Joh. Ernst. Christ. Schmidt, kritische Geschichte der Neu-Testamentlichen Schriften (1804) und Derselbe, in Henke's Magazin für Religionsphilosophie, Exegese und Kirchengeschichte (1796). Bd. V. St. 3. S. 468—520.

[4]) Eichhorn, Einleitung in das N. T. I. (1804). S. 40 ff. 67 ff. 141 ff. Bertholdt, historisch-kritische Einleitung in die Schriften des Alten und Neuen Testaments. III. (1813). S. 1294.

Die kritische Forschung befindet sich in Betreff der von Markiôn gebrauchten Evangelienschrift in einer entschieden günstigern Lage, als diess bei irgend einem andern ausserkanonischen Evangelium der Fall ist. In den Angaben, welche die kirchenväterlichen Gegner Markiôns über die Textabweichungen seines Evangeliums von unserm kanonischen Lukas reichlich genug überliefert haben, besitzt die Evangelienforschung einen hinreichend festen Grund und Boden, um den ursprünglichen Bestand dieses merkwürdigen Ueberrestes urchristlichen Schriftwesens im Wesentlichen sicher hinstellen zu können. Die kritische Frage ist, ob dieses kürzere Evangelium oder das kanonische Lukas-Evangelium als früher vorhanden zu gelten habe; ob das Markiôn-Evangelium die Grundlage sei, von welcher aus ein späterer Ueberarbeiter durch Zuthaten und Erweiterungen unser heutiges Lukas-Evangelium zu Stande brachte, oder aber ob umgekehrt das kürzere Evangelium des Markiôn" aus unserm kanonischen Lukas durch Verkürzung und Verstümmelung entstanden sei. Letzteres meinten die Kirchenväter, denen wir die Zusammenstellung der im Markiôn-Evangelium fehlenden Abschnitte verdanken. Dass dagegen die kürzere Textgestalt die ursprüngliche gewesen sei, hatten jene protestantischen Kritiker seit Semler behauptet und mit guten Gründen unterstützt. Gegen diese dem Ansehen der Kirchenväter gefährlichen Neuerer und insbesondere deren Hauptvertreter Eichhorn warf sich der Lutherische Consistorialrath A. Hahn [1]) ins Geschirr, um zu beweisen, dass auch einmal die „guten Alten" Recht hätten, und um auf Grund sämmtlicher uns in den Schriften der Kirchenväter zu Gebote stehender Angaben über die Textgestalt des Markiôn-Evangeliums den ursprünglichen Bestand desselben

---

[1]) Hahn, das Evangelium Marcions in seiner ursprünglichen Gestalt 1823.

wiederherzustellen[1]), damit man den am heiligen Lukas begangenen Frevel klar vor Augen hätte, Aber das gute Recht der Kritik liess sich nicht so leicht durch einen Hahnenruf, der kein gallischer war, herunterbringen. Die aus der Tübinger Schule hervorgegangenen Evangelienforscher Ritschl und Schwegler[2]) und nach dem Vorgange der Schüler auch der Meister Baur[3]) selbst traten in die von Hahn verlassene Bahn der freien Schriftforschung von Neuem ein, um sich gegen die Rückschritte zu verwahren, welche die Kritik in Betreff des Markiôn-Evangeliums seit Eichhorn gemacht habe. Im Zusammenhang des durch das apostolische uud nachapostolische Zeitalter nachweisbaren geschichtlichen Entwickelungsganges wurde folgerichtig geläugnet, dass das kürzere Markiôn-Evangelium für eine Verstümmelung und Fälschung des kanonischen Lukas-Evangeliums gelten könne, wenn nicht das Räthsel einer zweck- und gedankenlosen, psychologisch wie geschichtlich unbegreiflichen Gewalthätigkeit stehen bleiben sollte. Es wurde behauptet, das Markiôn-Evangelium stelle, als ursprüngliche Textgestalt unsers heutigen Paulinisch-vermittelnden Lukas-Evangeliums, noch den reinen Paulinismus des apostolischen Zeitalters im Gegensatz gegen den judenchristlichen Standpunkt der Jerusalemer Apostel dar, und es seien die im Markiôn-Evangelium fehlenden Stücke als judenchristliche Zusätze eines jüngern Verfassers anzuerkennen, der eine Vermittelung zwischen Paulinismus und Judaismus versucht

---

[1]) Thilo, Codex apocryphus N. T. (1832). S. 401—486.

[2]) Schwegler, theologische Jahrbücher von Zeller, 1843. S. 575 ff. Derselbe, das nachapostolische Zeitalter (1846). I. 260 bis 284. Ritschl, das Evangelium Marcions und das kanonische Evangelium des Lukas. 1846.

[3]) Baur, kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien. 1847.

habe und durch dessen Arbeit erst nach der Mitte des 2. Jahrhunderts das heutige Lukas-Evangelium hervorgetreten sei.

De Wette[1]) erhob sich gegen die frevelhafte Neuerung der jungen kritischen Schwaben, und der Utrechter Kanonvertheidiger Harting erklärte (1849) diese Wiederaufnahme der einst durch Eichhorn vertretenen Ansicht geradezu für lächerlich und auf Täuschung berechnet. Beim Lichte betrachtet lief indessen de Wette's Ansicht auf das Eingeständniss hinaus[2]) dass die kirchenväterliche Annahme einer von Markiôn aus Rücksichten für sein späteres gnostisches System vorgenommenen Verstümmeluug des Lukas-Evangeliums, gegenüber dem augenscheinlichen Textbestande des Markiôn-Evangeliums, gar nicht durchführbar sei. Und dem eifernden Holländer gegenüber durfte Schwegler mit allem Rechte geltend machen, dass der Versuch einer solchen Verstümmelung des kanonischen Lukas-Evangeliums, wenn dieses vorhanden gewesen wäre, als plumpe Täuschung gar nicht hätte aufkommen können. Als schlagendste Gegeninstanz wider die Verstümmelungs-Hypothese der Kirchenväter durfte endlich auf den so äusserst mühseligen Behelf Markiôns mit den gezwungensten und willkürlichsten Erklärungen und künstlichsten Deutungen oder Verdrehungen des Wortsinnes, die derselbe mit seinem Evangelien-Texte vornahm, hingewiesen werden, um es dessen Gegnern begreiflich zu machen, dass, wer zu fälschen gewillt gewesen wäre, ganz anders dabei hätte verfahren müssen! Es war ein verhängnissvoller Umstand, dass die Tübinger Ansicht vom Evangelium Markiôns, wonach dasselbe als ursprünglicher Paulinischer Kern unsers Lukas-Evangeliums sollte

---

[1]) De Wette, Einleitung in das N. T. (5. Aufl.). S. 111 f.
[2]) Schwegler, das nachapostolische Zeitalter (1846) I., 270 f.

gelten, auch durch den Mann[1]) vertreten wurde, welcher durch seine kecke Behauptung von der Ungeschichtlichkeit des Inhaltes aller unserer Evangelien während der vierziger Jahre den Bann der Staats- und Kirchengewalt hervorgerufen hatte und um solcher Ueberschreitungen willen auch von Seiten der freiern Evangelienforscher als ein Geächteter angesehen wurde. Als im Jahre 1849 mit der politischen auch die kirchliche Reaktion wieder kühn ihr Haupt erhob, musste es für die theologischen Lehrstühle gerathener erscheinen, zu jenen „guten Alten", auf welche Hahn hingewiesen hatte, zurück zu kehren und die Ansicht der Kirchenväter über die Ursprünglichkeit des kanonischen Lukas-Evangeliums „völlig bestätigt" zu finden, so gewiss auch längst in hundert andern Fragen deren widergeschichtlicher Standpunkt anerkannt war. Bei den sogenannten Ignatius-Briefen durfte die historische Kritik gutes Muthes die kürzeste Gestalt der drei Briefe als den ursprünglichen Kern der Briefstellerei anerkennen und dagegen die sieben, um wie vielmehr die zwölf Briefe als spätere Fälschungen preisgeben[2]). Bei dem kürzern Markiôn-Evangelium, gegenüber dem erweiterten Lukas-Evangelium durfte man sich solche Ehrlichkeit im Interesse der Kirche nicht beikommen lassen! Unter den Flügeln des heiligen Bonifacius wurde in Fulda[3]) und gleichzeitig in Saal-Athen[4]) neben einer genauern Her-

---

[1]) Bruno Bauer, Kritik der Evangelien I.—IV. (1850—1852) Bd. I., 304 f. II. (1851) S. 65—75. 198 f. 211 f. III., 298—303.

[2]) Volkmar, der Ursprung unserer Evangelien (1866). S. 39 ff.

[3]) Volkmar, über das Lukas-Evangelium nach seinem Verhältnisse zu Markiôn. Theologische Jahrbücher, 1850, S. 110 ff. 185 ff.

[4]) Hilgenfeld, kritische Untersuchungen über die Evangelien Justins, der Clementinischen Homilien und Marcions, 1850. S. 389 ff.

stellung des Markiôntextes zugleich die schuldige Ehrenrettung der kirchenväterlichen Evangelien-Ansicht in Angriff genommen, um den seit Eichhorn in Betreff des Markiôn-Evangeliums von der Kritik gemachten Rückschritt womöglich zu verewigen. Beide kritische Theologen reichten sich in dem Geständnisse die Hände, dass unser kanonischer Lukas im Ganzen ursprünglicher und bereits von Markiôn vorgefunden, von diesem überspannten Pauliner aber seiner eigenthümlichen gnostischen Tendenz gemäss verändert, d. h. verkürzt und seiner judenchristlichen Bestandtheile beraubt worden sei. Daneben durfte jedoch zugestanden werden, dass als Ausfluss unsers Lukas-Evangeliums der Markiôn-Text in vielen Stellen die ursprünglichen, d. h. ältere Lesarten bewahrt habe, als solche unsere heutigen Lukas-Handschriften darbieten. Es wurde weiter hinzugefügt, dass nach der Zeit des Verstümmlers Markiôn der kanonische Lukas noch durch eine dritte Hand gegangen sei, welche zur Herstellung einer Gleichförmigkeit mit Matthäus einige letzte Textveränderungen vorgenommen hätte, mit welchen dann die heutige Gestalt unsers Lukas-Evangeliums erreicht worden sei. Der Tübinger Altmeister Baur[1]) hatte daraufhin seine frühere Ansicht zwar etwas modificirt, war jedoch trotz der eifrigen Bemühungen Volkmar's und Hilgenfeld's, die kirchenväterliche Anschauung über den Verstümmler Markiôn zu retten, innerlich nach wie vor überzeugt, dass der Markiôn-Text das ursprüngliche Paulinische Evangelium enthielt und unser kanonischer Lukas die spätere Redaktion sei. Um nun aber die frühere Ansicht des Tübinger Kritikers womöglich gründlich abzuschneiden, hielt es Volkmar[2]) für ge-

---

[1]) Baur, das Markus-Evangelium nebst einem Anhang über das Evangelium Marcions. (1851). S. 191 ff.

[2]) Volkmar, Das Evangelium Marcions. 1852.

rathen, die ganze Proteus-artige Frage über das Verhältniss des Markiôntextes zu unserm kanonischen Lukas-Evangelium wieder von vorn aufzunehmen, und der eifersüchtige Nebenbuhler[1]) im evangelien-kritischen Kampfe durfte sich das letzte Wort nicht nehmen lassen, obwohl er im Grunde kaum etwas erheblich Neues hinzuzufügen hatte.

Bei Volkmar's angeblich „sicherer Entscheidung" über die Markiônfrage hat sich die kritische Evangelienforschung bis heute beruhigt. Es soll hiernach als ausgemacht gelten, dass die alten kirchlichen Bestreiter des Ketzers Recht gehabt, dessen Evangelium für eine Verkürzung und Umgestaltung unsers Lukas-Evangeliums zu erklären, nur aber solle man diess nicht eine Verstümmelung und Fälschung nennen. Als ob auf den Namen das Geringste ankäme, wenn die Sache feststeht! Eine gnostische Redaction unsers paulinischen Lukas-Evangeliums soll das Markiôn-Evangelium heissen. Redaktion! Das klingt schon besser. Man weiss doch wo? und wie? und man bleibt hübsch im Zusammenhang mit der ganzen pseudonymen Schriftstellerei des nachapostolischen Zeitalters. Man verliert insbesondere nicht den Bezug auf die noch freier schaltende Redaction, die sich angeblich der Vierte mit dem gesammten evangelischen Geschichts- und Redestoffe erlaubt hätte und um deren Willen er in den Ruf des ersten evangelischen Romanschreibers gekommen war! Doch gleichviel, ob Redaction oder Verstümmelung! Wie aber käme denn unser Lukas-Evangelium zu der Ehre eines Paulinischen Evangeliums? Seien wir doch nicht so silbenstecherisch! Wenn auch nicht mehr rein und ursprünglich Paulinisch im Sinn und Geiste der Briefe des grossen Heidenapostels, so doch jedenfalls Paulinischer, als Markus

---

[1]) Hilgenfeld, das Marcionitische Evangelium und seine neuesten Bearbeiter. Theologische Jahrbücher. 1853. S. 192—244.

und Matthäus. Aber es blos Paulinisch zu nennen, war doch nicht gehauen, noch gestochen! Paulinisch vermittelnd vielmehr, in der Weise der Apostelgeschichte zum judenchristlichen Standpunkte hinneigend, und das Paulus-Angesicht mit Petrus-Zügen übermalend, den Judenchristen den Pelz waschend, ohne sie nass zu machen! Und sonderbar! Nachdem Paulus bereits zwei Menschenalter mit Petrus zu ihrem gemeinsamen Herrn versammelt waren, wäre es einem Pontischen Grenznachbar der Paulinischen Galater eines schönen Tages eingefallen, aus solchem Mischmasch, wie ihn das kanonische Lukas-Evangelium zugestandenermaassen darbietet, das rein und ursprünglich Paulinische herauszuschälen! Und diess nicht etwa für den Zweck einer Läuterung des Paulinischen Christenthums, sondern für die trüben gnostischen Ueberschreitungen eines zur Fratze entstellten Paulinismus! Und auch nicht etwa nach der Richtschnur Paulinischer Lehren, wie sie uns die ächten Paulus-Briefe darbieten, sondern im Interesse gewisser gnostischen Verstiegenheiten, die nur mit offenbarster Gewaltsamkeit sich an gewisse Stellen des Lukas-Evangeliums anknüpfen lassen! Ein reiner Paulinismus war unbestritten vorhanden, als der Urheber desselben die Welt durchzog und mündlich sein Evangelium verkündigte; und die reine Paulinische Evangelienschrift soll erst dem Einfall eines überspannten Gnostikers ihr Dasein verdanken, der dieselbe aus einem Evangelium herzustellen unternommen hätte, das erst zu einer Zeit niedergeschrieben worden wäre, als die ursprüngliche Paulinische Lehre längst aus den christlichen Gemeinden verschwunden und nur noch in den zerstreuten Blättern der Paulinischen Sendschreiben zu finden war! Wir hätten also im reinen Paulus-Evangelium Markiôns in ähnlicher Weise, wie beim Logos-Evangelium, nach der herrschenden kritischen Ansicht, nicht ein Erstes, Einfaches und Ursprüngliches, sondern das letzte Ergebniss

einer vorausgegangenen, gegensatzreichen Entwickelung, den letzten Niederschlag einer langen und trüben Gährung! Und diese Ansicht redet sich ein, eine geschichtliche zu sein! Warum jene reine und schroff Paulinische Gestalt des Paulus-Evangeliums, wie sie der Markiôn-Text unbestritten darbietet, nicht vielmehr natürlicher Weise gerade den Lebzeiten des Paulus noch am Nächsten liegend sollte hervorgetreten sein können, ja folgerichtig nach den Gesetzen geschichtlicher Entwicklung hervorgetreten sein müsste: an dieser allernächst sich aufdrängenden Frage schlüpfen die Vertheidiger der altkirchlichen Verstümmelungs- oder verschämter Weise sogenannten Redactions-Hypothese ganz stille vorüber! Der Ketzer des Antoninischen Zeitalters soll schlechterdings den reinen Paulinismus erst auf die Beine gebracht haben, und doch auch wiederum nicht diesen, sondern einen im Sinn und Geiste gnostischer Verstiegenheiten verschärften und umgestalteten Paulinismus, wie ihn jener Pontische Ketzer in seinen spätern Jahren, als er nicht mehr der Grenznachbar der Paulinischen Galater war, sich ausgeklügelt hatte! Wir wissen durch die Kirchenväter, dass Markiôn den bereits durch Paulus ausgesprochenen Gegensatz zwischen Christenthum und Judenthum auf die Spitze trieb. Er wollte sogar einen zwiefachen Gott unterschieden wissen. Der Judengott sollte als Weltschöpfer des Alten Testaments nicht der höchste und vollkommenste wahre Gott gewesen sein, der vielmehr bis zur Erscheinung Christi der Welt unbekannt geblieben wäre. Der von jenem Weltschöpfer des Alten Testaments verkündigte Messias soll als ein *militaris et armatus bellator*, der den Juden zum Wiederbesitz ihres gelobten Landes verhelfen werde, nicht der vom höchsten Gott geoffenbarte wahre Christus des Evangeliums sein, dessen Reich nicht von dieser Welt war. Und dieser „andere Christus" Markiôns soll, wenn auch nicht als ein phantasma, doch wenigstens als mit

keinem natürlichen, sondern nur mit einem geistigen Leibe begabtes Wesen, als ein nur zum Scheine und auf Veranstaltung des Judengottes leiblich gebornes und schliesslich gekreuzigtes Wesen gelten, das endlich auch zum Hades nur darum hinabgestiegen wäre, um dem Judengott Seelen zu entziehen.

Mit diesem seinem gnostischen Programme soll nun der Pontische Ketzer sich an den heiligen Lukas gewagt haben, um denselben nach seiner ganzen Länge und Breite in das gnostische Prokrustesbett hereinzupassen, d. h. eben zu verstümmeln oder zu redigiren! Nach der Ansicht der kritischen Ehrenretter des kirchenväterlichen Standpunktes hätte Markiôn so verfahren [1]), dass er alle solche Abschnitte und Stellen des kanonischen Lukas, welche jenen Anschauungen widersprechend gewesen seien, aus seinem Evangelium wegliess. Merkwürdiger Weise ist man jedoch bis heute noch den Beweis schuldig geblieben, dass in den bei Markiôn sich findenden Stellen unsers Lukas-Evangeliums auch nur die allerentfernteste Spur jener gnostischen Anschauungen sich aufzeigen lasse. Im Gegentheil ist im Markiôn-Evangelium ebenso oft Solches vorhanden, was geradezu nicht zur markiônitischen Gnosis passt [2]). Sonderbar genug wird dieser auffallende Umstand sogar von Volkmar [3]) geradezu eingeräumt. Er gesteht zu, dass im Markiôn-Evangelium nirgends jene markionitisch-gnostische Lehre von einem zwiefachen Gott, nirgends eine Unterscheidung zwischen dem Juden-Messias des Weltschöpfers, nirgends endlich für die Lehre von einem

---

[1]) Volkmar, das Evangelium Marcions. (1852). S. 258 ff.

[2]) Schwegler, das nachapostolische Zeitalter (1846). I., 263 ff. weist insbesondere auf folgende Stellen Luk. 5, 29. 35. 6, 3. 7, 27. 9, 33. 10, 26. 11, 52. 12, 24—46. 13. 6. 14, 21. 16, 29. 17, 14. 18, 18 f. 19, 27.

[3]) Volkmar, a. a. O. S. 122.

blossen Scheinkörper des gekreuzigten Christus ein Anhalt sich findet, dass vielmehr erst die markiônitischen Auslegerkünste dazu gehörten, um dergleichen Anschauungen aus dem vorliegenden Text des Evangeliums zu begründen und dass bereits die Ketzerbestreiter Tertullian und Epiphanius aus dem Markiôntext eine Reihe von Stellen herbeigezogen haben, um die gnostischen Lehren Markions und seiner Schule mit Stellen aus dessen eignem Evangelium zu schlagen. Offenbar aber schlagen diese altkirchlichen Ketzermacher damit ihrer eignen Verstümmelungsansicht ins Gesicht, da ja Markiôn mit dem Lukas-Evangelium ganz anders hätte verfahren müssen, wenn er seinem spätern gnostischen Systeme auch nur einigermassen einen Anhalt in seinem Evangelium hätte gewähren wollen. Darum ist auch Irenäus [1]) über Markion's fruchtlose Bemühungen so vollauf getröstet, dass er leichten Herzens gestand, der im Markiôn-Evangelium erscheinende Jesus Christus sei in Wahrheit auch der Christus des Kirchenvaters! Dass damit zugleich nothwendig der kirchenväterliche Vorwurf der Verstümmelung jeden Anhalt verlor, übersahen die „guten Alten" in ihrem ketzerrichtenden Eifer. Trotzdem redet man sich von Seiten der heutigen Vertheidiger dieser Ketzermacher fortwährend ebenso eifrig ein, Markiôns Augenmerk sei bei seinen angeblichen Veränderungen des kanonischen Textbestandes nur auf die Beseitigung solcher Stücke und Stellen gerichtet gewesen, welche ganz augenscheinlich seinen gnostischen Antithesen zuwider gelaufen wären. Man thut diess nur, um wiederum mit dem Eingeständnisse nachzuhinken [2]), dass dabei doch immer eine ganze Reihe von Auslassungen und Abweichungen des Markiôntextes übrig bleibe, worin schlechterdings kein dogmatischer

---

[1]) Irenäos, adversus haereses III., 12, 12.
[2]) Volkmar a. a. O. S. 107 f.

Tendenzgrund für die Ausscheidung zu erkennen sei! Ja, man fand es z. B. im Angesicht der bei Markiôn fehlenden Gleichnisse vom verlornen Sohne und von den Arbeitern im Weinberge geradezu unbegreiflich, wie Markiôn dazu habe kommen können, auf diese doch so „specifisch Paulinischen" Stücke zu verzichten!

Stellt es sich heraus, dass von allem demjenigen, was den Markiôn mit seiner später ausgebildeten gnostischen Gottes- und Christoslehre über den Standpunkt Paulinischer Anschauungen hinausführte, im Markiôn-Evangelium keine Spur zu finden ist; so zeigt dieses vielmehr in seinem ganzen Textbestande nur solche Lehr- und Erzählungsstücke, in denen uns lediglich die Lehren und Anschauungen entgegentreten, welche in den unzweifelhaft echten Paulinischen Briefen vorgetragen sind. Es fehlt dagegen im Markiôn-Evangelium nur solches, was schon für Paulus oder einen Alt-Paulinischen Mann das Gepräge judenchristlicher Beschränktheit und Befangenheit tragen musste, was also in einer Evangelienschrift, die einen Pauliner zum Verfasser hatte, von vornherein keinen Platz finden konnte. Es tritt uns im Markiôn-Evangelium derselbe Gegensatz des Evangeliums von Christus zum Gesetze des alten Testaments entgegen, welcher die Paulusbriefe und insbesondere den Galaterbrief als die *principalis adversus Judaismum epistola* so scharf kennzeichnet. Es fehlten zugleich im Markiôn-Evangelium mit einziger (und wie wir finden werden, ebenfalls nur scheinbarer) Ausnahme von Luk. 7, 27 die ausdrücklichen Bezugnahmen auf ein Erfülltwerden von Weissagungen des Alten Testaments (Luk. 18, 31. 19, 46. 20, 17. 21, 22. 22, 37. 24, 27. 32. 44–46). Hierin aber nur den gesteigerten Markionistischen Gegensatz zum Alten Testament erkennen zu wollen, ist eine offenbare Willkür, in welche sich die kritischen Ehrenretter des kirchenväterlichen Standpunktes verfangen haben. Denn bereits den Paulinischen

Briefen ist die Berufung auf Stellen des Alten Testaments, welche durch bestimmte evangelische Geschichtsthatsachen erfüllt worden seien, entschieden fremd. Wenn (Korinther 15, 3) gesagt wird, Jesus sei „nach den Schriften" für unsere Sünden gestorben und am dritten Tage auferstanden, so ist nicht erweisbar, dass der Apostel darunter das Alte Testament verstanden habe. Denn wenn auch beim Tode für die Sünden der Bezug auf Jesaias 53, 8 f. offensteht; so ist dagegen für das „am dritten Tage" im Alten Testament gar kein Anhalt vorhanden, und die mit den Haaren herbeigezogene Ausdeutung der Jonas-Stelle (Jonah 2, 1 f.) auf die Auferstehung Jesu fehlt noch bei Lukas (11, 29 f.), sogar noch bei Markus und findet sich erst bei Matthäus (12, 40). Unter den „Schriften" also, in welchen vom Tode und der Auferstehung Jesu die Rede sei, könnten unbedenklich schriftliche Aufzeichnungen über die evangelischen Ereignisse verstanden werden, ohne dass darum nothwendig an vollständige Evangelienschriften nach Art unserer heutigen zu denken wäre. Die Angabe (Römer 1, 2), dass in heiligen Schriften durch die Profeten das Evangelium verheissen sei, ist so allgemeiner Art, dass sie gar keine Vergleichung mit der später in dem Evangelium aufgekommenen Herbeiziehung von Profetenstellen zulässt. Im Uebrigen aber sind die Bezugnahmen des Paulus auf das Alte Testament lediglich der Art, wie sie einem gutgeschulten Pharisäerjünger zukamen. Einzig und allein für seine dogmatischen Beweisführungen werden Abraham mit seinem Glauben, die ägyptische Magd im Gegensatz zur Herrin Sarah, der Faraôh und der Profet Elias (Römer 4, 3. 9, 17. 10, 11. 11, 2. Galater 3, 4. 8. 22. 4, 30) vom Apostel vorgeführt.

Trägt also das Markiôn-Evangelium nachweislich ganz und gar nur den Charakter einer in Paulinischen Lehrkreisen entstandenen Evangelienschrift, die den Geist der Pauluslehre athmete; so geht aus den Berichten

der Kirchenväter zugleich zur Genüge hervor, dass Markiôn sein Evangelium längst in Händen hatte, ehe er mit der Ausbildung eines gnostischen Lehrgebäudes der herrschenden Zeitrichtung seinen Zoll abstattete und diesem Paulinischen Evangelium seine gnostischen „Antithesen" an die Seite stellte. Lassen wir dabei die Angabe, dass bereits Markiôns älterer Zeitgenosse Kerdôn, unter dessen Einflusse Markiôn Gnostiker geworden wäre, *solum Lucae evangelium nec tamen totum* angenommen hätte [1]), ganz ausser Betracht; so wissen wir, dass Markiôn diesen Kerdôn nicht schon im Pontos, sondern erst in Rom kennen lernte, wo derselbe unter Bischof Hyginus (135—139) aufgetreten war [2]). Wir wissen ferner, dass Markiôn als Gnostiker erst im ersten Jahre Antonins (138) auftrat, während Irenäos [3]) meldet, dass er erst unter Anicetus (155—167) zu Rom mächtig geworden sei, d. h. seine Schule gegründet habe. Erst in Rom wandte sich Markiôn unter Kerdôns Einflusse zur Gnosis, d. h. nach der Anschauung der Kirchenlehrer: er wurde Häretiker. Diess bestätigt auch Epiphanios [4]) ausdrücklich. Erfahren wir nun von Justin dem Märtyrer, dass Markiôn bereits vor dem Regierungs-Antritte Antonins eine umfassende Thätigkeit entwickelt habe; setzt ferner Tertullian Markiôns Auftreten 115 Jahre nach Tiberus und Christus, so wird auch hierdurch (29 n. Chr. + 115 = 144 n. Chr.) bereits der Anfang der Regierungszeit des Antonin für Markiôn in Anspruch genommen. Es steht somit nach allen Zeug-

1) (Pseudo-) Tertullianus de praescriptione adversus haereticos 51.

2) Irenäos, adversus haereses III, 27, 1.

3) Irenäos a. a. O. III., 4, 3. Flügel, Mani und seine Lehre und Schriften (1862) S. 85 [Stelle aus dem Fihrist-el-ulûm]. Lipsius, zur Quellenkritik des Epiphanios (1865). S. 59f. (Note).

4) Epiphanios, adversus haereses, 42, 1. 2. (Ed. Dindorf p. 302f.)

nissen vor Markions Ankunft und gnostischer Wirksamkeit in Rom eine geraume Zeit für eine vorgnostische, also einfach Paulinische Lehrthätigkeit des Mannes in seiner Pontischen Heimath fest, ein Zeitraum also, während dessen Markiôn noch keine Veranlassung zu der Bezeichnung als die „grosse Schlange" oder als der „Erstgeborne Satans" gegeben hatte, womit wir ihn durch die Ketzerrichter Polykarp und Epiphanios beehrt sehen. Markiôns eifriger Bestreiter Tertullian [1]) beruft sich nun auf einen Brief desselben, worin er eingestanden hätte, ein Christ (im Sinne Tertullians, d. h. noch kein Ketzer) gewesen, aber abgefallen zu sein und abgeschnitten zu haben, was er sonst geglaubt habe. In keinem Falle wäre mit dieser so unbestimmten Bemerkung das gesagt, was Tertullian daraus schliessen will, dass Markiôn unser kanonisches Lukas-Evangelium selbst schon vorgefunden und also z. B. an die evangelische Vorgeschichte früher bereits geglaubt und sich selber der damit vorgenommenen Verstümmelung und Fälschung bezüchtigt habe [2]). War es aber schon Semlern nicht entgangen, dass von diesem angeblichen Briefe die ganze sonstige Kirchengeschichte Nichts wisse und derselbe somit eine Erdichtung Tertullians sein werde; so neigte sich dieser Ansicht auch Bruno Bauer [3]) mit der Bemerkung zu, dass man zwar bei der Dreistigkeit, mit welcher sich Tertullian auf diesen angeblichen Brief berufe, wohl an dessen Existenz zur Zeit des Kirchenvaters glauben müsse, dass aber damit keineswegs dessen spätere Erdichtung ausgeschlossen sei.

Schwerer wiegt die Nachricht Tertullians [4]), dass

---

[1]) Tertullian, de carne Christi cap. 2 und contra Marcionem 4, 4 (Ed. Oehler, p. 164).

[2]) Ritschl, über das Evangelium Marcions (1849). S. 23 ff.

[3]) Bruno Bauer, Kritik der Paulinischen Briefe, III. (1852). S. 99.

[4]) Tertullian, adversus Marcionem 4, 4. pag. 164 (ed. Oehler).

Markiôn in seinen dem Evangelium beigegebenen Antithesen behauptet habe, das bei den Kirchenlehrern gangbare Lukas-Evangelium sei von den „Protectoren des Judaismus" für den Zweck einer Zusammenschmelzung (concorporatio) des Gesetzes und der Profeten mit dem Evangelium interpolirt, d. h. es seien auf einer nicht judenchristlichen Grundlage judenchristliche Bestandtheile hinzugefügt worden. Es folgt hieraus keineswegs, dass sich Markiôn erst durch Wiederausscheiden dieser letztern zum Verbesserer dieses judaistisch interpolirten Evangeliums aufgeworfen habe. Nur soviel ist klar, dass schon in den Antoninischen Zeiten, als Markiôns Antithesen geschrieben wurden, die „protectatores Judaismi" beim Lukas-Evangelium die Hände im Spiele hatten. Vom Standpunkte Markiôns ist die Sachlage einfach diese gewesen, dass eben zu seiner Zeit die ersten Versuche gemacht wurden, das ursprünglich rein Paulinische Evangelium in judenchristlichem Interesse zu überarbeiten, somit eben jene zwischen dem Paulinismus und Judaismus vermittelnde Umgestaltung desselben ins Werk zu setzen, in welcher es in den kirchichen Kanon aufgenommen werden konnte. Es ist geschichtliche Thatsache, dass der Apostel Paulus noch im zweiten Jahrhundert den Judenchristen als „Apostat" galt [1]), der womöglich todtgeschwiegen werden sollte. Der judenchristliche Philosoph Justin der Märtyrer zeigt deutlich eine Bekanntschaft mit Paulinischen Briefen [2]) und nennt gleichwohl den Paulus mit keinem Worte. Er erkennt ihn nicht an; und noch für Justins jüngern judenchristlichen Zeitgenossen Hegesipp sind die Pauli-

---

[1]) Origenes, contra Celsum 6, 65. Irenaeus, adversus haereses I., 26, 2. Eusebios Kirchengeschichte 4, 29. 6, 38.

[2]) Justinus M., dialogus cum Tryphone, cap. 35 (ed. Otto, 1848, pag. 115 ff.) Vergl. mit 1 Korinth. 10, 25; ferner cap. 111 (pag. 374) vergl. mit 1 Korinth. 5, 7.

nischen Briefe scheinbar nicht vorhanden, obwohl er sie thatsächlich kennt und dessen Worte (1 Korinth. 2, 9) mit kleinlichem Eifer als unwahr bezeichnet. Der seit 160 zum Bischof der Phrygischen Hierapolis erhobene Papias nennt den Paulus ebensowenig [1]). In seinem um das Jahr 125 n. Chr. geschriebenen ersten Brief an die Korinthier erwähnt der römische Clemens einen Ausspruch des Herrn Jesus, der sich im Markiôn-Text (Luk. 6, 31 f.) findet. Derselbe Clemens führt einen andern Ausspruch Jesu gerade in derjenigen Gestalt an, in welcher sich derselbe nicht in unserm kanonischen Lukas, sondern im Markiontext (Luk. 17, 2) findet, dessen Lesart auch die alte lateinische Uebersetzung bewahrt hat [2]). Erhellt hieraus, dass dieser apostolische Vater den Markiôntext des Lukas gekannt hat; so geht der Ehrenretter der ketzerrichtenden Kirchenväter in höchst eigenthümlicher Weise dem Eingeständnisse aus dem Wege, dass auch Justin der Märtyrer selbst bei seiner Bezugnahme auf das Lukas-Evangelium lediglich noch den Markiôntext vor Augen hatte. Er konnte diess aber um so unbefangener thun, als ja zur Zeit Justins Markiôn noch nicht als der grausige Ketzer anrüchig war. Justins Abendmahlsvorstellung, wie Jesu letzter Ruf am Kreuze finden wir ganz übereinstimmend mit dem Markiôn-Text (Luk. 22, 19. 23, 46). Und trotz nächstliegender Veranlassung dazu, benutzt Justin noch nicht die bei Markiôn fehlende Erzählung von Jesus im Tempel (Luk. 2, 41). Er übergeht den bei Markiôn fehlenden Schwertschlag des Petrus (Luk. 22, 49–52) in einer Weise, aus welcher hervorgeht, dass er diese Stelle nicht etwa bloss übersehen, sondern dass er sie nicht gekannt haben kann. Endlich schweigt der geborene

---

[1]) Eusebios, Kirchengeschichte 3. 24. 39.

[2]) Clemens Romanus, Ep. I. ad. Corinthios cp. 13. 46 Vergl. Volkmar a. a. O. S. 109.

Samariter völlig über die bei Markiôn fehlenden lukaseigenthümlichen Samariter-Beziehungen, die so augenscheinlich zur Verherrlichung der Samariter dienen [1]). Der sich Angesichts dieser Thatsachen von selbst aufdrängenden Anerkennung, dass noch Justin ebenso, wie Clemens von Rom, nur den Markiôntext des Lukas-Evangeliums gekannt habe, entzieht sich Volkmar mit der Ausflucht, der Kirchenvater habe eben nur eine „unbekannte" Evangelienquelle unsers kanonischen Lukas vor sich gehabt! Den bekannten Markiôntext darf er ja nicht gekannt haben, damit die Ketzerrichter Recht behalten!

Geben wir dem Markiôntexte die gebührende Ehre jener angeblich unbekannten Quellenschrift unsers kanonischen Lukas; so erklärt sich zugleich aus der Entlegenheit der Landschaft Pontos von den übrigen kleinasiatischen Gemeinden hinlänglich die Erscheinung, wie eine in Paulinischen Lehrkreisen entstandene Evangelienschrift sich so lange ungefährdet erhalten konnte, bevor sich die judaistischen Gegner des grossen Apostaten vom Judenthume mit ihren Umgestaltungsversuchen daran vergreifen mochten. Das „Pontische Evangelium" brachte [2]) Markiôn nach Rom mit. Der Pontus Galaticus, das westliche Drittel der Pontus-Landschaft, wo schon Pausanias [3]) Griechen ansässig wusste und noch der Verfasser des 1. Petrusbriefes (1, 1) der „Zerstreuung des Pontus, Galatiens, Kappadokiens und Bithyniens" gedenkt, hat uns also im „Evangelium Markiôns" das ursprünglich Paulinische Evangelium in dem „von vielen Motten zerfressenen Kleide" bewahrt, wie es Epiphanius [4])

---

[1]) Justinus Martyr, Apologia 1. 50. 63. Dialogus cum Tryphono cap. 41. 70. 87 f. 103. Vergl. Volkmar a. a. O. S. 180 ff.

[2]) Tertullian, adversus Marcionem 4, 2 (ed. Oehler p. 162).

[3]) Pausanias, Graeciae descriptio 1, 4.

[4]) Epiphanius, haereses 42, 11 (ed. Dindorf p. 314).

nennt; es hat uns den heiligen Rock Christi in seiner Paulinischen Façon, ebenso glücklich aus der Verderbniss der Zeiten gerettet, wie sich uns in dem gleichfalls durch judenchristlich-gnostischen Hände im zweiten Jahrhundert umgestalteten vierten Evangelium die Urschrift des Logos-Evangeliums enthülst hat. Nach Ritschl's Vorgange hat auch Volkmar die Entscheidung über die Ursprünglichkeit des Markiôntextes oder des kanonischen Lukas lediglich vom innern Zusammenhange abhängig machen zu müssen geglaubt. Von diesem Gesichtspunkt aus wird, auf Grund der durch die Kirchenväter gegebnen sichern Anhaltspunkte über den Bestand des Markiôntextes, durch die nachfolgenden Untersuchungen die Entscheidung lediglich zu Gunsten des Markiôntextes ausfallen und die Gewissheit zu Tage kommen, dass dessen innerer Zusammenhang als eines einheitlich abgeschlossenen Ganzen, erst durch den judenchristlichen Ueberarbeiter durchbrochen und lediglich durch dessen Schuld dieser unsäglich verworrene und widerspruchsvolle Mischmasch und dieses Gehäuf von auseinanderfallenden Erzählungen aufs Tapet kam, wodurch unser kanonisches Lukas-Evangelium noch heute ein Aergerniss für die Evangelienkritiker ist.

2. Die Feststellung des Markiôn-Textes aus dem Lukas-Evangelium.

Um auf einem so schwankenden Boden festen Fuss zu fassen, ist es unerlässlich, den ursprünglichen Textbestand des Markiôn-Evangeliums fest- und dasselbe in seiner wirklichen Gestalt vor die Augen zu stellen. Wäre es bei diesem Unternehmen nur einfach darum zu thun, nach den uns von Tertullian und Epiphanios [1]) überlieferten Angaben diejenigen Stellen und Stücke

---

[1]) Tertullian, adversus Marcionem. Lib. IV., cap. 7—43. (Ed. Oehler, 1854, pag. 168—273. Epiphanios, haereses 42 (Markiônistai),, ed. Dindorf (1860) p. 312ff 328—361.

des Lukas-Evangeliums auszuscheiden, die im Evangelium des Ketzers fehlten, um in demjenigen, was dann noch übrig bleibt, kurzer Hand den Markiôntext beim Schopfe zu fassen; so hätte das kritische Geschäft allerdings leichte Arbeit. Wie jedoch Angesichts unserer kirchenväterlichen Quellen die Sachen liegen, ist es uns keineswegs so bequem gemacht.

a. Unzweifelhaft gefehlt haben zunächst, nach Tertullians und Epiphanios' ausdrücklichen Zeugnissen, folgende Stücke des Lukas-Evangeliums:

Kapitel 1 und 2 (die Vorgeschichte von der Geburt des Täufers und Jesu).

Kapitel 3 (das Auftreten des Täufers und Jesu Geschlechtsregister).

4, 1–15 (die Versuchungsgeschichte).

11, 30—32 (das Jônaszeichen und die Nineviten).

11, 49—51 (von der Weisheit Gottes).

12, 6. 7 (von den Sperlingen und dem Haar auf dem Haupte).

13, 1—5 (Galiläermord des Pilatus und Sturz des Silôamthurmes).

13, 6–9 (Gleichniss vom Feigenbaume).

13, 29. 30 (das zu Tische Sitzen im Reiche Gottes).

13, 31—35 (Herodes' Mordanschläge und der Ausspruch über Jerusalem).

15, 11--32 (das Gleichniss vom verlornen Sohne).

18, 31--34 (die Leidensverkündigung nach Jerusalem).

19, 28—48 (der Zug zum Oelberg, der Eselsritt, das Weinen Jesu über die Stadt und die Tempelreinigung).

20, 1—8 (das Lehren im Tempel und die Rede über den Täufer).

20, 9—18 (das Gleichniss von den Weingärtnern).

22, 16—18 (der jüdische Becher bei der Abendmahlseinsetzung).

22, 30 (das Essen und Trinken im Reiche Gottes).

22, 35—38 (das Kaufen des Schwertes).
22, 49—53 (der Schwertschlag des Petrus und die Schwerter und Stangen der Schaar).
24, 50—53 (Himmelfahrt und Schluss des Evangeliums).

Die bei Jesu Kreuzigung und Tod vor sich gegangenen Naturerscheinungen (23, 44b. und 45) sind bei Epiphanios übergangen. Dass die bei Tertullian[1]) sich findende Bezugnahme auf diese Vorgänge das Vorhandensein derselben im Markiôntexte bezeugte, ist ein reiner Missverstand Hahn's. Die kurzen und bündigen Worte Tertullians bezeugen vielmehr das Gegentheil. Nachdem er gesagt hat, der Ketzer möge die weggelassene Kleidervertheilung als seine Beute haben, da der ganze Psalm 22 das Kleid Christi sei, fährt er fort: *Ecce autem et elementa concutiuntur. Dominus enim patiebatur ipsorum. Ceterum adversario laeso coelum luminibus floruisset, magis sol radiis insultasset, magis dies stetisset, libenter spectans pendentem in patibulo Christum Marcionis. Haec argumenta mihi quoque competissent, et si non fuissent praedicata.* Nun folgen die Weissagungen aus Jesaias 50, 3. Amos 8, 9. Ezechiel 11, 23, in welchen der Vorgang vorherverkündigt wäre. Der Sinn der Worte ist kein anderer, als: Wenn der Gegner (durch diese Trauer der Elemente) beleidigt oder daran Anstoss genommen hat, so mag ja der im Sonnenglanze lachende Himmel den am Galgen hängenden Christus Markiôn's gern angeblickt haben! Also war ja augenscheinlich die fragliche Stelle im Markion-Evangelium nicht vorhanden!

Trotz dieser erklecklichen Zahl von unzweifelhaft fehlender Stücke würde das Markiôn-Evangelium doch immer noch einen stattlichen Antheil von Lehrreden Jesu und Erzählungsstoffen mit dem kanonischen Lukas-

---

[1]) Tertullian a. a. O. 4, 42, pag. 271. Hahn a. a. O. S. 213.

Evangelium gemeinsam haben. Der Verlust würde hauptsächlich nur die Vorgeschichte betreffen, die ja auch das nach Markus genannte Evangelium nicht kennt und die sich durch ihre sagenhafte Haltung ohnediess dem kritischen Auge als ein jüngeres Erzeugniss evangelischer Bildung zu erkennen gibt. Die vornehm-nachlässige Art, wie Tertullian bei seinem Bericht über das Evangelium des Ketzers verfährt, macht es der Kritik unbedingt zur Pflicht, ihre Entscheidung über einzelne Stellen zugleich durch den vergleichenden Hinblick auf den ganzen übrigen Textbestand des Evangeliums zu begründen. Wer sich für die Feststellung desselben auf diejenigen Stellen beschränken wollte, die durch das kirchenväterliche Zeugniss als unzweifelhaft fehlend erscheinen, würde einen Textbestand erhalten, der durch seine Verworrenheit, wie durch schreiende innere Widersprüche und Unfolgerichtigkeiten weit unter aller Kritik bliebe und nur einen schriftstellerischen Stümper verriethe.

b. Neben diesen im Markiôn-Evangelium unzweifelhaft fehlenden Stücken tritt uns jedoch noch eine erkleckliche Zahl solcher Abschnitte des kanonischen Lukas-Evangeliums entgegen, welche Tertullian bei seiner Erörterung über den Bestand des Markiôn-Evangeliums nicht ausdrücklich erwähnt. Und es ist Angesichts solcher von Tertullian übergangener Lukas-Abschnitte vorerst wenigstens zweifelhaft, ob sich dieselben wirklich im Evangelientexte des Markiôn vorgefunden haben. Dass jedoch aus Tertullian's Schweigen nicht mit Sicherheit und wenigstens nicht ohne das Hinzutreten weiterer Verdachtsgründe sofort auf ein Fehlen solcher Stücke zu schliessen ist, geht aus der Thatsache hervor, dass in sechs Fällen [1]), wo bei Ter-

[1]) Nämlich Luk. 9, 43—45; 14, 25—35; 18, 15—17; 22, 7—13; 22, 39—46 und 63—65.

tullian Stellen übergangen werden, von dem jüngern Zeugen Epiphanius oder in dem noch jüngern markiônitischen *Dialogus de recta fide* wenigstens Einzelheiten als im Markiôntexte vorhanden berührt werden.

Allzuviel zwar ist darauf nicht zu bauen. Die fraglichen Stellen könnten immerhin ursprünglich im Markiôntext gefehlt haben und seit der Zeit Tertullian's von den spätern Markiôniten ihrem Evangelium hinzugefügt worden sein. Und bereits Epiphanius hat augenscheinlich [1]) Markiôns ursprüngliche Lehre mit den Lehren späterer Markiôniten verwechselt. Des Epiphanius Exemplar vom Markiôn-Evangelium war offenbar schon etwas mehr verändert, als der Markiôntext, den Tertullian vor sich hatte [2]). Auch Tertullian's jüngerer Zeitgenosse Origenes hatte einen schon von den Markiôniten umgestalteten Text ihres Evangeliums in den Händen, worin sich bereits solche Stellen vorfanden, die im ursprünglichen Markiôntexte noch fehlten. Und nach der Zeit des Nicäner Concils (im 4. Jahrhundert) erscheint zur Zeit des obengedachten markiônitischen Dialoges das Markiôn-Evangelium noch um eine weitere namhafte Zahl von Stellen gegen seinen frühern Bestand vermehrt [3]). Wir erfahren aber sowohl durch Tertullian, als auch durch Origenes [4]) ausdrücklich, dass Markiôn's Schüler und Anhänger tagtäglich ihr Evangelium umgestalten, wie sie eben von Kirchenlehrern bestritten oder widerlegt würden.

Ist unter solchen Umständen nicht einmal in Betreff jener durch Epiphanios und den Markiônischen Dia-

---

[1]) Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanios (1865) S. 194—197.

[2]) Z. B. in den Stellen Luk. 6, 1—4. 9, 40. 12, 28. 50. 23, 1—3.

[3]) Vergl. Hahn, das Evangelium Marcions (1823). S. 28. 138. 143f. 153. 162.

[4]) Tertullian a. a. O. 4, 5. pag. 167. Origenes contra Celsum II., 27.

log verbürgten, aber von Tertullian übergegangenen Stellen deren wirkliches Vorhandensein im ursprünglichen Markiôn-Evangelium sicher verbürgt; so bleibt um so mehr bei solchen Stücken, die von Tertullian übergangen werden, ohne dass durch spätere Zeugnisse ihr Vorhandensein im Markiôntext bestätigt wäre, der Zweifel offen, ob sie nicht ebenfalls ursprünglich gefehlt haben. Die Entscheidung darüber wird hier, auf Grund des unzweifelhaften Textbestandes, aus inneren Gründen oder durch Analogie-Schlüsse zu treffen sein. Es gilt diess von nachfolgenden, theils lukaseigenthümlichen, theils mit Markus und Matthäus gemeinsamen Abschnitten:

4, 38. 30 (Heilung der Schwiegermutter des Petrus).
6, 32–33 (vom Lieben und Wohlthun.
7, 29–35 (über das vom Täufer getaufte Geschlecht).
8, 49–56 (näherer Hergang der Erweckung der Jaeirostochter).
9. 49. 50 (wird zwar von Tertullian übergangen und auch sonst von keinem Zeugen ausdrücklich erwähnt, gibt sich jedoch durch das lukas-eigenthümliche „ἐπιστάτα" (Luk. 5, 5. 8, 24. 45. 9, 33. 17, 13) als zweifellos ursprünglich vorhanden zu erkennen und wird auch so von Hahn [1]) angesehen.
10, 12–15 (der Weheruf über Chorazein, Bethsaida und Kafarnaûm). Dieses Stück, als ein Bestandtheil des Abschnittes von der Aussendung der 70 Jünger, fällt mit der Unächtheit desselben von selbst dahin.
10, 29–37 (Gleichniss vom barmherzigen Samariter).
10, 38–42 (Martha und Maria).
14, 2–11 (Heilung des Wassersüchtigen).
14, 15 (Brotbrechen im Reiche Gottes).

[1]) Thilo, Codex apocryphus N. T. (1836) pag. 157.

18, 15—17 (das Anrühren der Kindlein).
21, 1—4 (das Opfer der Wittwe in den Gotteskasten).
21, 21—24 (Hinweisung auf Jerusalems Zerstörung),
22, 23—30 (der Jünger Rangstreit beim Abendmahl).
22, 42—44 (Leidenskelch, Engel und Blutschweiss).
23, 47—49 (der Ruf des frommen Hauptmannes).

Angesichts der Möglichkeit, dass auch diese von Tertullian übergangenen Stücke in dem von diesem Kirchenvater benutzten Exemplare des Pontischen Evangeliums ursprünglich gefehlt haben, hat es sich Volkmar ausserordentlich leicht gemacht, wenn er sich kurzer Hand für das Vorhandensein dieser Stellen erklärt. Bei einigen derselben kann die wörtliche Uebereinstimmung mit dem Markus- oder Matthäus-Text für sich allein noch nicht die Vermuthung begründen, dass dieselben dorther von spätern Markiôniten in ihr Evangelium eingetragen worden seien. Wohl aber wird sich ein solcher Verdacht in solchen Fällen rechtfertigen, wo sich ein entschiedener Widerspruch mit dem ursprünglich Paulinischen Geiste des Markiôn-Evangeliums findet, somit die fraglichen Stücke den gleichmässigen Charakter desselben mit fremdartigen judenchristlichen Anschauungen durchbrechen. Denn nach Beseitigung der kirchenväterlichen Verstümmelungs-Hypothese kann selbstverständlich bei keiner der von Tertullian übergangenen Stellen die Entscheidung wenigstens ferner an der Frage hängen, ob dieselben für Markiôns spätere gnostische Anschauungsweise erträglich waren oder nicht. Es werden vielmehr nur solche Gesichtspunkte in die Wagschale zu legen sein, welche sich mit innnerer Nothwendigkeit folgerichtig aus der übrigen Haltung des Paulus-Evangeliums ergeben.

Das Stück 8, 49—56, welches den Hergang der Erweckung der Jaeirostochter enthält, wird von

Tertullian übergangen und dessen Vorhandensein bei Markiôn auch sonst nirgends bezeugt. Nun meint zwar Hahn[1]), das Stück habe als Vollendung einer Erzählung, deren Anfang bei Markiôn sicher vorhanden gewesen sei, nicht fehlen können. Allein dieser Anfang ist zwar im heutigen Lukas-Evangelium durch Vers 41 verbürgt, wo bereits Jaeiros eingeführt wird, um vor der Heilung des blutflüssigen Weibes einstweilen noch zurückzutreten. Allein aus der alten lateinischen Uebersetzung, in welcher ein Blatt mit den Versen 13–48 ausgefallen ist und auf dem nächsten mit (*va*)*de in pace* (dem Schlusse des 48. Verses) fortgefahren wird, ergibt sich für den Textbestand der ausgefallenen Verse soviel als unzweifelhaft, dass der Uebersetzer jene eingeschobene Erwähnung des Jaeiros (41) nicht in seinem Texte gehabt hatte. Denn er führt uns[2]) den 49. Vers also vor: *Adhuc loquente eo venit quidam princeps synagogae dicens: Domine, veni, ut filia(m) mea(m) salves. Loquente eo venit puer principis dicens: quia mortuus est filia tua, noli vexare illum!* Wir dürfen somit den Paulinischen Evangelisten dieser von Tertullian übergangenen zweiten Todtenerweckung ebenso entlasten, wie diess bei der Nainsgeschichte (7, 11 ff.) der Fall ist. Verdächtig für den Paulinischen Mann ist ohnediess die Bevorzugung des judenchristlichen Apostel-Triumvirates (8, 51), das sich der Ueberarbeiter erst aus Markus geholt hat.

Die von Tertullian übergangene Parabel vom barmherzigen Samariter (10, 29–37) wird von vornherein mit den übrigen Samaritergeschichten des Lukas-Evangeliums, die bei Markiôn fehlten, ebenfalls dahinfallen, da den Paulinischen Verfasser im Sinne des Alt-Pharisäers Paulus die judenfeindlichen Samariter nichts

---

[1]) Hahn a. a. O. S. 152.

[2]) Evangelium Palatinum pag. 300.

gekümmert haben werden. Dazu kommt das Erkünstelte der Anknüpfung des Gleichnisses an das vorausgegangene Gespräch, worauf schon Weisse[1]) aufmerksam gemacht hat. Die in der Frage der Schriftgelehrten liegende Wendung, womit die Erzählung eingeleitet wird, ist der Parabel nur äusserlich aufgedrungen, da diese vielmehr in sich selbst den Zweck hat, die uneigennützige Menschenliebe in der Person eines von den Juden verächteten Samariters gegenüber den starren jüdischen Satzungen herauszustellen. Und mit seinem Endbescheide über den Nächsten scheint der Einschalter die Veranlassung ganz vergessen zu haben, welche durch die vorausgegangene Frage nach der Erlangung des wahren Lebens gegeben war. Aus welchen Motiven nun auch die Einschaltung hervorgegangen sein möge, genug für uns, dass sie in den Zusammenhang der evangelischen Erzählung augenscheinlich erst von späterer Hand hereingezwängt, somit von der Kritik aus dem Markiôn-Texte auszuscheiden ist.

Mit dem Wegfallen der ganzen Tauf- und Täufergeschichte aus dem Paulus-Evangelium wird auch die von Tertullian übergangene Rede Jesu über das von Joânnes getaufte Geschlecht (7, 29—35) bei Markiôn ursprünglich gefehlt haben. Ebenso ist im Gefolge der übrigen Aeusserungen über das Essen und Trinken im Reiche Gottes (13, 29 f., 22, 30), welche thatsächlich bei Markiôn fehlten, nothwendig auch die von Tertullian übergangene gleiche Aeusserung (14, 15) auszuscheiden.

Das Scherflein der Wittwe zum Tempelschatze (21, 1—6) wird von Tertullian[2]) nicht berührt, welcher vom „Sohne Davids" sogleich zum 8. Verse

---

[1]) Weisse, die evangelische Geschichte (1838). I., 147f.

[2]) Tertullian a. a. O. 4, 39 (ed. Oehler pag. 262 und 265).

übergeht. Auch die spätere Berufung auf den *decursus scripturae evangelicae ab interrogatione discipulorum usque ad parabolum fici ita invenies in contextu* scheint den Anfang ausdrücklich erst mit dem 7. Vers vorauszusetzen. Ueberdiess fällt ja der Gotteskasten beim Tempel mit dem Fehlen der übrigen Erzählungen über den letzten Aufenthalt in Jerusalem von selber dahin. Ebenso selbstverständlich fällt mit dem Fehlen des 30. Verses[1]) auch das daranhängende Stück 22, 23—29 gleichfalls weg, da überdiess der Streit, welcher der grösste sei, schon früher (9, 46 ff. an entschieden passenderer Stelle bereits vorgekommen ist.

Mit dem durch Epiphanios verbürgten Fehlen der Verse 21, 21 und 22 fallen auch die von Tertullian ebenfalls übergangenen beiden folgenden (23 und 24) Verse dem gleichen Schicksal um so mehr anheim, als die Worte „Jerusalem wird zertreten werden von den Heiden, bis die Zeiten der Heiden erfüllt sind" unverkennbar auf die Hadrianszeit Jerusalems hinweisen.

Dass zur Zeit des Epiphanios[2]) wenigstens ein Theil des die Bestellung des letzten Mahles erzählenden Abschnittes 22, 8—18 in das Markiôn-Evangelium eingedrungen war, ist nicht zu bezweifeln. Denn die Verse 8, 14 und 15 werden von Epiphanios berührt, während dagegen das Fehlen des 16. Verses von ihm ausdrücklich bezeugt wird und die Verse 17 und 18 schon im Evangelium Palatinum[3]) gefehlt haben. Für den ursprünglichen Bestand des Markiôntextes kann übrigens Epiphanios auch in Betreff der übrigen Verse 8—15 nicht als Zeuge gelten. Bereits Tertullian scheint nun

---

[1]) Epiphanios a. a. O. refutatio zu Scholion 63, vergleiche Tertullian a. a. O. 4, 42, p. 270.

[2]) Epiphanios a. a. O. Scholion 61—63, pag. 354 ff. Hahn a. a. O. S. 203—207 und 85.

[3]) Evangelium Palatinum pag. 399.

[4]) Tertullian a. a. O. 4, 40. pag. 267.

zwar den 15. Vers zu erwähnen, von dem er unmittelbar auf Vers 19 übergeht. Aber von Epiphanius erfahren wir ja gerade, dass Christus nach Markiôns Meinung gar nicht wirklich das Pascha der Juden gegessen, sondern das „Mysterium", die Eucharistie, sogleich gefeiert habe. Und in der That konnte die Worte „mich hat sehnlichst verlangt, dieses Pascha zu essen mit euch, bevor ich leide" kein Paulinischer Mann Jesu in den Mund zu legen, da Christus selbst dem Paulus das geopferte Passah-Lamm ist. Für den Paulinischen Erzähler ferner, dem der Herr gar nicht in Jerusalem stirbt, war auch kein Lamm zu opfern, noch die Schlachtung desselben vorzubereiten, da dieses für alle ausserhalb Jerusalems wohnenden Israeliten überhaupt wegfiel, indem sich diese mit dem ungesäuerten Brot und Wein bei der Paschafeier begnügten. Sind nun überdiess im 14. Verse als Bezeichnung für die „Jünger" die „Apostel" verdächtig, die dem evangelischen Erzählungstypus ursprünglich fremd sind; so nahm auch nach 1 Korinthier 11, 23 Jesus in der Nacht, da er überliefert wurde, nur kurzer Hand Brot, brach es und dankte und reichte dieses den Jüngern ebenso, wie den Becher nach der Mahlzeit, und vom jüdischen Lamm ist hier ebenso wenig die Rede. Das ursprüngliche Lukas-Evangelium liess also auf den 7. unmittelbar den 19. Vers folgen, und erst der Ueberarbeiter hat die Bestellungsgeschichte des Mahles mit ihren zur Hervorkehrung von Jesu Sehergabe dienenden wunderhaften Zügen aus Markus (14, 12 16) entlehnt.

Die Erwähnung des Blutstropfenschweisses (22, 42 — 44) fehlt bei Tertullian und erschien bereits in den Augen Hahns [1]) wegen der markiônitischen Lehre vom Scheinkörper verdächtig. Hier ist diess eine darum nicht abzuweisende Rücksicht, weil Epiphanios zum Be-

[1]) Hahn a. a. O. S 209.

weise der Wirklichkeit des Körpers das Beugen der Kniee Jesu benutzt, also sicherlich auch die Verse 42 bis 44 für diesen Zweck benutzt haben würde, wenn sie vorhanden gewesen wären. Gleichwohl will sie, offenbar unfolgerichtig, Volkmar als bei Markiôn vorhanden festhalten.

Da die Aeusserung des frommen Hauptmannes (23, 47–49) von Tertullian übergangen und auch bei Epiphanios nicht als vorhanden erwähnt wird, so darf die Stelle mit Hahn [1]) als bei Markiôn fehlend angesehen werden.

Ob der lukas-eigenthümliche Abschnitt 10, 38–42 (von den Schwestern Martha und Mariam), der bei Tertullian übergangen wird, im Markiôn-Evangelium vorhanden gewesen, wie Volkmar [2]) annimmt, könnte zwar bezweifelt werden. Denn die Namen dieser bei Markus und Matthäus nicht vorkommenden Schwestern könnten von Lukas aus dem vierten Evangelium (11, 1–5) entlehnt sein, wie auch Ton und Stimmung der Lukas-Erzählung dem Vierten abgelauscht zu sein scheinen. Ob der Pauliner sein Zeug aus dem Samariter-Evangelium geholt habe, muss fraglich erscheinen; der Lukas-Ueberarbeiter mochte diess ohne Anstand gethan haben, da er ja auch die lukas-eigenthümlichen Samariterzüge dem Vierten abgeborgt hat. Da wir jedoch den vom vierten Evangelisten Bêthania genannten Wohnort der Schwestern des Lazarus bestimmt in Galiläa finden werden; so wird uns das „Wandeln und Kommen nach einem (galiläischen) Marktflecken" als passender Uebergang zur Rückkehr Jesu von seinem zweiten Jerusalemer Besuche nach Galiläa zu gelten haben und somit das Stück als Bestandtheil der Grundschrift unbedingt beizubehalten sein.

In Betreff der noch übrigen Stellen, die von Ter-

---

[1]) Hahn a. a. O. pag. 214. Thilo a. a. O. S. 480.
[2]) Volkmar a. a. O. S. 159.

tullian übergangen werden (4, 38 f, 6, 32 f.; 10, 12—15, 8, 49—56, 14, 2—11 u. 18, 15—17) fehlen die Anhaltspunkte zur Entscheidung, ob sie bei Markiôn vorhanden gewesen sein oder gefehlt haben mögen.

c. Durch die eigenthümliche Verfahrungsweise des dunkeln afrikanischen Kirchenvaters haben sich die bisherigen Kritiker Markiôn's allzu bereitwillig verleiten lassen, aus seinen der Bestreitung des Antoninischen Ketzers eingeflochtenen Erörterungen auf das Vorhandensein einer Anzahl von Stücken im Markiôn-Evangelium zu schliessen, deren Nichtvorhandensein sich bei genauerem Zusehen klar herausstellt. Solche blos scheinbare Anführungen von Erzählungsstücken des Markiôntextes bei Tertullian, die sich vielmehr nur als erläuternde Anknüpfungen des Kirchenvaters an unsern kanonischen Lukastext ausweisen, sind die Abschnitte über den Nazarethvorgang (4, 16—30), über die Speisung der Fünftausend (9, 10—17), über das auf das Samariterdorf herabzuwünschende Feuer (9, 52—56), über die Verleugnung des Petrus (22, 54—62) und einige andere Stücke. Wie wenig Verlass auf derartige Erörterungen Tertullians ist, welche in dessen Bestreitung des Ketzers eingeflochten werden, zeigt der Abschnitt 20, 1b—8, dessen Vorhandensein man durch Tertullians Bezugnahme auf Vers 3b u. 4 vermuthen könnte und dessen Fehlen im Markiôntexte gleichwohl durch das bestimmte Zeugniss des Epiphanios verbürgt ist.

Da uns das Markiôn-Evangelium zur Eröffnung der evangelischen Geschichte sogleich in die Synagoge von Kafarnaûm (4, 31 ff) versetzt, scheint es ausser Zweifel zu stehen, dass die im kanonischen Lukas (4, 14—30) vorausgehende Erzählung vom Aergerniss in Nazareth bei Markiôn gefehlt habe. Auch Epiphanios, der vom fünften Lukas-Kapitel an auf jede Kleinigkeit Jagd macht, um mit dem Ketzer sein Hühnchen zu rupfen, hat den Vorgang in Nazareth unerwähnt gelassen.

Allerdings steht es nun sicher, dass[1]) beim Markion-Sündenregister des Kyprischen Bischofs auf Vollständigkeit nicht zu rechnen ist; und die Möglichkeit, dass derselbe nur zufällig das Nazareth-Aergerniss übergangen hätte, scheint der Thatsache gegenüber, dass Tertullian[2]) vom Inhalt dieser Erzählung wenigstens nachträglich redet, zur Gewissheit zu werden. Es scheint sich daraus die Vermuthung zu rechtfertigen, die fragliche Erzählung habe im Markiôntexte erst hinter jenem Eingangsabschnitte und n a c h dem Vorgange in der Synagoge von Kafarnaûm gestanden. So glaubte ihr Hahn[3]) zwischen dem 39. und 40. Verse unsers Lukastextes einen Platz einräumen zu müssen, indem er an Tertullians Erörterungen angelehnt, nur eben diejenigen Verse daraus wegliess, worin vom Vaterland und Geburt in Nazareth und von Erfüllung Alt-Testamentlicher Weissagung die Rede ist. Allerdings hätte die Erzählung nur n a c h dem Auftreten in Kafarnaûm gestanden haben können, weil es ja in der Nazarethgeschichte (4, 16) heisst, Jesus habe „wie auch sonst gewöhnlich" die Sabbathversammlung der Synagoge zu seinem Lehrvortrage benutzt, und weil ja (4, 23) die Nazarethaner sich gerade auf die Werke berufen haben sollen, die Jesus in Kafarnaûm gethan. Folgte nun aber die Erzählung bei Markiôn hinter dem 39. Verse, also nach der (bei Tertullian übergangenen) Heilung der Schwiegermutter des Petrus, so würde der Schreiber den Unsinn zu tragen haben, dass dieselben Bewohner von Nazareth, die so eben den ihnen ärgerlichen Profeten aus der Stadt gestossen und hätten umbringen wollen, ihm gleichwohl am Abend ihre Kranken zuführen, als sei gar

---

[1]) Volkmar a. a. O. S. 42 ff. 134 ff.

[2]) Tertullian adversus Marcionem 4, 8. pag. 172 (Oehler).

[3]) Hahn, das Evangelium Marcions (1823). S. 135 ff. Thilo, Codex apocryphus N. T. (1832). pag. 405.

Nichts vorgefallen! Als einzig möglicher Platz für den Nazareth-Vorgang bliebe somit nur die Stelle zwischen dem 37. und 38. Verse, also vor der Heilung von Petri Schwiegermutter. Im Hause der letzteren befände sich dann der aus seiner angeblichen Heimathstadt vertriebene Profet zu Kafarnaûm wiederum an demselben Platze, von wo aus er die so übel abgelaufene Gastvorstellung in Nazareth unternommen hätte. Auffallend freilich wäre es jedenfalls, dass die einfache nächstliegende Uebergangsbemerkung fehlt, Jesus sei von Nazareth wiederum nach Kafarnaûm zurückgekehrt. Eine solche Bemerkung könnte jedoch immerhin im Texte Markiôns gestanden haben, von welchem uns ja keine directe Ueberlieferung vorliegt. Dagegen tritt nun aber ein anderer Umstand ein, der die Einflechtung des Nazareth-Aergernisses vor dem 38. Verse geradezu unmöglich macht. Hier wird nämlich ausdrücklich vom Aufstehen Jesu aus der Synagoge gesprochen und gibt sich damit dieser Vers als engverbunden mit den vorausgegangenen Vorgängen in der Synagoge von Kafarnaûm zu erkennen. Hätte das Nazarethärgerniss dazwischen gelegen, so würde es unbegreiflich sein, wie sich Jesus etwa vom „Berg des Absturzes" wiederum in die Synagoge von Nazareth geflüchtet haben sollte. Der Sprung von Nazareth zum Hause der Petrus-Schwiegermutter nach Kafarnaûm wird also nothwendig zum *Salto mortale* für die ganze fragliche Erzählung.

Bei der augenscheinlichen Unmöglichkeit, irgendwo im Lukastexte hinter der Erzählung von Jesu Auftreten in der Synagoge von Kafarnaûm den ärgerlichen Vorgang in der angeblichen Heimathstadt unterzubringen, schwebt diese Geschichte für das Markiôn-Evangelium geradezu heimathlos in der Luft. Der Zusammenhang des Markiôntextes hat schlechterdings keinen Platz für

das Nazareth-Aergerniss. Indem Baur[1]) mit seinem gewohnten Scharfsinne diese Schwierigkeiten klar erkannte, warf er den beiden Kleinen von den Seinen die Frage entgegen, ob es denn wirklich nach Tertullian's Erörterungen so gewiss sei, dass Markiôn den Nazarethvorgang in seinem Evangelientexte gehabt habe? Daraufhin gab sich nun zwar Volkmar[2]) alle erdenkliche Mühe, aus Tertullian das wirkliche Vorhandensein des Nazarethstückes bei Markiôn zu erweisen, während dagegen Baur darzuthun suchte, dass das ganze 8. Kapitel des dunkeln und barbarisch redenden Kirchenvaters keinen andern Zweck haben, als im Hinblick auf das bei Markiôn fehlende Nazarethstück mit seinen kirchenväterlichen Reflexionen gegen den Ketzer zu Felde zu ziehen. Geschieht es auch sonst häufig genug[3]), dass Tertullian auf Grund des kanonischen Lukastextes gegen Markiôn streitet; so knüpft er hier an die bei Markiôn fehlende und nur in jüngern Lukas-Handschriften sich findende Bezeichnung Jesu als „Nazarenus" (4, 34) an, womit nach Tertullian's Ansicht Jesus als der Nazarethaner bezeichnet werden sollte. Diess weiss aber der gute Vater auch nur aus den beiden andern kanonischen Evangelien, da bei Lukas auch sonst (18, 37. 24, 19) der durch die ältesten Handschriften verbürgte „Nazôräer" mit einer Stadt Nazareth gar Nichts zu schaffen hat.

Der Christus des Ketzers, will Tertullian sagen, musste nothwendig jeden Verkehr mit Orten verschwören, welche dem judaistischen Christos vertraut sind, da er — der Ketzer — ja so grosse Städte Judäa's hatte, die nicht so sehr dem judaistischen Christos durch die

---

1) Baur, das Marcus-Evangelium nebst einem Anhange über das Evangelium Marcions (1851). S. 210 f.

2) Volkmar a. a. O. S. 137—147.

3) Z. B. Tertullian a. a. O. 4, 43. Hahn a. a. O. 100 f.

Profeten überlassen sind. Uebrigens — fährt Tertullian fort — d. h. nichtsdestoweniger bleibt ja Christos auch der Christos der Profeten, wo er nur immer den Profeten gemäss gefunden wird. Und gleichwohl wird ja auch — versteht sich vom kanonischen Lukas — notirt, dass er auch bei den Nazarethanern nichts Neues oder Unerhörtes verkündigt habe, da er ja nur durch Schuld eines einzigen Sprichworts anderswohin hinausgeworfen sein soll. Und wird schliesslich — im kanonischen Lukas-Evangelium — weiter erwähnt, Jesus sei durch die Mitte der Nazarethaner entwichen; so (meint der Kirchenvater) hatte der Ketzer wohl daran Anstoss genommen, dass die Annahme eines blossen Scheinkörpers Jesu durch die vorausgehende Bemerkung abgeschnitten wird, Jesus habe sich im Tumulte, wie es ja zu geschehen pflegt, berühren und stossen lassen müssen! Ist diess der Sinn und die Meinung des Kirchenvaters, so wird es bei der von Baur vertheidigten Ansicht, dass die Erzählung vom Nazareth-Aergernisse im Markiôn-Texte gefehlt habe, um so mehr sein Bewenden haben müssen, als eine Reihe von innern Widersprüchen schwer genug auf die ganze Nazareth-Erzählung drücken. Haben doch nach Wilke's Vorgange[1]) schon Ritschl und Baur aus innern Gründen das Nazareth-Stück dem Verfasser des Evangeliums ganz absprechen zu müssen dageglaubt, und hat doch bereits Bruno Bauer[2]) darauf hingewiesen, welche Menge fremdartiger Interessen sich in diesem Berichte durchkreuzen, wie viele anderwärtsher entnommene Elemente hier äusserlich miteinander verbunden seien! Ja sogar Volkmar[3]) selbst hat nach Bruno Bauer's Vorgang, um des im Be-

---

[1]) Wilke, der Urevangelist (1838). S. 592.
[2]) Bruno Bauer a. a. O. II. (1851). S. 69.
[3]) (Bruno Bauer a. a. O. II. 77f. 201). Volkmar a. O. S. 238f.

nehmen der Nazarethaner so augenscheinlich hervortretenden Widersinnes willen, den geschichtlich-thatsächlichen Kern der Erzählung aufgeben zu müssen und dieselbe dem Lukas-Evangelium nur dadurch erhalten zu können geglaubt, dass er sie als eine rein ideelle Darstellung, als sinnbildliche Einkleidung des Gedankens fasst, Christus habe in seiner Vaterstadt darum keine Wunder gewirkt, weil ein Profet in seiner Heimath keinen Glauben fände. Damit wäre, meint Volkmar, der Erzählung die Bedeutung gesichert, als specielles Programm des Paulinischen Evangeliums zu gelten! Nur schlimm, dass gerade Paulus in seinen Briefen Nichts von Jesu Herkunft aus Nazareth weiss und dass sogar vom Verfasser der Apostelgeschichte (9, 5) nach dem Zeugniss der ältesten Handschriften Jesus nicht einmal als „Nazôraios" bezeichnet wird, während in den Verantwortungsreden vorm Volke (A. G. 22, 8) und vor Agrippa und Festus (26, 9) die Bezeichnung Jesu als „Nazôraios" ohnediess nachweislich keineswegs soviel als Nazarethaner bezeichnet. Ein nicht vorweg eingenommener Blick wird vielmehr durch das vierte Evangelium (4, 44), wo das Sprüchwort vom Profeten, der in seiner Heimath Nichts gilt, als die Veranlassung zur Entfernung Jesu aus Samaria nach Galiläa vorgeführt wird, auf eine samaritische Herkunft Jesu (Joh. 8, 48) hingeleitet, wodurch wir genöthigt werden, auch das Nazereth des Vierten (1, 45) auf den Stammsitz des Hauses Josef oder auf eine Judäer-Parcelle im Samaritergebiete zu beziehen. Im heutigen Lukas-Evangelium hat das Nazareth-Ereigniss den Zweck, die Uebersiedlung Jesu von Nazareth als seiner angeblichen Heimath, nach Kafarnaûm zu vermitteln. Von der Uebersiedlung aus Nazareth nach Kafarnaûm weiss aber Markus noch Nichts, sondern erst Matthäos (4, 13). Es erhob sich für den nachfolgenden judaistischen Ueberarbeiter des Paulus-Evangeliums die Frage: Warum? Weil er in seiner angeblichen Heimath

Fiasko machte, war die Antwort. Ist also die Erzählung vom Nazareth-Aergernisse erst später in das ursprüngliche Paulus-Evangelium eingedrungen; so kann diess gar wohl schon bei Lebzeiten Markiôn's geschehen sein, nur aber nicht in Markiônitischen Lehrkreisen selbst, auf die ja selbstverständlich das Vorhandensein dieses Evangeliums nicht beschränkt war. Wenigstens scheint die Anführung der Jesaias-Stelle (61, 1) nach den LXX, (wobei nur καλέσαι in ein κηρῦξαι verwandelt wird) darauf hinzuweisen, dass die Nazareth-Erzählung noch vor dem Auftreten der Aquila-Uebersetzung, also schon vorm Anfang der Hadrianischen Zeit im Markiôntexte vorhanden war.

In die Reihe der scheinbaren Erwähnungen von Stücken des Markiôn-Evangeliums gehört ferner die dem Lukas eigenthümliche **Erzählung von der Erweckung des Jünglings von Naïn**, welche bei Epiphanios nicht erwähnt wird. Bei der eigenthümlich unbestimmten und polemisch versteckten Erwähnungsweise Tertullians[1]) aber liegt auch hier wiederum die Möglichkeit vor, dass er dieser Erzählung nur am Faden seines kanonischen Lukastextes gedacht hätte. Mag sich dieselbe jedoch immerhin bereits im Markiôntexte des Tertullian vorgefunden haben, so wird gleichwohl ihre ursprüngliche Zugehörigkeit zum Paulus-Evangelium doppelt verdächtig. Einmal durch den sonderbaren Umstand, dass der alte lateinische Uebersetzer[2]) statt Nain vielmehr das vorher erwähnte Kafarnaûm wiederbringt; sodann dadurch, dass uns in der Erzählung (7, 13) statt des den ursprünglichen Evangelien-Erzählern durchgängig geläufigen „Jesus" vielmehr „der Herr" begegnet. Dieser Ausdruck kommt nämlich sonst im Markiôn-Text des Lukas-Evangeliums, ausser

---

[1]) Tertullian a. a. O. 4, 18 (p 202). Hahn a. a. O. S. 145.
[2]) Evangelium Palatinum pag. 287.

von menschlichen Herren und von Gott, nur bei bestimmten Anreden an Jesus vor. Der erzählende Gebrauch des Wortes „Herr" für den Namen Jesus schreibt sich augenscheinlich erst aus der Zeit des apostolischen Gemeindelebens her. Ein vergleichender Blick auf diejenigen Lukas-Stellen, in welchen „der Herr" statt „Jesus" steht, zeigt uns, dass wenigstens 7, 13 u. 13, 15 manche Handschriften wirklich den Namen Jesus darbieten; der sich auch 11, 39 in der lateinischen Uebersetzung[1]) findet. Dagegen hat 7, 31 auch der Sinaitische Text nicht die Worte „spricht der Herr". Die Stellen 17, 5. 6 u. 19, 31, worin „der Herr" vorkommt, gehören zu den bei Tertullian übergangenen oder unzweifelhaft im Markiôntexte fehlenden Stellen. Auch 22, 31 weiss der Sinaitische Text, wie die lateinische Uebersetzung[2]) Nichts vom „Herrn". Dagegen wird 11, 39 und 19, 8 (wo der alte Lateiner[3]) „Jesus" hat), ferner 18, 6 und 12, 42 (wo es in der lateinischen Uebersetzung[4]) fehlt) bei Tertullian die Bezeichnung „der Herr" wenigstens nicht herausgehoben. In der Stelle 24, 3 fällt der „Leib des Herrn" dem spätern Einschalter zur Last. Bei der Verläugnung des Petrus begegnet uns allerdings in allen Handschriften, wie beim alten Lateiner[5]) „der Herr", der sich umwendet; warum aber sollte sich nicht erst aus Markus und Matthäus die Bezeichnung in den kanonischen Lukastext hinterher eingeschlichen, bei Markiôn aber gefehlt haben können? Dagegen wird in der Erzählung von der Aussendung der 70 Jünger (10, 1), wo übrigens auch der lateinische Uebersetzer bloss *elegit autem*[6]) hat, der „Herr" mit-

[1]) Evangelium Palatinum pag. 325
[2]) Evangelium Palatinum pag. 401.
[3]) Evangelium Palatinum pag. 325 und 377.
[4]) Evangelium Palatinum pag. 336.
[5]) Evangelium Palatinum pag. 406.
[6]) Evangelium Palatinum pag. 314.

helfen, die spätere Einführung dieses Abschnittes in das ursprüngliche Lukas - Evangelium wahrscheinlich zu machen.

Nach dem Text des lateinischen Uebersetzers lautete der Eingang zur Erzählung von der fraglichen Todtenerweckung: „Am folgenden Tage ging er in die Stadt, welche genannt wird Kafarnaum.“ Es hatte aber bereits vorher (7, 1) geheissen, dass er nach Kafarnaum eintrat (introivit). Ein späterer Abschreiber merkte den Widerspruch und änderte Kafarnaum in Naïn oder Naïs, welcher Name ihm aus Josêfos [1]) bekannt war. Verdächtig für den Paulinischen Verfasser ist ferner (16) die Bezeichnung Jesu als Profet, welche auch in der Emmaus-Erzählung (24, 19) die spätere judenchristliche Hand verräth, während für den Paulus-Jünger Jesus vielmehr der Gottessohn war. Den spätern ortsunkundigen Schreiber verräth endlich die überdiess nach dem Vorausgehenden höchst unbeholfene Bemerkung (17), dass diese Rede in ganz Judäa ausgegangen sei, während doch jene Naïs oder Naïn in Galiläa lag. Für den spätern Ueberarbeiter des Paulus-Evangeliums sollte aber diese Bemerkung, wie diess aus der alten lateinischen Uebersetzung [2]) deutlich erhellt, die folgende Erzählung von der Gesandtschaft des Täufers einleiten, dessen Schauplatz jener Spätere an der Hand von Markus und Matthäus in der Wüste von Judäa im Westen des todten Meeres voraussetzte, wovon weder das Paulus-Evangelium, noch der Vierte etwas wissen. Und auch diese folgende Erzählung wird sich aus andern Gründen weiterhin als eine bei Markiôn nicht vorhandene ausweisen.

Wenn Tertullian [3]) sagt, dass reiche Weiber

---

[1]) Josêfos, de bello judacio 4, 9.
[2]) Evangelium Palatinum pag. 288.
[3]) Tertullian a. a. O. 4, 19. pag. 205.

Christo anhingen und unter diesen auch die Gattin des königlichen Landpflegers Chûza gewesen sei, so scheint damit freilich das lukas-eigenthümliche Stück 8, 1—3 als bereits im Markiôn-Evangelium vorhanden bezeugt zu sein. Gleichwohl wird die Ursprünglichkeit desselben durch die Bemerkung des Kirchenvaters verdächtig, dass diese Thatsache „de prophetia" sei, indem sich darauf die Stelle Jesaias 32, 9 f. beziehe. Die drei Verse stehen im Zusammenhange der vorausgehenden und nachfolgenden Erzählung so abgerissen da, und erscheinen so sehr mit den Haaren herbeigezogen, dass der Verdacht entsteht, sie möchten ihre Einführung in das Lukas-Evangelium erst derselben Hand des spätern Ueberarbeiters verdanken, der die bei Markiôn sicher fehlende Erwähnung des Galiläermordes durch Pilatus und des eingestürzten Silôam-Thurmes, sowie das ebenso abgerissene Stück vom Thurmbauer und vom Krieg führenden Könige (14, 28—22) auf's Tapet brachte.

Zu den nur scheinbaren Erwähnungen bei Tertullian [1]) gehört ferner die erst von spätern Markiôniten im Interesse der Zwölfe hinzugefügte Erzählung von der Speisung der Fünftausend. Nach Anführung des Elias-Vorbildes (1 Könige 17, 7 ff. und 2 Könige 4, 42) sagt Tertullian beim Hinweis auf die Speisungsgeschichte: *Si et quartam (testationem) resolvas,* womit doch ohne Frage das Fehlen dieser Erzählung bei Markiôn angedeutet wird. Ausserdem ist die durch das Einschiebsel, den Zwölfen zu Liebe, plump genug unterbrochene Fortsetzung von V. 9 im V. 20 ff. handgreiflich erhalten. Nimmt also Epiphanius auf den 16. Vers Bezug, so erhellt daraus nur, dass zur Zeit des Epiphanius der Markiônitentext hier bereits aus der

[1]) Tertullian a. a. O. 4, 21, pag. 211. Epiphanios a. a. O. Schol. 15, pag 316. 334 (ed. Dindorf) Hahn a. a. O. pag. 153 f.

synoptischen Ueberlieferung rekrutirt war. Um den so plump unterbrochenen Zusammenhang zwischen V. 9 u. 20 wiederherzustellen, musste der Einschalter mit V. 18 und 19 die Bezugnahme auf Elias wiederherstellen.

Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als ob Tertullian [1]) auch die Erzählung von dem durch Jaqôbus und Jôannes auf das ungastliche Samariterdorf herabzuwünschende Feuer (9, 53 f.) als im Markiôntext vorhanden bezeugte. Obwohl nun allerdings Tertullian auf die zwischen Christus und dem markiônitischen Weltschöpfer sich darbietende Antithese aufmerksam macht, so liegt doch gerade in den dazwischen liegenden Worten Tertullians, die Hahn [2]) nicht heraushob, der Beweis, dass das Stück bei Markiôn fehlte. Denn Tertullian sagt ausdrücklich, dass er selbst in der Alt-Testamentlichen Erzählung (2 Könige 1, 9 ff) die Strafe des Richters anerkenne; möge nur (heisst es dann) auch der Ketzer anerkennen, dass von demselben strengsten Richter auch jene Milde Christi, der von dem feindselig-rachsüchtigen Verlangen der Jünger Nichts wissen wolle, beim Profeten Jesaias verheissen werde! Hat also Tertullian seinen kanonischen Lukastext und den augenscheinlichen Bezug auf Elias vor Augen; so ist die klare Meinung des Kirchenvaters eben der Wunsch, Markiôn möchte diess eingesehen und die Stelle nicht weggelassen haben. Fehlt nun beim alten lateinischen Uebersetzer [3]) die Erwähnung des Samariterdorfes, so drängt sich der Argwohn auf, dass erst der letzte Ueberarbeiter des Paulus-Evangeliums, der diesem überhaupt die Samariter-Erwähnungen hinzufügte, auch dieses Stückchen als einen von ihm gemachten Versuch ein-

---

[1]) Tertullian a. a. O. 4, 23. pag. 2.1. Hahn a. a. O. pag. 157. Thilo a. a. O. pag. 430.

[2]) Hahn, das Evangelium Marcion's. S. 157.

[3]) Evangelium Palatinum, pag. 312.

geschaltet haben werde, die bei Markus (3, 17) sich findende Bezeichnung der beiden Jünger Jaqôbus und Johannes als „Donnersöhne" aus der Taufe zu heben, da er von einem Bezuge dieses Namens auf einen Vorgang bei der ersten Gewinnung beider Jünger keine Ahnung hatte.

Kaum scheint irgend ein Lukas-Abschnitt für den Textbestand des Markiôn-Evangeliums vollständiger verbürgt zu sein, als die dem Lukas eigenthümliche Parabel vom reichen Manne und dem armen Lazarus (16. 19—31). Sie wird nicht etwa erst im Markiôniten-Dialoge vollständig und wörtlich angeführt, sondern auch Epiphanius hat dieselbe bereits im Markiôn-Evangelium vorgefunden, indem er auf mehrere Verse seine Widerlegung richtet. Endlich gedenkt auch Tertullian [1]) des Bezuges auf den Weltschöpfer, den Markiôn der Erzählung gegeben hätte. Mag dieselbe jedoch zur Zeit des Epiphanius im Markioniten-Evangelium bereits Aufnahme gefunden haben; so zwingt die Haltung der Polemik, die Tertullian gegen Markiôn's Auffassung anknüpft, keineswegs zur Annahme eines Vorhandenseins der Parabel in der Lukas-Urschrift selbst, sondern lässt vollständig die Möglichkeit offen, dass sich Markiôns Aeusserungen, wie sie Tertullian vorführt, vielmehr im Antithesenwerke des Pontischen Ketzers befanden. Diese Möglichkeit wird aber aus innern Entscheidungsgründen zur Gewissheit.

Die Parabel ist zwischen die auf Herodes Antipas gemünzte Rüge der Ehescheidung (16, 18) und die Rede von der Unausbleiblichkeit des Aergernisses so durchaus fremdartig hereingeschneit, dass alle und jede Möglichkeit eines Zusammenhangs fehlt, während sich dagegen die Rede vom Aergernisse an das Wort von der Ehe-

[1]) Tertullian a. a. O. 4, 34. pag. 249 ff. Epiphanios a. a. O. Scholia 44—46. pag. 347 f. Hahn a. a. O. S. 186 f.

scheidung, zumal im Hinblicke auf die Erwähnung des Johannes-Schicksales, naturgemäss anschliesst. Dazu kommen die aus der innern Haltung der Parabel geschöpften Verdachtsgründe, welche gegen die ursprüngliche Zugehörigkeit zum Paulinischen Evangelium bereits von Andern [1]) geltend gemacht worden sind. Die Parabel fällt geradezu in zwei Theile auseinander, indem sie eine doppelte Pointe enthält, einmal den Schicksalswechsels des Reichen und des Lazarus beim irdischen Tode, sodann die Verweisung auf Gesetz und Profeten im Gegensatze zur begehrten Belehrung durch einen wiedergekehrten Todten. Dem durchaus judenchristlich angelegten Gleichnisse wird zuletzt noch eine Wendung angehängt, die ganz danach aussieht, als ob sie gegen die Juden und ihren Unglauben an den leiblichen Hervorgang Jesu aus dem Grabe gemünzt wäre. Eine unpaulinische Vorstellung ist es ferner, wenn Lohn und Strafe für das irdische Leben in die Zeit des Aufenthaltes im Hades verlegt werden, während dagegen bei Paulus erst die Auferstehung der Todten als die Zeit des über Böse und Gute ergehenden Gerichtes erscheint (Lukas 14, 14). Unpaulinisch ist es, dass dem Abraham, der bei Paulus durch seinen Glauben gerecht wird, hier Worte in den Mund gelegt werden, die augenscheinlich eine blosse Erfüllung des Gesetzes als ausreichend für die Gewinnung der Seligkeit erklären. Es ist somit klar, dass das unpaulinische, judenchristliche Stück ein späteres Einschiebsel des Lukasüberarbeiters ist.

Auch die grosse Lukas-eigenthümliche Parabel vom verlornen Sohne hat thatsächlich im Markiôn-Evangelium gefehlt. Aus der Anspielung Tertullian's [2]) auf das ver-

---

[1]) **Weisse**, die evangelische Geschichte (1838) II, 168 f. **Strauss** a. a O. S. 125. 259.

[2]) **Tertullian** a. a. O. 4, 32. pag. 244. **Hahn** a. a O. S. 181.

lorne Schaf und die verlorne Drachme (15, 1—10) glaubte Hahn das Recht nehmen zu dürfen, diese beiden kleinen Gleichnissreden dem Markiôntexte zuzuweisen. Dass aber dieselben mit dem sachlich gleichbedeutenden Gleichnisse vom verlornen Sohne ebenfalls in Wegfall kommen, darf wenigstens als wahrscheinlich gelten. Auch schliesst sich beim Fehlen derselben an das Wort vom Jüngersein (14, 33) das ausdrücklich an die Jünger gerichtete Gleichniss vom ungerechten Haushalter (16, 1—9) auf natürlich-sachgemässe Weise an.

Die Anrede Jesu an die Häscher (22, 52 u. 53) mit der Erwähnung seines täglichen Aufenthaltes im Tempel soll angeblich [1]) schon an einer frühern Stelle von Tertullian als vorhanden bei Markiôn bezeugt sein. Ein Anhalt für diese Voraussetzung lässt sich jedoch in Tertullian's Worten nicht finden, wenn er sagt: *Poterat et sine præmio tradi. Quanta enim opera traditoris circum eum, qui populum coram offendens nec tradi magis potuisset, quam invadi? Sed hoc alii competisset Christo, non qui prophetias adimplebat.* Erscheint es hiernach wenigstens zweifelhaft, ob die beiden fraglichen Verse, die von Tertullian weiterhin an ihrem kanonischen Platze übergangen werden, im Markiôntexte gestanden haben; so fallen dieselben kurzer Hand mit der Erwägung dahin, dass die letzten Jerusalems-Bezüge überhaupt im Paulus-Evangelium nicht vorhanden waren, worauf wir am Schlusse dieser Abhandlung zurückkommen.

Bei Epiphanius ist weder von der Verleugnung des Petrus (22, 54—62), noch von deren Vorausverkündigung durch Jesus (22, 31—34) die Rede. Nur Tertullian [2]) soll wiederum hier das Vorhandensein dieser

---

[1]) Hahn a. a. O. S. 210. Thilo a. a. O. S 475. Tertullian a. a. O. 4, 40. pag. 267.

[2]) Tertullian a. a. O. 4, 41. pag. 269. Hahn a. a. O. S. 210 f.

beiden miteinander stehenden und fallenden Stücke angeblich durch die Worte verbürgen: *Nam et Petrum praesumtorie aliquid elocutum negationi potius destinando zeloten Deum tibi ostendit.* Mit der „vorlauten Rede" soll das Stück 31—34 und mit der „Verneinung" die wirklich erfolgte Verleugnung (54—62) als im Markiôntexte vorhanden bezeugt sein. Aber die Worte des Kirchenvaters sind, auch wenn zu „ostendit" etwa in der Anrede an den Ketzer selbst „Christus tuus" ergänzt wird, so kurz und zweideutig, dass daraufhin unmöglich, Angesichts der dem Kirchenvater sonst geläufigen Erörterungsweise, auf das Vorhandensein der Erzählung bei Markiôn geschlossen werden kann. Man kann in diesen Worten ebensogut den Sinn finden, dass der Ketzer billig an jenen Stellen des Lukas-Evangeliums folgerichtig um seines Systemes willen keinen Anstoss zu nehmen nöthig gehabt hätte. Der Einschalter derselben verräth aber glücklicher Weise selbst deutlich genug, dass die wirkliche Verleugnung (54—62) nicht in der Grundschrift gestanden haben kann. Wäre diess der Fall gewesen, so würde der Erzähler im 63. Verse nicht unmittelbar nach der Erwähnung des Petrus (62) mit „ihn" fortgefahren haben, worunter doch klar und deutlich vielmehr Jesus verstanden ist, von welchem im 53. Verse die Rede war. Das „ihn" in „Jesum" zu verändern hat der Einschalter in der Eile vergessen! Mit der wirklichen Verleugnung fällt natürlich zugleich die Ankündigung derselben durch Jesus (31—34) weg, und an Vers 22 schloss sich in der Paulinischen Grundschrift unmittelbar Vers 39 auf das Passendste an. Mag Paulus selbst (Galater 2, 11. 15) dem schwankenden Petrus unter vier Augen zu Antiochia noch so entschieden widerstanden haben; so hatte der Paulinische Evangelienschreiber nach Beider Tode um so mehr Veranlassung, von jenem durch den Vierten verbürgten Flecken, der auf Petrus haftet, sein Evangelium frei zu halten, als

gleichzeitig (69 n. Chr.) der Verfasser der Apokalypse nachweislich nicht etwa, wie die gemeine gelehrte Meinung will, den Paulus aus der Zahl der Zwölfe ausschloss, sondern ihm in dem zu Gott entrückten Knäblein (Apok. 12, 5. 13. 17) des Weibes (der Gemeinde) ein anerkennendes Zeugniss ausgestellt hatte.

Der Abschnitt 22, 66—71 würde, wenn er sich wirklich im Markiôntexte ursprünglich vorgefunden hätte, eine erhebliche Abweichung des Paulinischen Erzählers von der Darstellung der Vierten enthalten. Auffallen muss es jedoch auf den ersten Blick, dass dieses Verhör vorm jüdischen Synedrium mitsammt dem angeblichen Bekenntnisse Jesu von seiner Gottessohnschaft, in gar keinem Zusammenhange mit den Anklagepunkten steht, welche die damit zufrieden gestellten Gegner sofort bei Pilatus wider Jesus vorbringen, wo von der Gottessohnschaft keine Rede ist. Nun ist Tertullian [1]) der einzige scheinbare Zeuge für das Vorhandensein dieses Abschnittes im Markiôn-Evangelium. Aus der wiederholten Anführung von Aeusserungen Markiôn's darf aber der Schluss gezogen werden, dass er dabei das dem Evangelium beigefügte Antithesenwerk vor Augen hatte, worin Markiôn den Abschnitt als judaistischen Zusatz besprochen haben wird, und dass von hier aus der Kirchenvater mit dem Ketzer anbindet. Haben wir somit das Stück **22**, 66b bis **23**, 1a aus der Grundschrift auszuscheiden; so kann darum Jesus doch (22, 54) zunächst bis zum Tagesanbruch in das Haus des Hohenpriesters geführt worden sein, ohne dass wir dieses in Jerusalem zu suchen hätten, wo nach der Darstellung des Markiôn-Evangeliums Jesus sein Schicksal nicht erfüllte.

d. Angesichts der ausdrücklich schon von Tertullian bezeugten Thatsache, dass bereits während des Menschen-

[1]) Tertullian a. a. O. 4, 40. pag. 269.

alters, welches zwischen Markiôn's und Tertullian's Blüthezeit liegt, in Folge des von den Kirchenlehrern gegen den Antoninischen Ketzer eröffneten Kampfes, das ursprünglich Paulinische Evangelium mit Zuthaten bereichert worden ist, macht sich für den Wiederherstellungsversuch des ursprünglichen Bestandes der Paulinischen Evangelienschrift unausweichlich die kritische Forderung geltend, unbeirrt durch die Anführungen Tertullian's und Epiphanios' auch solche Stücke des heutigen Lukas-Evangeliums aus der Grundschrift auszuscheiden, welche mit dem durch die ächten Paulusbriefe verbürgten Standpunkt und Anschauungskreis des Heidenapostels entschieden unvereinbar sind oder mit sonstther feststehenden Daten der evangelischen Geschichte im Widerspruch stehen.

Zunächt fällt auf die den Täufer Jôannes angehenden Reden und Geschichten unsers kanonischen Lukas dadurch ein gewichtiger Verdacht, dass der zur evangelischen Vorgeschichte gehörige Abschnitt vom Auftreten des Täufers und vom Getauftwerden Jesu durch Jôannes im Markiôntexte fehlte. Die Art, wie sich Volkmar[1]) das Wegfallen dieses Abschnittes zurechtlegt, als sei derselbe für den Diener des Judengottes allzuviel Ehre und ein Vorauswissen der Geheimnisse des Gottesreiches von Seiten des Täufers für den gnostischen Ketzer unerträglich gewesen, verliert mit dem Wegfallen der kirchenväterlichen Schablone jeden Anhalt. Ueberdiess kann sich auch Volkmar der Frage nicht erwehren, warum dann doch das Markiôn-Evangelium bei spätern Gelegenheiten die Erwähnung des Täufers nicht vermeide, obwohl es denselben nicht auf den Schauplatz eingeführt hatte. Wir sollen uns

[1]) Volkmar a. a. O. S. 34 f. 127 ff.

über diesen auffallenden Umstand mit der Erklärung beruhigen, der Täufer sei ja in spätern Stellen des Markiôn-Evangeliums theils nur im Munde von noch nicht Gläubigen oder der dem Markiôn nun einmal für beschräukt geltenden zwölf Jünger Christi erwähnt, theils hätten nur die Pharisäer mit der Hinweisung Jesu auf die Taufe des Jôannes und dessen Anhang in Verlegenheit gebracht werden sollen, im Uebrigen aber werde ja gegen den noch am Alten hängenden, noch fastenden Jôannes ausdrücklich Opposition gemacht und derselbe als letzter Profet des Alten Testaments doch für niedriger erklärt, als der kleinste im Reiche Gottes. Wie kommt es nun aber, dass auch der Apostel Paulus des Täufers Jôannes mit keiner Silbe gedenkt? Wie kommt es, dass beim griechischen Verfasser der Geschichte des jüdischen Krieges [1]) so wenig, wie im Thalmud vom Täufer Jôannes die Rede ist? Und wenn wir bei Origenes die sonderbare Aeusserung lesen, die Juden hätten den Täufer nicht mit Jesus, noch des Einen Todesstrafe mit der des Andern verbunden, durch wen wären denn beide miteinander versippt worden? Der Zusammenhang des Täufers mit den Samaritern wird aber schon durch die Einstimmigkeit bezeugt sein, womit bereits zur Zeit des Hieronymus die Grabstätte des Täufers nach Sebaste (Samaria) gesetzt wird. Wenn wirklich die ältesten Quellen, aus welchen die Clementinischen Recognitionen [3]) ihre Nach-

---

[1]) Vergl. Ewald, Geschichte des Volkes Israel. V. (3. Aufl.) S. 213. Anders ist es in der Editio princeps (Kûnath-Ausgabe) des Josef-ben-Gorion, pag. 91 a., wo gemeldet wird, dass der König Antipas den Johanan getödtet habe, weil dieser die Heirath mit dem Weibe des Philippus getadelt, und dass dieserselbe Johanan die „tebîlah" (Taufe) gemacht habe.

[2]) Origenes, contra Celsum 1, 48.

[3]) Clementinae Recognitiones I., 8 ff.

richten über die im apostolischen Zeitalter bestandenen Secten schöpften, in die Zeit vor der Tempelzerstörung fallen; so muss es überraschen, dass hier die während des apostolischen Zeitalters unter den Samaritern entstandenen religiösen Bewegungen ausdrücklich von Johannes dem Täufer hergeleitet werden. Die Samaritischen Messiasse Simon der Magier, Dositheus und Menander erscheinen bei allen Kirchenvätern als Jünger des Täufers. Wenn wirklich ein Band zwischen Jesus und diesem Jôannes bestand, so hatte der Pharisäerjünger Paulus allen Grund, allererst den Zusammenhang seines Messias mit den Samaritern und damit zugleich dessen Bezeugung und Einführung durch den Täufer fallen zu lassen. So wird sich das Schweigen des Paulus vom Täufer ebenso einfach erklären, als das Fehlen der Einführung Jesu durch den Täufer im Paulus-Evangelium. Die Samariterbezüge Jesu, wie sie uns im vierten Evangelium begegnen, wurden in Paulinischen Lehrkreisen einfach bei Seite gelassen. Die Mehrzahl der dem Lukasevangelium eigenthümlichen Samaritergeschichten haben, nach den kirchenväterlichen Zeugnissen, im Markiôntexte unzweifelhaft gefehlt; damit aber müssen zugleich die scheinbaren Erwähnungen der übrigen Samariterbezüge im Markiôn-Evangelium folgerichtig ebenfalls dahinfallen. War nun aber dieses Weglassen des für den Christ gewordenen Pharisäer anstössigen Verkehrs Jesu mit den Samaritern der erste Schritt zur Judaisirung des Nazôräers; so ergab sich die Umbildung der eigenthümlichen Gestalt, in welcher uns der Täufer Jôannes im vierten Evangelium begegnet, als nächster Schritt ganz von selbst. Nur aber fragt es sich, ob wir die Umgestaltung des Täufers zu dem für judenchristliche Leser annehmbaren Vorläufer Jesu nach Art des alten Samariter-Profeten Elias schon vollständig, oder — wenn nicht — wie viel davon wir bereits denjenigen

evangelischen Lehrkreisen zutrauen dürfen, aus welchen das Paulinische Evangelium hervorging?

Die vorgeführten Thatsachen und Erwägungen werden uns einestheils die Gesichtspunkte zur Erklärung, anderseits den Maassstab zur Prüfung der uns im Markiôn-Evangelium begegnenden Erwähnungen des Täufers an die Hand geben. Die Bezugnahme auf die Herkunft der Taufe des Johannes (20 4 f.) hat unzweifelhaft nicht im Markiôntexte gestanden, und ist uns damit ein kritischer Fingerzeig zur Vorsicht in Betreff der übrigen Erwähnungen des Täufers gegeben! „Woher aber kam Joânnes auf den Schauplatz?" So fragt Tertullian im Hinblick auf die erstmalige Erwähnung des Täufers im Markiôn-Evangelium (Luk. 5, 33). Plötzlich! (antwortet der Kirchenvater) war Markiôns Christus vom Himmel sogleich in die Synagoge von Kafarnaûm getreten; plötzlich erscheint auch Jôannes!" Aus der bereits seit dem siebenten Jahrzehent unserer Zeitrechnung vorhandenen Grundschrift des vierten Evangeliums waren die mit dem Auftreten Jesu gleichzeitigen Daten über den Täufer bekannt und sie konnten für den evangelischen Geschichtsrahmen nicht wohl umgangen werden. Gleichviel nun, wie es sich (Luk. 5, 33—39) mit dem Fasten der Joânnesjünger verhalten haben möge; so führt uns die hier im Markiôntexte uns zum ersten Male begegnende Erwähnung des Joânnes durch das Bild vom Bräutigam auf den auch dem Apokalyptiker Joânnes bereits am Ende des siebenten Jahrzehntes unserer Zeitrechnung geläufigen Vorstellungskreis, und ist der Abschnitt schon darum nicht zu beanstanden, weil die dabei vorkommenden Reden Jesu dem Paulinischen Gegensatz zwischen dem Alten und Neuen durchaus entsprechend sind.

Die Erwähnung des durch Herodes herbeigeführten Schicksals des Täufers (9, 7—9) steht im Einklang mit der Andeutung des Vierten (3, 36 und 41) nach dem

Textlaute der alten lateinischen Uebersetzung[1]. Die im Markiôntexte vorhandene Aeusserung, als sei Jesus selbst der wiedererschienene Profet Elias, steht mit den Elias-Thaten Jesu ebenso, wie mit den beim vierten Evangelisten (1, 21—25) sich findenden Leugnung des Täufers, dass er der Elias sei, im Einklang. Ebenso unbedenklich werden wir endlich dem Markiôn-Evangelium den Ausspruch (Luk. 16, 16 f) zuerkennen dürfen, wonach das Gesetz und die Profeten bis Joânnes reichen, von da an aber das Reich Gottes verkündigt und Jeder zu demselben gezwungen werde.

Dagegen widerlegt sich die Bitte der Jünger an Jesus, dass er sie beten lehren möchte, wie Joânnes seine Jünger gelehrt habe (Luk. 11, 1) trotz der scheinbaren Bezeugung durch Tertullian[2]) augenscheinlich aus der frühern Stelle (Luk. 5, 33), wo gesagt wurde, dass das Beten der Joânnesjünger in der Weise der Pharisäer geschehen sei, die doch dort von Jesus ausdrücklich als altes Flickwerk bezeichnet wird. Der ganze Abschnitt endlich (Luk. 7, 18—35) gibt sich mitsammt dem angeblichen Aergernisse, das der Täufer an Jesus genommen hätte, dadurch als spätere Bildung zu erkennen, dass das Paulus-Evangelium von einer Versippung des Täufers mit Elias noch ebensowenig etwas weiss, als der Logos-Evangelist. Die erste Hälfte dieses Abschnittes (7, 18—28) erwähnt zwar der Markiôniten-Dialog[3]) fast vollständig als im Markiôn-Evangelium vorhanden; auffallender Weise aber sind die dortigen Anführungen vielmehr aus Matthäus (11. 2 ff.) genommen. Auch die bei Tertullian und Eusebios erwähnten Verse lauten genau, wie bei Matthäus (11, 6. 11). Die Profetenstelle (Maleachi 3, 1) wird (Luk. 7, 27)

---

1) Evangelium Palatinum pag. 104. Vgl. oben Seite 125 f. 201.
2) Tertullian a. a. O. 4, 26. pag. 229.
3) Hahn a. a. O. S. 145 f.

nicht nach der in Paulinischen Lehrkreisen ausschliesslich gebrauchten LXX-Uebersetzung, sondern in Uebereinstimmung mit dem hebräischen Text, also wohl nach der diesem genau folgenden jüngern Aquila-Uebersetzung des Hadrianischen Zeitalters vorgeführt. Auch ist es thatsächlich erst die jüngere judenchristliche Mythenbildung der Joânnesherkunft von einem Priester Zacharias, welche den nachexilischen Priesterprofeten Maleachi hervorzog, während in der Grundschrift des Vierten (1, 20 ff.) der Täufer mit Bezug auf Jesaias (40, 3) als „Stimme des Predigers in der Wüste" auftritt. Schliesslich sind die Verse 20 und 28 auch durch den Ausdruck „Jôannes der Täufer" verdächtig, der sich weder im vierten Evangelium, noch selbst in der Apostelgeschichte findet, sondern erst in judenchristlichen Kreisen bei Markus und Matthäus gestempelt worden ist. So liegt es auf der Hand, dass die ganze erste Hälfte des Abschnittes vom Ueberarbeiter des Markiôn-Evangeliums aus Matthäus (11, 2—11) herübergenommen worden ist, wie denn auch der etwas verworrene Textbestand der ersten Verse in der alten Itala [1]) die spätere Hand verrathen wird, die hier ihr Flickwerk trieb.

Die andere Hälfte des Abschnittes (7, 29—35) wird von Tertullian übergangen und auch von Epiphanios nicht erwähnt. Obgleich nun gegen Hahn's Weglassung Volkmar [2]) Front machte und ein Fehlen des Stückes, da ihm am Vorhandensein der erstrn Hälfte im Markiôntexte kein Zweifel auftauchte, unwahrscheinlich findet; so drängen sich doch, selbst ganz abgesehen von der Zusammengehörigkeit dieser Hälfte mit dem Vorausgehenden, entschiedene Verdachtsgründe gegen dieselbe auf. Der 29. Vers nimmt auf die in der Vorgeschichte vorkommenden Zöllner (3, 7. 12) Bezug, wird

---

[1]) Evangelium Palatinum pag. 288.
[2]) Thilo a. a. O. S. 418. Volkmar a. a. O. S. 121.

also von derselben Hand stammen, durch welche der Paulinischen Grundschrift die Vorgeschichte beigefügt worden ist. Wie kann sich überdiess bei einem und demselben Verfasser derselbe Jesus, der (11, 92) jedes Zeichen ablehnt, dem Jôannes gegenüber auf eine ganze Reihe von Wunderthaten berufen (29), die er gethan hätte? Im 33. Verse begegnet uns derselbe später gestempelte Ausdruck „Jôannes der Täufer", wie oben. Auch der hier betonte Gegensatz zwischen Jôannes und Jesus wird dadurch verdächtig, dass hier Jesus von sich selber als einer vergangenen Persönlichkeit spricht, wie ihn nur ein späterer Schriftsteller einführen konnte, der ihn zum Täufer in einen Gegensatz stellen wollte [1]). Wir haben somit in dem ganzen Abschnitte (18–35) den Versuch des spätern Ueberarbeiters der Paulinischen Grundschrift vor uns, die durch Markus und Matthäus auf die Bahn gebrachte Vorläufer-Rolle des Täufers ins Paulus-Evangelium einzuführen.

Die gleiche Bewandtniss hat es mit der Einführung der geschlossenen Zwölfzahl der Apostel. Angesichts der von der historischen Kritik anerkannten Ungeschichtlichkeit des Grundgerüstes der Apostelgeschichte lässt sich von vornherein ein Verdacht an der geschlossenen Reihe, in welcher hier gleich Anfangs die Jünger des Gekreuzigten in Jerusalem auftreten, trotz der Bedenken von Strauss [2]) nicht von der Hand weisen. In der Apostelgeschichte (11, 30. 21, 18) spielen neben den Aeltesten, durch welche die Gemeinde zu Jerusalem geleitet und vertreten worden, die Zwölfe eine entschieden müssige Rolle (A. G. 15, 2. 4. 6-16, 4). Nur ihre Namen werden aufgezählt (A. G. 1, 3) und statt des Unglücksvogels Judas wird ein Matthias (1, 15 f) gewählt, dabei

---

[1]) Bruno Bauer a. a. O. II. (1851). S. 117.

[2]) Strauss, das Leben Jesu für das deutsche Volk (1864). 117 f.

aber von einer stattgehabten Ergänzung des Ausfalls nach dem so früh erfolgten Tode des ältern Jaqôbus (A. G. 12, 2) Nichts gemeldet. Ueber die Thätigkeit der Einzelnen wird, die drei Haupt- oder Säulenapostel ausgenommen, so gut wie gar Nichts erzählt. Erst die Kirchenväter wissen über die verschiedenen Länder, in denen einzelne Apostel gewirkt hätten und gestorben wären, allerlei unverbürgte Sagen aufzutischen. Dass Jesus selbst, bei seiner engbegrenzten und kurzen Thätigkeit, die Jünger bereits auf die Predigt des Evangeliums ausgesandt habe, wie es die „Synoptiker" darstellen, will auch Strauss [1]) aus verschiedenen Gründen nicht wahrscheinlich finden. Aus 1 Korinthier 15, 5 kann über das damalige Vorhandensein der geschlossenen Zwölfzahl Nichts geschlossen werden. Denn das ganze Stück (1 Kor. 15, 3—11), worin die einzelnen angeblichen Erscheinungen des Auferstandenen registrirt werden, ist lediglich aus den bereits vollständig vorliegenden synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte von späterer Hand in den Korinthierbrief eingetragen. [2]) Die Erscheinung des Auferstandenen vor Kêfas setzt die Stelle Luk. 24. 34 voraus, wo in ziemlich unklarer Weise eine sonst nirgends erwähnte Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus vorgeführt wird. Die Erscheinung vor den Zwölfen ist aus dem Schlussabschnitte des Markus (16, 14 f) geschöpft, den erst eine spätere Hand diesem Evangelium beigefügt hat. Die Erscheinung vor mehr als 500 Brüdern mag sich auf das Pfingst-

---

[1]) Strauss a. a. O. S. 274 ff.

[2]) Diese Ansicht findet sich auch von Straatmann, kritische Studien (bei Scholten, das älteste Evangelium. 1868 deutsch von Redepennig, 1869, S. 225) mit der ausdrücklichen Behauptung vorgetragen, dass das Stück weder dem Marcion, (nach Epiphanios, haereses 42), noch dem Verfasser des Ignatius-Briefs an die Römer (cap. 9) bekannt war, somit nicht vorm Jahre 170 vorhanden gewesen sein könne.

wunder der Apostelgeschichte beziehen. Die dem Jaqôbus zu Theil gewordene besondere Erscheinung des Herrn ist uns erst in der jüngsten Schichte des Hebräerevangeliums durch Hieronymus verbürgt[1]) Mit der Christophanie vor allen Aposteln ist wohl auf Lukas 24, 50 gezielt. Das ursprüngliche Vorhandensein dieses Registers von Erscheinungen des Auferstandenen im ersten Korinthierbriefe wird schon durch die ganze nachfolgende Beweisführung des Apostels verdächtig, welche ganz überflüssig war, wenn diese Zeugnisse vom wirklichen irdischen Wandel des Auferstandenen als schlagendster Gegenbeweis gegen alle Zweifel vorausgegangen wären. Der Verdacht, dass das ganze Stück (1 Korinthier 15, 5—11 oder 12) im Briefe des Apostels ursprünglich gefehlt habe, erhält aus den Anführungen, die sich bei Tertullian und Epiphanios finden, seine volle Bestätigung. Tertullian[2]) kämpft gegen Markiôns Leugnung der wirklichen Leiblichkeit Jesu. Vers 3 und 4 werden angeführt bis zu den Worten „am dritten Tag." Ferner (fährt dann der Kirchenvater fort), wenn das Fleisch desselben geleugnet wird, wie wird denn sein Tod behauptet, der doch eigentliches Leiden des Fleisches ist?. Wenn aber der Tod geleugnet ist, mitsammt dem Fleisch, so stand auch Nichts über die Auferstehung fest. Wird aber Christi Auferstehung geschwächt, so ist auch die unsrige vernichtet!" Und damit geht der Bestreiter des Ketzers auf den 13. Vers über, ohne dass von dem ganzen Register der Erscheinungen des Auferstandenen auch nur mit einer Silbe die Rede wäre! Auch von Epiphanios[3]) wird unmittelbar nach dem vierten der 13.

---

[1]) Hilgenfeld, Novum Testamentum extra canonem receptum. IV. (1866). pag. 17f.

[2]) Tertullian, adversus Marcionem III., 8. pag. 132f. (Oehler).

[3]) Epiphanios, adversus haereses. 42, pag. 379 (ed. Dindorf).

Vers angeführt. Bei beiden Kirchenvätern wäre es schlechterdings unbegreiflich, dass sie diesen Haufen von Zeugnissen über leibhaftige Erscheinungen des Auferstandenen nicht gegen ihren Ketzer benutzt haben sollten, wenn sie diesen Abschnitt in dem Apostolikum desselben vorgefunden hätten Die späte Hand desjenigen, dem der Korinthierbrief dieses Register von Erscheinungen des Auferstandenen verdankt, verräth sich aber auch dadurch, dass gerade die erste, von Markus ursprünglich auf die Bahn gebrachte und von den Ueberarbeitern des Dritten und Vierten, wie von Matthäus aufgenommene Erscheinung des Auferstandenen vor der Maria Magdalena nicht miterwähnt wird. Denn dieser auffallende Umstand wird sich schwerlich anders, als daraus erklären lassen, dass dem Registrator jener Christophanieen die stechende Bemerkung des Kelsos [1]) über das „schwachsinnige Weib" bekannt war, welches sich eine Erscheinung des Auferstandenen einbildete, und dass jener Mann dem Hiebe des Kelsos auf die Betrüger und Augenblender, die das dumme Volk mit Träumen und falschen Gesichten abspeisen wollten, durch diese lange Reihe von Männerzeugnissen entgegentreten wollte.

Somit fällt das einzige, anscheinend aus dem apostolischen Zeitalter selbst erhaltene Zeugniss des Apostels Paulus über eine angeblich schon beim Tode Jesu abgeschlossene Zwölfzahl von Aposteln über Bord. Erst die klassische Urkunde des Judenchristenthums aus dem Jahre 69 n. Chr., die Apokalypse (21, 14) führt uns die „zwölf Apostel des Lammes" ausdrücklich vor und in engster Verbindung damit auch die zwölf Stämme Israels (Apok. 7, 4–8), den Stamm Dan nur scheinbar ausgeschlossen, in Wahrheit sogar ohne Nennung des Namens gleichwohl in bevorzugter Erwähnung mit Hän-

---

[1]) Origenes, contra Celsum II., 9, 2cf. VII., 5, 5.

Händen zu greifen (Apok. 7, 9. 10)! Mit seinem Blick auf die Zukunft des Christenthumes durfte dieser Seher, der den Saamen Abrahams unter die Fahne Christi gestellt wissen will, auch die altheilige Eintheilung Israêls in zwölf Stämme wieder aufnehmen, obwohl dieselben damals im Volksleben verwischt waren. Eine geschlossene Zwölfzahl von Verkündigern des Evangeliums unter allen Stämmen Israêls war aber unbedingt erst zu einer Zeit möglich, in welcher die alte Eifersucht zwischen den Samaritern, als den Trägern der Volkserinnerungen des alten Zehnstämmereiches, und den Judäern, als den Vertretern des in Davidischen Erinnerungen und Hoffnungen schwärmenden Doppelstammes Juda und Benjamin (und letzteren gehörte Paulus an), durch dieselben Schläge des Schicksals, unter welchen die Apokalypse selbst entstand, in den Hintergrund gedrängt war und sich mit den Judäern auch deren alten Erbfeinde in gemeinsamem Hasse gegen die Römerherrschaft begegneten. Diess war thatsächlich nicht vorm Jahr 68 der Fall, als sich[1]) während der Belagerung von Jotapata die Samariter, die seit den Vorfällen des Jahres 52 zum Grolle gegen die Römer Ursache hatten, gegen diese in drohender Haltung auf ihrem altheiligen Gazizim sammelten und ihrer mehr als Elftausend durch Römerhände gefallen sein sollen. Vorbereitet aber wurde eine friedlich-gemeinsame Uebertragung der apostolischen Verkündigung auf die zwölf Stämme Israêls schon bald nach der Abfassung der Paulinischen Briefe (um's Jahr 60) durch den Verfasser des Jaqôbusbriefes. Und die Stellung, die Paulus nach dem Galaterbrief im Jahre 55 zu den Säulenaposteln in Jerusalem einnahm, gab recht eigentlich die letzte Ver-

---

[1]) Josêfos, de bello Judaico III., 7, 32. Vergl. Tacitus, Annales 12, 54 und Josêfos a. a. O. II., 12, 1ff. Alterthümer XX., 8, 1ff.

anlassung zu dem wichtigen Schritte der Säulen-Apostel, ihr Apostelamt als ein rein judenchristliches und somit den zwölf Stämmen der Beschneidung geltendes aufzufassen. Paulus hatte sich seit seinem ersten flüchtigen Besuch in Jerusalem (43—44 n. Chr.) elf oder (von seiner Bekehrung an gerechnet) vierzehn Jahre lang von den Häuptern der judenchristlichen Gemeinde in Jerusalem entfernt gehalten, und seine Heidenpredigt hatte während dieser Zeit kaum einen eigentlichen Widerspruch von Seiten der Judenchristen erfahren. Sie liessen den einstmaligen Verfolger der ersten Bekenner Jesu in seinem neuen Bekehrungseifer um so mehr unbeachtet, als er nicht in ihre Nähe kam, sondern sich auf aussersyrische Länder beschränkte. Erst seine zweite Reise nach Jerusalem im Jahre 54 (Galater 2, 1—21) brachte ihn[1]) mit den Jerusalemer Aposteln in eine abermalige Berührung, welche schon auf Grund der mittlerweile entfalteten umfassenden Thätigkeit des Heidenapostels ein bedeutsamer Wendepunkt wurde. Man verlangte von ihm die Beschneidung des Titus (Galater 2, 1—5); aber der Apostel setzte die Freiheit des Evangeliums der unbeschnittenen Judenchristen durch, und Kêfas, Jaqôbus und Johannes erkennen seinen göttlichen Beruf zum Heiden-Evangelium an, während sie dagegen ebenso bestimmt ihre eigene ausschliessliche Sendung an die Söhne der Beschneidung festhalten und sich vom Heidenevangelisten nur die Unterstützung ihrer Armen ausbedingen, die keine Ursache fanden, von Unbeschnittenen die Mittel zur Lebsucht auszuschlagen (Galater 2, 6—10).

An die Söhne der Beschneidung, die zwölf Stämme in der Zerstreuung sehen wir sofort nach jener mit

---

[1]) Hilgenfeld, Paulus und die Urapostel. In der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. III. (1860). S. 101 ff. 118 ff. 216 ff.

dem Heidenapostel getroffenen Abkunft ein apostolisches Sendschreiben von einem Jaqôbus gerichtet, der sich weder als Apostel Christi, noch als Bruder des Herrn (Galater 1, 9) bezeichnet, sondern sich bei seinen Lesern (1, 1) vielmehr als Knecht Christi einführt, sich somit von dem jüngern Jaqôbus der Apostelverzeichnisse (Mk. 3, 18. 15, 10. Mt. 27, 56. 10, 3) deutlich unterscheidet. Es ist derselbe Jaqôbus, der nach späterer Ueberlieferung[1]) in Aegypten das Evangelium gepredigt haben soll, wie denn auch der Verfasser des in blühendem griechischem Styl geschriebenen Jaqôbusbriefes unverkennbare Berührungen mit griechich-alexandrinischer Weisheit und Bildung, selbst Bekanntschaft mit den Anschauungen und Grundsätzen der in Aegypten heimischen Therapenten zeigt und der Tödtung des „Gerechten" durch die Reichen und Uebermüthigen (5, 6) ganz in derselben Weise gedenkt, wie das Buch der Weisheit. Ist nach den Aeusserungen des Briefschreibers einerseits das Rufen der Arbeiter (Apostel), welche das Land geerndtet haben, vor die Ohren des Herrn der Heerschaaren gedrungen (5, 4), und ist dem Verfasser die „Ankunft des Herrn nahe und der Richter vor der Thüre" (5, 7 ff.); so wird andererseits durch die unverkennbare polemische Bezugnahme des alexandrinischen Judenchristen auf die Paulinische Lehre von der Rechtfertigung des Menschen durch den Glauben allein (2, 17–26 verglichen mit Galater 5, 6. Römer 4, 3), ja selbst durch die Anspielung auf den leeren oder eiteln (σαυλός = κενός Jaqôbus 2, 20) Menschen Paulus die Abfassungszeit des Jaqôbusbriefes in der nächsten Zeit nach dem Bekanntwerden der Paulinischen Briefe (um's Jahr 60 n. Chr.) verbürgt. Als Mann der Beschneidung aber mag uns jener Jaqôbus, welcher (Galater 2, 9) bei der zweiten Anwesenheit des Paulus in Jerusalem nicht

---

[1]) Nikephoros Kallistios, Kirchengeschichte 2, 40.

als Bruder des Herrn bezeichnet ist, auch im Gewande eines alexandrinisch gebildeten Juden-Christen um so weniger befremden, als auch der damalige Hauptvertreter alexandrinischer Weisheit, Philôn, keineswegs das Mosaische Ceremonialgesetz abgeschüttelt hatte, sondern auch im stoisch-platonischen Philosophen-Mantel das Zeichen der Beschneidung nicht verleugnete.

Statt der zwar nicht ausdrücklich gezählten, aber doch thatsächlich vorgeführten [1]) sieben Jünger des Logos-Evangeliums traten demnach erst kurz vor Jerusalems Zerstörung, während der Aufregung des jüdischen Krieges, die Zwölfe auf den Plan. Es geschah diess offenbar unter dem Einflusse der Judenchristen, die das Geschichtsgerüst der Grundschriften des dritten und vierten Evangeliums durchbrechen und zugleich gegen den Paulinismus Front machen. Es geschah in der Absicht, die sieben Säulen des Logos-Evangeliums zu verdrängen, und zugleich den Ruhm des Heidenapostels zu verdecken. Und merkwürdig genug spiegelt sich der Kampf der Zwölfe mit den Sieben auf höchst eigenthümliche Weise in der Geschichte von der wunderbaren Speisung ab, deren ursprünglichen Kern wir in seiner noch aller wunderhaften Züge ledigen Gestalt beim Grundschreiber des Logos-Evangeliums vorgefunden haben. In den jüngern Ueberarbeitungen dieser Speisungsgeschichte treten die erst vom Ueberarbeiter des Vierten eingeschwärzten Zwölfe geradeso auf, wie in der parallelen Erzählung des kanonischen Lukas (9, 10—17). Dagegen hat bei Markus (6, 30—44 u. 8, 1—10) und bei Matthäus (14, 13—21 und 15, 29. 32—39) die Speisung der Fünftausend eine Doppelgängerin zur Seite, worin nur Viertausend gespeist werden. Offenbar sollen diese Erzählungen bei allen

---

[1]) Vergl. oben in der Abhandlung über das Logos-Evangelium, S. 138 ff.

vier Evangelisten die Speisung der Welt mit der Predigt vom Himmelreiche versinnbildlichen. Das Wunderhafte, das der Speisungsgeschichte in ihrer jüngern Gestalt aufgeprägt ist, hat doch immer seinen Schwerpunkt in der Versinnbildlichung der Thatsache, dass vom Brote des Lebens, womit durch Jesus die Menschen gespeist werden (Joh. 6, 32 ff.) alle Welt satt werde und doch der Vorrath nicht erschöpft sei.

Das Auffallende des Umstandes nun, dass ein und derselbe wunderhaft gesteigerte Vorgang uns bei Markus und Matthäus in doppelter Auflage vorgeführt wird, das eine Mal (Mk. 8, 1 ff. Mt. 15, 32 ff.) als Speisung von Fünftausend, wobei zwölf Körbe voll Brocken gesammelt werden, das andere Mal (Mk. 6, 30 ff. Mt. 14, 13 f. als Speisung von Viertausend, wobei nur sieben Körbe voll Brocken übrig bleiben, diesen Unterschied will sich Strauss[1]) so erklären, dass Markus und Matthäus eine und dieselbe Geschichte mit diesen bestimmten Abweichungen in zwei verschiedenen Quellenschriften vorgefunden und um der abweichenden Nebenumstände willen beide Erzählungen arglos für zwei verschiedene Vorgänge genommen und ihren Evangelien einverleibt hätten. Aber was sollten diese Unterschiede von Vier- und fünftausend Menschen und von sieben und zwölf Körben voll Brocken bei übrigens ganz gleichem Kern der Geschichte bedeuten, wenn sich nicht daran die mehr oder minder deutliche Ahnung von etwas Anderem geknüpft hätte, was bei der Bildung dieser verschiedenen Erzählungsgestalt in's Spiel kam? Dass es in der einen Speisungsgeschichte gerade zwölf Körbe sind, soll sich aus der Zahl der aufsammelnden Apostel und der durch sie vertretenen zwölf Stämme Israêls erklären; dagegen soll mit den sieben Körben der andern

[1]) Strauss a. a. O. S. 466 f.

Speisungsgeschichte auf die Thätigkeit der sieben Diakonen der Jerusalemer Gemeinde (A. G. 1, 17. 25) gezielt sein [1]. Sind es nun aber in beiden Erzählungen ausdrücklich die Jünger, welche die übrigen Brocken in Körben aufsammeln; so liegt es doch nahe genug denselben Bezug auf die vom Tische des Herrn die Brocken lesenden Jünger in der a n d e r n Geschichte nicht fallen zu lassen, wenn sich derselbe in der e i n e n als sachgemäss empfohlen hatte! Der Grund, dass man bei den sieben Körben nach einem andern Bezuge suchte, liegt offenbar nur darin, dass man anscheinend keine andern sieben Jünger hatte, denen man die Brocken der zweiten Speisungsgeschichte zuweisen konnte. Wären 70 Körbe erwähnt, so würden unbedenklich von den Auslegern die 70 Jünger des Lukas-Evangeliums zur Tafel gezogen worden sein. Aber in dieser Siebenziger-Sippschaft haben sich augenscheinlich, sei es ursprünglich aus Missverstand, sei es mit nachdrücklicher Absicht, nur die durch die judenchristlichen Zwölfe verdrängten sieben Jünger des vierten Evangeliums in verzehnfachter Auflage in's Sichere gebracht.

Werden von diesem Gesichtspunkte die doppelgängerischen Speisungsgeschichten mit den zwölf und den sieben Körben betrachtet, so legt sich die Sache einfachst auf folgende Weise zurecht. Steht es einerseits mit den sieben Jüngern des vierten Evangeliums und andererseits mit dem Bezug der Körbezahl auf die Jüngerzahl richtig; so steht zu erwarten, dass der Ueberarbeiter des vierten Evangeliums [2] die uns jetzt bei Markus und Matthäus überlieferte zweite Speisungsgeschichte mit den sieben Körben ursprünglich vor sich gehabt habe.

---

[1] S t r a u s s a. a O. 506. Vergl. mit J u s t i n u s M a r t y r, Apologia I., 65 (ed. Otto, 1847, I. pag. 155).

[2] Vergl. oben S. 132 ff. über die Gestalt der Speisungsgeschichte im Logos-Evangelium.

Sie hatte sich zu einer Zeit gebildet, als die geschlossene Zwölfzahl der Apostel noch nicht auf den Plan getreten war, also im nächsten Jahrzehnt nach der Abfassung der Urschrift des vierten Evangeliums, im Jahrzehnt des jüdischen Krieges. Denn dass diese Gestalt der Speisungsgeschichte die frühere gewesen, scheint auch durch die alte lateinische Evangelienübersetzung bestätigt zu werden, wo[1]) nur die Geschichte mit den sieben Körben vorhanden ist, die Doppelgängerin dagegen fehlt. Wie es damit bei Markus stand, ist nicht mehr zu entscheiden, da hier (Mk. 6, 12 -- 12, 36) im Evangelium Palatinum eine grosse Lücke ist. Weil aber der Ueberarbeiter des Vierten von den sieben Aposteln seiner Urschrift Nichts wusste oder wissen wollte, sondern an zwei Stellen die Zwölfe in das Sieben-Jünger-Evangelium einschwärzte; so nahm er vom Lukas-Ueberarbeiter (denn im Paulus-Evangelium hat die Erzählung von der wunderbaren Speisung ganz gefehlt) die den unvermeidlich gewordenen Zwölfen geltende Erzählung auf, die dann auch in die beiden ersten judenchristlichen Evangelien des kirchlichen Kanons überging.

Nach der kritischen Umkehr des von den Kirchenvätern behaupteten Verhältnisses zwischen dem kanonischen Lukas und dem Markiôntexte haben wir keine Veranlassung, mit Volkmar[2]) anzunehmen, dem Markiôn sei schon die blosse Möglichkeit, dass die zwölf Stämme Jsraels mit zum Reiche Gottes könnten gerechnet werden, als eine veraltete judenchristliche Anschauung unerträglich gewesen. Die Thatsache also, dass im Markiôntext (Luk. 22, 30) die zwölf Stühle für die zwölf apostolischen Vertreter der Stämme Jsraëls gefehlt haben, kann uns nur einfach Zeugniss ablegen, dass im ursprünglichen

---

[1]) Evangelium Palatinum pag. 12 (freilich am Ende eines Blattes).

[2]) Volkmar a. a. O. S. 72.

Paulus-Evangelium die Vorstellung von einer geschlossenen Zwölfzahl der Jünger noch nicht vorhanden war. Wir haben darin den einfachen Schlüssel für die kritische Würdigung aller derjenigen Bestandtheile des kanonischen Lukas-Evangeliums, worin uns die Zwölfe aufgemutzt werden sollen.

Gerade das auffallende und wiederholte Betonen des Judas als Eines aus den Zwölfen (22, 3.47) verräth uns bei Lukas ebenso, wie im Logos-Evangelium, die Hand des spätern Ueberarbeiters. Und gerade die „zwölf Apostel" (22, 13) verrathen in der Erzählung von der Abendmahlsfeier dieselbe spätere Hand, der es darum zu thun war, neben dem thatsächlich als der erste wirkliche Apostel Christi auf den Plan getretenen Paulus auch den Männern der Beschneidung die Ehre des Apostelnamens zuzuweisen. Sowohl bei Tertullian, als bei Epiphanios [1]) ist in der ganz allgemein gehaltenen Erwähnung des Jnhaltes dieser Erzählung (Luk. 22, 3 ff.) eine ausdrückliche Erwähnung der Zwölfe nicht vorhanden. Nur gerade jenen 14. Vers führt allerdings Epiphanios gerade so an, wie wir ihn im Lukas-Evangelium („die 12 Apostel mit ihm") lesen; aber gerade die „zwölf" fehlten hier beim alten Lateinischen Uebersetzer [2]) im Texte. Während nun Letzterer in der Stelle 18, 31. allerdings die „Zwölfe" bringt, wird hier beim Hinaufziehen nach Jerusalem von Tertullian und von Epiphanios der Zwölfte ebensowenig gedacht, wie in der Stelle 8, 1, wo sie sich im Evangelium Palatinum finden [3]). Aber sie fallen hier mit dem aus andern Grunde verdächtigen Stücke (8, 1–3) aus der Paulinischen Urschrift weg.

---

[1]) Tertullian a. a. O. 4, 40. Epiphanios a. a. O. Scholion 61.

[2]) Evangelium Palatinum pag. 398.

[3]) Evangelium Palatinum pag. 294. 374.

So bleibt im ursprünglichen Lukastexte nur noch die Wahl der Zwölfe (6,13) und deren Aussendung (9, 1-6) übrig, um auch über diese Stücke schliesslich eine kritische Entscheidung zu treffen. Das Stück von der Aussendung der Zwölfe wird allerdings nicht erst im späten Markiôniter-Dialog, sondern bereits von Tertullian [1]) erwähnt, bei diesem jedoch nur ohne Angabe der Zahl mit den Worten „dimittit apostolos", so dass es zweifelhaft bleibt, ob wir hier die unvermeidlichen Zwölfe im Markiôntexte vorauszusetzen haben. Tertullian spricht nur von dem Verbote, etwas auf den Weg mitzunehmen. Der Bezug auf die Aussendung ohne Beutel, Ranzen und Schuhe fehlte aber in der Stelle 22, 35 bei Markiôn unzweifelhaft. Dort dagegen fügt Tertullian hinzu: Wer anders hätte diese geboten, als derselbe gute Gott, für die Lilien und Roben sorgt was sich bei Markiôn 12, 24. 27. vorfindet). Mag diess (fährt der Kirchenvater fort) Markiôn auslöschen, *dum sensui salva sint!* Unmöglich kann diess auf die Lilien gehen, die ja Markion in seinem Texte hatte, also nur auf die Aussendungsrede, in welcher somit Tertullian den Grund vermuthet, warum bei Markiôn die ganze Stelle fehlte. Wurde dieselbe von spätern Markiôniten aufgenommen, so geschah diess eben in Folge der Erwägung, dass sich in der That darin Nichts dem spätern Markiônitischen Systeme Widersprechendes finde. Fehlte aber im Markiôntexte das ganze Stück, so schliesst sich die nächstfolgende Herodesstelle unmittelbar an die Jaeiros-Geschichte an. In der That aber konnte auch, dem ganzen Zusammenhange nach, das Stück gar nicht anders als an die Jaeiros-Geschichte angeknüpft werden, wenn es doch darin heist, dass Herodes von Jesu Thaten gehört habe. Durch die eingeschobne Stelle von den

---

1) Tertullian a. a. O. 4, 21. pag. 211. Hahn a. a. O. S. 153.

Jüngern wird dieser natürliche Zusammenhang gewaltsam durchbrochen.

Endlich ist die Notiz von der Wahl der Zwölfe (6, 13b.—16) ohne jede äussere Veranlassung so auffallend mit den Haaren herbeigezogen, und schliesst sich dagegen die folgende Erzählung (Vers 17) an die Worte „und rief seine Jünger herbei" (13a) ohne die zwölf Lückenbüsser so ungezwungen an, dass wir diese unbedenklich Preis geben dürfen. Allerdings hat Tertullian [1]) gerade hier seine Weisheit mit dem Aufwerfen der Frage entfalten zu müssen geglaubt, warum gerade zwölf und keine andere Zahl vom Herrn ausersehen worden sei. Indem er aber dabei auf Stellen des A. T. (die zwölf Quellen in Elim) hinblickt, bemerkt er ausdrücklich, dass Nichts der Art *de numeri defensione* sich für den Christus Markiôn schicke, während er — der Kirchenvater — daraus seinen Christus gar wohl interpretiren könne. Das klingt ja geradezu wie eine ausdrückliche Andeutung, dass der Kirchenvater die fragliche Stelle in seinem Markiôntext nicht vorgefunden habe! Die vornehm-nachlässige Art, wie Tertullian bei seinem Bericht über das Evangelium des Ketzers verfährt, macht es unbedingt der Kritik zur Pflicht, ihre Entscheidung über einzelne Stellen zugleich durch den vergleichenden Hinblick auf den ganzen übrigen Textbestand des Evangeliums zu gründen. Wer sich für die Feststellung desselben auf diejenigen Stücke und Stellen beschränken wollte, die durch das kirchenväterliche Zeugniss als unzweifelhaft fehlend erscheinen, würde einen Textbestand erhalten, der durch die schülerhafteste Haltung, wie durch seine schreiendsten Widersprüche und Unfolgerichtigkeiten sich selbst richtet.

Stand es nun schon mit der Erwähnung der judenchristlichen Zwölfe so bedenklich im ursprünglichen

---

[1]) Tertullian a. a. O. 4, 13. pag. 187.

Paulus-Evangelium, so löst sich der Bericht über die Aussendung der Lukas-eigenthümlichen siebenzig Jünger (10, 1–20) nicht bloss durch die Anknüpfung an das Vorausgegangene, sondern zugleich durch die ganze Haltung so augenscheinlich von selbst auf, dass ihn die scheinbare Stütze, die ihm aus der Erwähnung bei Tertullian erwächst, nicht zu retten im Stande ist. Von einer angeblichen Absicht[1]), die der dritte Evangelist gehabt hätte, mit dem Ruhm dieser Siebenzig die Ueberlegenheit der evangelischen Heidenboten und des grossen Heidenapostels selbst über die vermeintliche jüdische Beschränktheit der Zwölfe zur Anerkennung zu bringen, weiss der Paulinische Evangelist um so weniger, als auf dem Wege von Galiläa nach Jerusalem, auf welchem die Aussendung der 70 Jünger vor sich gegangen sein soll, Jesus thatsächlich keinen Schritt durch Heidenland gethan hat. Wird aber (10, 1) ausdrücklich bemerkt, dass „der Herr" (nicht der Jesus der ursprünglich-evangelischen Erzählung) diese Siebenzig in die Städte und Flecken vorausgesandt habe, die er selber alsbald besuchen wollte; so hinkt diese Angabe hinter der kurz vorher (9, 51) gemachten Bemerkung, dass Jesus auf seinem Gange nach Jerusalem Boten als Quartiermacher für ihn selbst vorausgeschickt habe, so überflüssig und doppelgängerisch nach, dass es einer Hinweisung auf die verschrobene Ungeheuerlichkeit, als ob dazu nicht weniger als 70 Mann nöthig gewesen wären, nicht einmal bedarf, um uns über die Ungeschicktheit der spätern Einschiebung des ganzen Stückes die Augen zu öffnen[2]). Ist doch von solchen angeblichen 70 andern Jüngern nicht einmal in der Apostel-

---

[1]) Bruno Bauer a. a. O. II. (1851). S. 239 f.

[2]) Bruno Bauer a. a. O. II., 235 f. Ewald, Geschichte des Volkes Israel. V. (3. Aufl.). S. 392. 428. Strauss a. a. O. S. 275 f.

geschichte die Rede, worin doch am Ersten für ihre Erwähnung Platz gewesen wäre! Offenbar hängt die Einführung dieser 70 oder (nach andern Handschriften und der alten Itala) 72 Jünger Christi mit der Vorstellung von 72 Völkern und Sprachen der ganzen Erde zusammen, die man seit dem zweiten Jahrhundert[1]) aufgebracht hat. Die Annahme überdiess, dass der Abschnitt von der Aussendung der Siebenzig nach den Angaben Tertullians[2]) als im Markiôntext vorhanden vorauszusetzen sei, ist durch Nichts begründet. Die Erörterung des Kirchenvaters über die „super duodecim" ausgewählten Siebenzig ist ganz allgemein und hat als eine an den kanonischen Lukastext angelehnte Auslassung zu gelten. Erst im nächsten Kapitel Tertullians ist wieder ausdrücklich von Markiôn in Bezug auf Luk. 10, 21 die Rede. Dass aber im spätern Markiôniten-Dialog aus diesem Abschnitte der 14. und bei Origenes der 13. Vers als Bestandtheile des Markiôn-Evangeliums angeführt werden, diess kann für den Textbestand des ursprünglichen Paulus-Evangeliums nicht als maassgebend gelten. Hat also in diesem der ganze Abschnitt (10, 1–20) gefehlt, so zeigt sich dadurch schliesslich so wenig eine Lücke, dass sich vielmehr Vers 21 ganz passend an Vers 9, 62 anschliesst.

Der Abschnitt von der wunderbaren Heilung des fallsüchtigen Knaben (9, 37–43) wird bei Tertullian nur mit Vers 41 berührt, während nach Epiphanios[3]) durch die Bezugnahme auf Vers 40 und

---

[1]) Clementinae Homiliae 18, 4. Recognitiones 2, 42. Epiphanios, Haereses 51, 7. Horapollo, Hieroglyphica 1, 14. Mischnah Segalîm 5, 1. De Morte Mosis p. 62 (ed. Gaulmin).

[2]) Tertullian a. a. O. 4, 24. pag. 222. Hahn a. a. O. S. 158 f. Thilo a. a. O. S. 433.

[3]) Tertullian a. a. O. 4, 23. pag. 219 f. Epiphanios a. a. O. Scholion 19 und 20, pag. 336.

41 das Stück gleichfalls als bei Markiôn vorhanden bezeichnet wird. Denn die Worte, mit denen Jesus die Jünger wegen ihres Unglaubens anfährt, bilden so sehr den Kern und Mittelpunkt der Erzählung, dass aus deren Anführung unbedingt das Vorhandensein derselben zu folgen scheint. Gleichwohl kann dieser Abschnitt sich in der Lukas-Grundschrift nicht befunden haben, sondern muss in dieselbe erst kurz vor Tertullians Zeit aufgenommen worden sein. Denn die unmittelbar folgenden Worte Jesu (44), deren Vorhandensein Epiphanios ausdrücklich verbürgt, passen zur vorausgehenden Dämonen-Austreibung wie die Faust auf's Auge, während sie sich andrerseits, beim Ausfalle des Wunderstückchens, auf das Einfachste und Natürlichste an den Verklärungsvorgang anschliessen, wenn die Schlussworte des 36. Verses ebenfalls ausgeschieden werden. Diess wird aber um so mehr gefordert, da sich die Bemerkung, dass die Jünger über den Verklärungsvorgang geschwiegen und Niemanden etwas davon gesagt hätten, als eine sagenhafte Zuthat kund gibt. Der von ihnen allein gefundene Jesus (36a) weisst die Jünger (43c) auf den durch die Verklärung vorbedeuteten Ausgang seines Schicksals (31) ausdrücklich hin. Der Lukas-Ueberarbeiter hat sich die von ihm eingeschaltete Wundergeschichte aus Matthäos (17, 14-23) geholt, mit dessen Darstellung er im Wesentlichen übereinstimmt, nur dass er die Symptome der Krankheit noch mehr ausmalt.

Im heutigen Lukastexte wird das Verhör Jesu vor Pilatus (23, 6ff.) durch eine bereits von Strauss[1]) verdächtig befundene Episode unterbrochen, wonach Pilatus, als er von Jesu Herkunft aus Galiläa gehört, sich erinnert hätte, dass dieser unter die Gerichtsbarkeit des Herodes (Antipas) falle und dadurch veranlasst

---

[1]) Strauss a. a. O. S. 573.

worden sei, den Gefangenen zu diesem angeblich damals in Jerusalem anwesenden Fürsten zu senden, der sich darüber sehr gefreut hätte, weil er längst (Luk. 9, 9) Jesus zu sehen neugierig gewesen sei. Der König habe dann auch am Gefangenen, obgleich ihn dieser keiner Antwort gewürdigt hätte, Nichts Todeswürdiges gefunden, und nur des Königs Umgebung habe ihr Müthchen an dem sonderbaren Galiläer gekühlt, der mit einem Purpurmantel bekleidet wieder zu Pilatus zurückgeschickt und weiter verhört worden wäre. Da nach dem Zeugnisse des Epiphanios die Bemerkung (Lk. 13, 31), Herodes habe Jesum zu tödten versucht, bei Markiôn gefehlt hat, während sich bei ihm die Notiz (9, 9), Herodes sei Jesum zu sehen neugierig gewesen, allerdings vorfand; so scheint daraus für das Vorhandensein der zu dieser Voraussetzung ganz passenden Episode allerdings eine Stütze zu erwachsen, und es könnte uns dagegen wenigstens nicht der Widerspruch des jüngern Markusberichtes (3, 6. 12, 13) stutzig machen, wonach für Herodes keineswegs Jesus bloss ein Gegenstand der Neugier war, sondern vielmehr vor den drohenden Anschlägen dieses Tyrannen flüchtig gehen musste (Mk. 14, 5). Gleichwohl ist es verdächtig, dass durch diese Episode der Fortgang des Verhörs vor Pilatus in auffallender Weise unterbrochen wird und nachher (23, 13) sonderbar genug die Hohenpriester und Obersten und das Volk von Pilatus von Neuem zusammenberufen werden müssen, um diesen (23, 14) nur wiederholen zu lassen, dass er nichts Todeswürdiges an dem Menschen finde. Die ganze Zwischengeschichte (6—16) kann fehlen, ohne dass für den Zusammenhang des Pilatusverhörs das Geringste vermisst würde. Nicht unerheblich ist ferner, dass hier der Name Hierosolyma (23, 7) vorkommt, der dem ursprünglichen Lukas-Evangelium fremd ist, da darin „Jerusalêm" der ständige Name ist. Grundverdächtig für den Bestand der Epi-

sode im Markiôn-Evangelium ist aber die Bemerkung (23, 7), dass sich Herodes damals in Jerusalem befunden hätte, wo — wie wir weiterhin finden werden — nach der Darstellung der Lukas-Grundschrift Jesu Verurtheilung und Kreuzigung gar nicht vor sich ging! Die Angabe ferner von einer bisherigen Feindschaft zwischen Herodes und Pilatus (23, 12) wird dadurch verdächtig, dass die lukas-eigenthümliche Stelle vom Galiläermorde durch Pilatus (13, 1—5), in welcher augenscheinlich der Grund jener angeblichen Feindschaft zu suchen wäre, im Markiôn-Evangelium unzweifelhaft nicht vorhanden war. Dazu kommt, dass Justin der Märtyrer erst im Dialoge mit dem Juden Tryphôn von der Uebersendung Jesu an Herodes Antipas etwas weiss, während in der früher abgefassten Apologia I. vielmehr noch, unter deutlichem Bezug auf Apostelgeschichte 4, 26, von einem feindlichen Zusammenwirken der Juden mit Herodes und Pilatus gegen Jesus die Rede ist. Die ganze Lukas-Episode ist somit augenscheinlich erst in der seit der Abfassung der Justinischen Apologie (139) bis zu dem nur wenige Jahre später niedergeschriebenen Dialoge mit Tryphôn verflossenen Zwischenzeit entstanden, und zwar erst auf Grund der bereits vorhandenen Apostelgeschichte. Denn die Episode ist augenscheinlich dem Verhalten des Königs Herodes Agrippa II. (A. G. 25 u. 26) nachgebildet, welcher vom Landpfleger Festus über den von den Juden zu Tode verklagten und von Festus für unschuldig gehaltenen Paulus Nachricht erhält und gegen Festus den Wunsch äussert, diesen Menschen auch einmal zu hören (A. G. 25, 22). Und als dieses Glück dem Könige, der ja auch an die Profeten glaubt (A. G. 26, 27) am folgenden Tage zu Theil wird, lässt ihn der Erzähler in die Worte ausbrechen: Es fehlt nicht viel, du überredest mich, dass ich ein Christianer würde (28), und zu Festus sagen, dieser von den Juden verklagte Mensch habe Nichts

des Todes oder der Bande Würdiges gethan und könne losgegeben werden, wenn er sich nicht auf den Kaiser berufen hätte (31). Angesichts dieser Erzählung ging der Ueberarbeiter des Paulus-Evangeliums darauf aus, auch bereits zwischen Herodes Antipas und dem Landpfleger Pilatus eine ähnliche Freundschaft zu dichten, wie sie zwischen Herodes Agrippa II. und Festus bestanden hatte. Auf alle Fälle ist damit, dass dieser Abschnitt im Paulinischen Evangelium, wie es zur Zeit der Justinischen Apologie vorlag, noch nicht vorhanden war, allerdings die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass das fragliche Stück in das von Tertullian benützte Exemplar des Markiôn-Evangeliums bereits eingedrungen war. Gleichwohl lässt sich diess aus Tertullians [1]) Erörterungen nicht mit Sicherheit schliessen. Er beginnt mit der Berufung auf Psalm 2, 1 ff. und findet unter den „nationes" die Römer des Pilatus, unter den „reges" den Herodes verstanden, der überdiess durch Hosea 10, 6 bezeugt sei: *at vinctum eum ducent xenium regi.* Dass endlich der über Jesu Anblick erfreute König vom schweigsamen Herrn gleichwohl Nichts zu hören bekam, soll nach des Kirchenvaters Meinung nur das Wort des Jesaias (53, 7 u. 50, 4: er hat seinen Mund nicht auf) in Erfüllung bringen. Von Markiôn ist in dieser ganzen Erörterung keine Rede. Erst bei der Kleidervertheilung wird ausdrücklich bemerkt, dass diese Markiôn weggelassen habe. Da nun auch der 15. Vers noch in den Zusammenhang des Herodes-Verhörs gehört, der 16. Vers aber müssig ist, so wird der im Markiôntexte fehlende Abschnitt um so mehr von V. 6—19 gereicht haben, da auch 23, 25 das „den sie erbeten hatten" beim alten lateinischen Uebersetzer [2]) fehlt und somit die Forderung der Loslassung des Barrabas (18. 19) von selbst wegfällt.

[1]) Tertullian a. a. O. 4, 42. pag. 270.
[2]) Evangelium Palatinum pag. 411.

Wenn Luk. 8, 1—3 (*von den Zwölfen und dem Weibergefolge Jesu*) im Markiôntexte fehlte; so wird auch das Weibergefolge der „Verwandten" des Gottessohnes, das ihm aus Galiläa nachgefolgt wäre, beim Paulinischen Evangelisten wegfallen, wie denn auch bei Tertullian die Verse 23, 47—49 [1]) übergangen werden. Auch die Verse 54—56 mit dem Weibergefolge werden von Tertullian nicht berührt, und aus dessen nachheriger Bemerkung, dass auch die „prophetia" das Geschäft jener Weiber nicht übergehe, welche vor Tag mit Spezereien zum Grabe kamen, kann nicht geschlossen werden, dass die Stelle sich im Markiôntexte gefunden hätte. Das Paulus-Evangelium schloss (50—53) einfach mit dem Begräbnisse Jesu, wie das Logos-Evangelium; was vom 54. Verse an bis zum Schlusse folgt, gehört dem spätern Textbestande des Lukas-Evangeliums an.

Diesem Verdicte scheinen allerdings die kirchenväterlichen Zeugnisse über den Schluss des Markiôn-Evangeliums auf das Bestimmteste zu widersprechen. Zunächst wird von Tertullian wie von Epiphanius [2]) deutlich genug auf die Magdalena-Erzählung (24, 1—9) hingewiesen, die wir auch im ältesten judenchristlichen Evangelium (Mk. 16, 1—8) nach dem Zeugnisse der besten Handschriften als den Schluss des Evangeliums vorfinden. Nichtsdestoweniger erheben sich entscheidende innere Verdachtsgründe gegen das Vorhandensein dieser Erzählung im Markiôntext. Von „dem Stein", der abgewälzt gewesen wäre (24, 3) ist beim Paulus-Evangelisten vorher so wenig die Rede gewesen, wie beim Logos-Evangelisten. Und wie konnte der Paulus-Evangelist (24, 6) an angebliche Worte

---

[1]) Tertullian a. a. O. 4. 41. pag. 268f. Hahn a. a. O. 214f.

[2]) Hahn a. a. O. S. 215f. 124f. Tertullian a. a. O. 4, 43. pag. 272. Epiphanios, Scholion 76.

erinnern, die Jesus über sein Auferstehen am dritten Tage gesagt hätte, da er noch in Galiläa gewesen sei, wenn ja diese Worte (18, 33) unzweifelhaft im Markiôntext nicht vorhanden waren. Freilich soll aber dieselbe Vorausverkündigung der Auferstehung am dritten Tage nach unserm kanonischen Lukas auch 9, 22 stattgefunden haben. Und Angesichts der letztern Stelle sind wir keineswegs gemeint, des Erzählers Worte zu pressen und den Umstand zu betonen, dass diese Aeusserung nicht in Galiläa geschehen wäre, weil sie unmittelbar nach der Speisung der Fünftausend erfolgte, als deren Schauplatz nicht Galiläa, sondern Gôlân vorauszusetzen wäre. Denn nach dem Wegfalle der Speisungsgeschichte aus dem Markiôntexte würden wir uns allerdings mit dem Petrus-Bekenntnisse (Lukas 9, 20) um so mehr in Galiläa befinden, als dieses auch nach Markus (8, 29) und Matthäus (16, 16) bei Cäsarea Philippi stattgefunden haben soll. Es erheben sich dagegen aus dem innern Zusammenhange der Erzählung so nachdrückliche Verdachtsgründe gegen das ursprüngliche Vorhandensein der Stelle Luk. 9, 21 u. 22 im Markiôntexte, dass deren scheinbare Bezeugung durch Tertullian und Epiphanius [1]) bei der unbestimmten Art der Erörterungen des Tertullian ihr Gewicht verliert. Und wenn allerdings Epiphanius ausdrücklich gegen den 22. Vers streitet, so geht daraus eben nur hervor, dass die Markiôniten eine derartige Weissagung Jesu auf seine Auferstehung am dritten Tage in ihr Evangelium zu einer Zeit aufgenommen haben werden, als in dasselbe auch die Schlusserzählungen von leiblichen Erscheinungen des Auferstandenen eindrangen. Hat diese Vorausverkündigung unzweifelhaft im Markiôntext 18, 33 gefehlt, so wird damit unbedingt die gleiche Aeusserung Jesu 9, 22 ebenfalls

---

[1]) Tertullian a. a. O. 4, 21. pag. 212. Epiphanios a. a. O. Scholion 16, pag. 334 (Dindorf).

verdächtig. Ist nun zugleich das vorausgegangene Verbot Jesu an die Jünger, vom Christusthum Jesu Jemanden etwas zu sagen im Munde des Paulinischen Jesus, welcher von vornherein offen als Gottessohn hervortritt, augenscheinlich unpassend; so haben wir unbedenklich die Verse 21 und 22 dem auf der Wegspur von Markus und Matthäus wandelnden Lukasüberarbeiter auf den Hals zu laden.

Während die nächstfolgenden Verse 24, 10-12 von Tertullian angedeutet zu sein scheinen, war nach dem Zeugnisse von Irenäos[1]) die ganze Geschichte von den Emmaûs-Jüngern (24, 13-35), mit Ausnahme einiger Reden Jesu, im Markiôn-Evangelium vorhanden, und auch Tertullian und Epiphanios haben einen Kern der Erzählung vorgefunden, nur aber behauptet, es sei darin von Markiôn Einiges ausgemerzt und verändert worden. Sonderbar jedoch finden es alle drei Zeugen von Markiôn unfolgerichtig, dass er leibliche Erscheinungen Christi zugelassen habe, die doch seinen gnostischen Anschauungen zuwider gewesen seien. Tertullian und Epiphanios suchen sich diess so zu erklären, dass Markiôn mit Absicht Einiges aus dem Lukas-Evangelium auszumerzen unterlassen habe, damit er anderwärts die Ausmerzung um so kecker habe läugnen können. Offenbar die ärmlichste Verlegenheits-Auskunft, die sich denken lässt! Wir erfahren nun aber von ebendenselben Kirchenvätern, dass Markiôn in dem seinem Evangelium beigegebenen Antithesen-Werke[2]) diejenigen Abschnitte und Stellen vorgeführt habe, welche *interim a Judaicis adulterati* seien. Nur hier, unter den Antithesen konnte der ganze Schluss des kanonischen Lukas-Evangeliums

---

[1]) Irenäos, adversus haereses III., 14. pag. 236. Tertullian a. a. O. 4, 43. pag. 273. Ephiphanios a. a. O. 42 § 10 und Scholion 76, pag. 360.

[2]) Die Nachweise bei Hahn a. a. O. S. 110. 112. 118.

das wir um die Mitte des 2. Jahrhunderts als bereits vorhanden voraussetzen müssen, Platz gefunden haben, im Markiôn-Evangelium selbst würde sich derselbe wie Saul unter den Profeten ausgenommen haben. Die weitläufige Wiederholung der Weibererzählung (24, 2 f.) über bereits vorgeführte Ereignisse verträgt sich schlecht genug mit der knappen Haltung einer evangelischen Grundschrift. Auch die Bezeichnung Jesu als eines Profeten im Munde von Jüngern Jesu (24, 19) fällt derselben Hand zu, welche die Aeusserung vom Profeten, der in Jerusalem sterben müsse (13, 33) eingeschwärzt hat. Für den Verfasser der Paulinischen Grundschrift sind überdiess die letzten Dinge gar nicht in Jerusalem geschehen, wie hier in der Schluss-Erzählung (23, 18) behauptet wird. Somit konnte für jenen weder von einer Erscheinung Jesu zwischen Emmaûs und Jerusalem (23, 13) die Rede sein, noch können für ihn die Emmaûs-Jünger zu den angeblichen Elfen nach Jerusalem zurückgekehrt sein (23, 33), wo die zweite leibliche Erscheinung des Auferstandenen vorsich gegangen wäre und wo sie (23, 49) hätten bleiben müssen, bis sie mit Kraft aus der Höhe angethan würden. Ist nun die Erzählung von den beiden Emmaûs-Jüngern offenbar nur die Ausmalung der im später hinzugefügten Markusschlusse (16, 12 f.) enthaltenen Notiz von den beiden aufs Feld gegangenen Jüngern; so erlaubt sich der Ausmaler zugleich darin eine Abweichung von seiner Quelle, dass er diese bei Markus offenbar in Galiläa vor sich gegangene Erscheinung Jesu geradezu nach Jerusalem verlegt. Wo nun dort ein Flecken Emmaûs unterzubringen wäre, wusste man bereits in ältesten Zeiten so wenig, dass statt der Entfernung von 60 Stadien (3 Stunden) der alte lateinische Uebersetzer das namenlose „castellum" nur 7 Stadien (etwa 20 Minuten) von Jerusalem entfernt sein lässt. Und bis heute ist ein Dorf dieses Namens weder in der einen, noch in der andern Ent-

fernung so wenig aufzufinden, dass unsere Reisenden und biblische Geographen im Hinblick auf die bei Josêfos[3]) vorkommende Erwähnung eines gerade 60 Stadien von Jerusalem entfernten Platzes Emmaûs bald auf El-Kubeibeh, bald auf El-Qelônieh[2]) gerathen, dabei aber den bedenklichen Umstand nicht beachtet haben, dass der lateinische Uebersetzer des Josêfos[3]) von diesem Platze Emmaûs ebensowenig etwas weiss, als der alte lateinische Uebersetzer des Lukas-Evangeliums, bei welchem Emmaûs vielmehr als Name des einen Jüngers neben dem Namen seines Begleiters Clopas erscheint. Wäre es jedoch auch wirklich nur ein lächerliches *Qui pro quo*, dessen sich dieser Uebersetzer hätte schuldig gemacht; wäre wirklich die von Markus ursprünglich erwähnte Begegnung Jesu mit den beiden über Feld gehenden Jüngern in der Ueberlieferung auf einen Platz mit Namen Emmaûs fixirt worden; so hätten wir diesen immerhin vielmehr nach Markos in Galiläa zu suchen, wo sich nach Josêfos[4]) ein in der Umgebung von Tiberias gelegener Flecken „Ammaûs d. h. warme Wasser" zur Zeit des Herodes Antipas und des Vespasian vorfand, welcher den, gerade 20 Minuten (7 Stadien) südlich von Tiberias gelegenen, heissen Bädern in der Umgebung alter Mauertrümmer und Einfriedigungen entspricht.

3. Die drei Festreisen Jesu nach Jerusalem und kein Todesgang dorthin.

Der dem kanonischen Lukas-Evangelium eigenthümliche Bericht über die angeblich letzte Reise

---

[1]) Josêfos, de bello judaico 7, 6, 6.

[2]) Robinson, Palästina III, 281. 364. 578. Sepp, Jerusalem und das heilige Land I, 52.

[3]) Rufin's Josêfos, 7, 26, p. 321b. Evangelium Palatinum, pag. 418.

[4]) Josêfos, Alterthümer XVIII, 2, 3. De bello judaico IV, 1, 3.

Jesu nach Jerusalem (9, 51 — 18, 30) ist durch seine ganz unverhältnissmässige Länge, wie durch andere auffallende Eigenthümlichkeiten bis heute gleichermaassen für die gläubige wie für die kritische Evangelienforschung ein unverdauter Stein des Anstosses geblieben, zu dessen Bewältigung erst allerjüngst von gläubiger Seite her ein Anlauf genommen worden ist. Für den Textbestand des Markiôn-Evangeliums ist dieser lange lukas-eigenthümliche Abschnitt auch nach dem Wegfalle einer namhaften Anzahl von darin enthaltenen Stücken doch noch von einer Wichtigkeit, über deren Tragweite die Markiôn-Kritiker bisher ohne alle Ahnung geblieben sind. Angesichts derjenigen Gestalt, in welcher dieses zu einer „unförmlichen Notizensammlung" aufgeschwollene „Ungeheuer der Samaritanischen Reise Jesu" in unserm kanonischen Lukas erscheint, hätte der einst geächtete und jetzt zu Kreuz gekrochene Bruno Bauer [1]) unbedingt damit den Nagel auf den Kopf getroffen, dass er diesen Abschnitt für ein späteres Erzeugniss der evangelischen Geschichtsbildung erklärt, welche nicht erst die Apostel oder den Paulus, sondern bereits Jesum selbst in eine Berührung mit dem Heidenthume habe bringen wollen, dabei jedoch augenscheinlich Fiasko gemacht habe. Wir sehen von der falschen Meinung ab, als ob die zwar ausserjüdischen, aber doch innerisraêlitischen und hebräischen Samariter zur Zeit Jesu oder irgend früher oder später Heiden gewesen wären. Als höchst ungehörig und mit der vorausgesetzten Situation, einer angeblichen Reise durch Samariterland, in Widerspruch stehend, musste es dem Evangelien-Kritiker erscheinen, dass Jesus, nachdem er den angeblichen Rubikon in der Merg-Ibn-'Amir überschritten und damit dem galiläischen Judenthume den Rücken gekehrt und das vermeintliche Samaritergebiet in Mittelpalästina betreten,

[1]) Bruno Bauer a. a. O. II, 222 ff, 230 ff.

nichts desto weniger Frühstück und Mittagsessen bei Pharisäern (11, 37 ff. 14, 1 ff.) eingenommen und in wiederholte Kämpfe mit Pharisäern, Schriftgelehrten und jüdischen Satzungen (13, 10 ff 15, 1. 18, 18) sich eingelassen haben soll, was doch Alles im Samaritergebiete ganz und gar nicht am Platze gewesen wäre! Und doch musste Bruno Bauer [1]) zugleich eingestehen, dass diese gedankenlos ungeschickte Compitation keineswegs bloss dem spätern Herausgestalter des heutigen Lukastextes zur Last gefallen wäre, sondern dass bereits der Verfasser der Paulinischen Grundschrift den sonderbaren Reisebericht mit einem erklecklichen Theile dieses fremdartigen Stoff's überladen hätte, worauf dann der Ueberarbeiter die formlose Notizensammlung noch mit neuem Plunder bereichert hätte. Hielt es nun die gläubige Schriftforschung keineswegs für einen Raub an der Ehre des dritten Evangelisten, dieses wüste Gehäuf aus der Feder des heiligen Geistes bislang geduldig hinzunehmen; so fällt nunmehr, da sich das richtige Verhältniss des kanonischen Lukas zum ursprünglichen Paulus-Evangelium herausgestellt hat, beim Ueberblick auf diesen Theil des Markiôntextes der ganze so auffallend in die Länge gezogene Bericht über die angeblich letzte Reise Jesu nach Jerusalem vollständig über den Haufen. Aus dem künstlichen Nebel der vermeintlich „schleichenden Reise Jesu durch Samaria" treten uns, wie alte Bekannte lächelnd die Jerusalemer Reisen Jesu entgegen, von denen uns das vierte Evangelium meldet, und wie bei diesem fällt auch in der ursprünglichen Textgestalt des Lukas die letzte verhängnissvolle Reise nach Jerusalem ganz weg.

Der Markiôntext weiss noch Nichts von dem verrätherischen Worte, das dem Ueberarbeiter der Paulinischen Grundschrift zur bösen Stunde aus der Feder

---

[1]) Bruno Bauer a. a. O. II, 233. 243.

schlüpfte (13, 33): Es thuts nicht, dass ein Profet anderswo umkomme, als in Jerusalem!" Und mag schon mancher gelehrte wie ungelehrte Evangelienleser sich billig gewundert haben, warum doch Lukas in der Erzählung der letzten Ereignisse keinen Hohenpriester Kaiafas kenne; so wird man sich gläubiger Seits an die Thatsache gewöhnen müssen, dass auch die Urschrift des Vierten vom Hohenpriester Kaiafas Nichts weiss, den sich Markus und Matthäus, wie der Lukas-Ueberarbeiter (3, 2) erst aus Josêfos geholt haben. Um diese Grundbuchstaben der evangelischen Geschichte, wie wir sie bereits aus dem Logos-Evangelium kennen, auch beim Paulus-Evangelisten festzustellen, müssen wir die Jerusalemsspuren des Markiôntextes rückwärts verfolgen, um nach dem Wegfallen des einen angeblich letzten Aufenthaltes Jesu in der Judäer-Hauptstadt mit den frühern Erwähnungen eines Jerusalemer-Aufenthaltes Jesu um so fester Fuss zu fassen.

Angesichts der unzweifelhaften Thatsache, dass im Markiôn-Evangelium der Eselsritt zur Tochter Siôn und die Klage über die heilige Stadt gefehlt haben, mussten sich unsere Markiônkritiker um so fester an die beiden Stellen Luk. 19, 28 und 23, 28 halten, um wenigstens eine Ankunft Jesu in Jerusalem zum Antritte des Leidensganges beim Schopf zu fassen. Denn aus den Trostworten an die Töchter Jerusalems (23, 28) scheint ja doch augenscheinlich hervorzugehen, dass sich der Sprechende auch in Jerusalem befand. Unglücklicher Weise hat jedoch der alte lateinische Uebersetzer [1]) hier vielmehr *familiae Isdrahelitae* in seinem Texte gehabt, so dass sich die Töchter Jerusalems in dem Bewusstsein beruhigen dürfen, am Tode des Gerechten unschuldig zu sein! Und wer sich dagegen an das gelegentliche Zeugniss halten wollte, welches in der Verklärungsgeschichte

[1]) Evangelium Palatinum, pag. 412.

(9, 31) mit der Hinweisung auf den Ausgang Jesu in Jerusalem gegeben zu sein scheint, würde sich zwar durch Tertullian und Epiphanius [1]) schwerlich beirren lassen, bei deren Anführungen aus dem Markiôntext hier Jerusalem nicht ausdrücklich vorkommt. Unbedingt aber wird man die Segel streichen müssen vor dem Zeugnisse des alten lateinischen Uebersetzers [2]) welcher auch an dieser Stelle in seinem Lukastexte Nichts von Jerusalem las! Als letzter Strohhalm bleibt im Schiffbruche der heiligen Stadt nur der einzige Vers 19, 28 übrig, an welche sich die heutigen Markiônkritiker mit der Behauptung klammern [3]), dass derselbe von Epiphanius nicht als im Markiôntexte fehlend angegeben werde, sondern dass das hier Fehlende erst mit dem 29. Verse beginne. Wir dürfen jedoch sogar davon absehen, dass diese angebliche Erwähnung Jerusalems (19, 28) schon durch den Namen „Hierosolyma" verdächtig wird, statt dessen im Markiôntexte sonst durchgängig „Jerûsalêm" vorkommt. Die Berufung auf Epiphanius greift nachweislich ins Leere; der Strohhalm geht verloren! Epiphanius sagt in seinem Scholion: „Markiôn schnitt weg den Abschnitt vom Esel, den von Bethfagê, den von der heiligen Stadt und vom Tempel". Bei der Art und Weise, wie Epiphanius die bei Markiôn fehlenden Stellen kurz andeutend hervorzuheben pflegt, ist offenbar mit dem Esel und Bethfage nichts anders als der ganze Einzug in Jerusalem bezeichnet. Und wenn ferner, nach der Angabe des Epiphanius, die Klage über die heilige Stadt und der Ausspruch über den Tempel fehlte, so liegt nichts näher, als die Ver-

[1]) Tertullian a. a. O. 4, 22. Epiphanios a. a. O. Scholion 17.

[2]) Evangelium Palatinum pag. 308.

[3]) Volkmar a. a. O. S. 67. 34. Epiphanios a. a. O. Refutatio zum Scholion 53, pag. 320 und 350 (Dindorf).

muthung, dass im Markiôn-Evangelium Jesus überhaupt auf seinem Leidensgange nicht nach Jerusalem gekommen sei. Dass es aber der Kirchenvater auch wirklich so verstanden hat, beweist seine dem Scholion beigegebene Widerlegung, worin er seinem Siôneifrigen Zorne über den Ketzer mit den Worten Luft macht: „Er glaubt den Weg der Wahrheit (d. h. doch wohl nur: den wahren von Jesus genommenen Weg zur Leidensstätte) verbergen zu können, was unmöglich ist. Denn sofort stand er auf, indem er alle genannten Abschnitte ausliess, wegen der bezeugten Stätte des Tempels, die Christi Eigenthum und zu seinem Namen erbaut war, und indem er von Jericho an die ganze Folge der Reise ausliess, wie er (Jesus) nun nach Bethfagê kam." Es ist sonnenklar, dass damit auch Vers 28 in die Brüche fällt; und wer Angesichts dieser Bemerkung des Epiphanius den 28. Vers noch im Markiontext stehen lassen wollte, mag sehen, wie er das fertig bringe, ohne Lichtenbergs Messer ohne Klinge, dem der Stiel fehlt, uns aufzutischen. Der Kirchenvater fährt fort: „Denn von Natur war eine alte Heerstrasse, die nach Jerusalem führte über den Oelberg, und sie war denen nicht unbekannt, die auch von dem Orte erzählen (offenbar der beiden andern Erzählern). Wenn er aber nachher vom Lehren im Heiligthume und vom Versuche des Greifenwollens redet, so wird doch das Gelangen von Jericho ins Heiligthum (also auch hier ist nichts vom Vorhandensein des 28. Verses gesagt oder angedeutet!) sowohl aus der Reise selbst, wie aus der Wegstrecke erkannt. Und der Leichtfertige hat dasjenige abgeschnitten, was auf dem Wege geschehen und im Heiligthume gesprochen war." Der gute Kirchenvater liess sich nicht einmal im Traume den Gedanken an die Möglichkeit beikommen, dass die evangelische Geschichte einen andern Ort der Kreuzigung Jesu im Auge gehabt haben könne, als das Weichbild

von Jerusalem, und dass es auch in Jericho ein „Heiligthum" gab, worin derjenige, der den Weg nach Jerusalem nicht machte, in seinen letzten Tagen hatte lehren können. Das „Aliath-beith-gadîa" von Jericho wird schon zur Zeit des ältern Hillel in den Tagen Herodes' I. erwähnt. Aber der gute Kirchenvater wusste in der letzten Hälfte des vierten Jahrhunderts nicht mehr, dass im biblischen Alterthume Jericho keineswegs nahe bei Jerusalem, sondern drei Tagreisen davon entfernt, südwärts von Tiberias am Platze von Tarichea lag, und dass es dort noch in den Tagen des jüdischen Krieges ein grosses Bethaus gab, das für eine ausserordentliche Menge Menschen Raum hatte [1]). Unser Sîons-eifriger Kirchenvater hatte in seinem kanonischen Lukas schon den plumpen Zusatz vor Augen, den der Ueberarbeiter der Paulusschrift zum 11. Verse des 19. Kapitels gemacht hatte, um aus Veranlassung der auf Jesu Wiederkunft sich beziehenden Gleichnissrede die Meinung der Jünger vorzubringen, als solle jetzt sogleich nach dem Einzug in Jerusalem das Himmelreich beginnen. Dieser Zusatz (19, 11) von der angeblichen Nähe Jerusalems ist abgesehen davon, dass ihn der übrige Textbestand des Markiôn - Evangeliums unbedingt von selbst ausschliesst, um so ungehöriger, als sich im Lukastexte der Schwerpunkt des Gleichnisses gar nicht auf die Parusie des Herrn als angebliche Hauptsache bezieht, diese vielmehr nur ein Nebenbezug ist. Denn die Schlussworte (29) bezeugen deutlich, dass das Gleichniss für die Aufrührer wider die Königswürde des Herrn gemünzt ist. War im Markiôntexte von einem messianischen Einzuge Jesu auf dem Esel keine Rede, so konnten beim Paulinischen Grundschreiber die Jünger auf jenen einfältigen Gedanken um so weniger kommen, da ihnen ihr Meister wiederholt zu Gemüthe geführt hatte, dass

---

[1]) Josêfos, Vita 54 Schîr-ha-schîrim rabba 40, 3.

bis zur Erscheinung des Himmelreiches erst noch gar Vieles vorausgehen müsse.

In obiger Auslassung des Epiphanius über die im Markiôn-Evangelium fehlenden Stellen sind ohne Frage auch die beiden von Tertullian übergegangenen Verse 21, 37 u. 38 miteinbegriffen, worin vom täglichen Lehren im Heiligthume die Rede ist, während Jesus nach seiner Gewohnheit — von der wir ja im Markiôn-Evangelium gar Nichts erfahren haben — über Nacht beim sogenannten Oelberg geblieben wäre. Ob aus der Erörterung Tertullians [1]) geschlossen werden könne, dass beide Verse vorhanden waren, muss mehr als zweifelhaft erscheinen. Die ganze Darlegung des Kirschenvaters sieht gerade so aus, als ob vielmehr ein Vorwurf gegen Markiôn mit den Worten ausgesprochen sein sollte: „Es waren auch noch andere Orte bei Jerusalem zum Lehren; es waren auch ausserhalb Jerusalems solche, sich zurückzuziehen. Lehrte er doch bei Tag im Tempel als Der, welcher durch Hoseas (12, 4) vorausgesagt hatte: In meinem Tempel fanden sie mich! und dort wurde gegen sie geschritten. Bei Nacht aber entwich er auf den Oelberg; denn so hatte Zachariah (14, 4) gezeigt: Und seine Füsse standen auf dem Oelberg! Es waren auch Stunden, die sich für die Zuhörerschaft schickten. In der Frühe musste man zusammenkommen; da durch Jesaias (54, 4) gesagt war: Er setzte mir früh ein Ohr zum Hören! Wenn diess heisst, Weissagungen auflösen, was wird heissen, sie erfüllen?" Sofort wird von Tertullian zu Lukas 22, 1 übergegangen. Man sieht in dieser Art, angebliche Geschichtsdaten durch Berufungen auf Profetenstellen zu erhärten, deutlich in die Werkstätte ältester Evangelien-Ueberarbeiter hinein. Haben endlich auch die von Tertullian unerwähnt gelassenen Worte der Hinweisung auf das Leiden

---

[1]) Tertullian a. a. O. 4, 39, pag. 366.

in Jerusalem (18, 31—34) nach der Angabe des Epiphanius[1]) bei Markiôn gefehlt; so versteht sich die Erwähnung (21, 5 f.) des schön gebauten Heiligthumes das zerstört werden solle, wenn sich beide Verse wirklich (was nach Tertullian[2]) zweifelhaft bleibt) im Markiôntexte fanden, auf das Einfachste von der Qades-(Heilig)- Stätte im Ruinenfelde von Tarichea-Jericho, wo Jesus nach der vorausgegangenen Erzählung weilte. Werden wir durch Eusebius[3]) über eine während der Belagerung von Jerusalem durch Titus stattgehabte Zerstörung von Jericho belehrt, so bezieht sich diess auf die Zerstörung von Tarichea durch Titus. Fällt dann im Markiôntexte auch die nachfolgende Erzählung vom Zinsgroschen (20, 21—26), die bei Markus (12, 13 ff.) mit den Herodianern in Verbindung gebracht wird, gleichfalls nach oder in die Umgebung von Jericho-Tarichea, so ist ja die neugebaute Antipas - Stadt Tiberias, als Königssitz der Herodianer, unmittelbar benachbart.

Nachdem sich somit Alles, was sich von Hinweisungen auf den Leidensgang Jesu nach Jerusalem in unserm kanonischen Lukas vorfindet, als in der Paulinischen Grundschrift fehlend erwiesen hat und wir in dieser für die letzten Lebenstage Jesu in die Umgebung des Tiberiassees gewiesen werden; bleiben uns die frühern Erwähnungen von Jerusalem auch im Markiôntexte als einzig sichere Eckpfeiler die durch das vierte Evangelium verbürgten Festreisen Jesu nach der heiligen Judäer-Hauptstadt übrig, um darin die Knotenpunkte im Faden der Geschichtserzählung des Paulus-Evangeliums zu erkennen. Dem

---

[1]) Epiphanios a. a. O. Scholion, 52, pag. 350. Hahn a. a. O. S. 193.

[2]) Hahn a. a. O. S. 200. Thilo a. a. O. pag. 468.

[3]) Eusebios, Onomasticon (ed. Parthey) p. 234. Josêfos, de b. jud. II, 20, 6.

Ketzerrichter Tertullian [1]) aber haben wir die Gewissheit zu verdanken, dass an derjenigen Stelle unsers kanonischen Lukas (6, 12 f.), wo der spätere Ueberarbeiter vor der ersten grössern Lehrrede Jesu, die hier die Stelle der von Matthäus zusammengetragenen „Bergpredigt" einnimmt, in der Evangelienschrift Markiôns die Erwähnung eines ersten Aufenthaltes Jesu in Jerusalem gestanden hat, deren Spur durch die Hand des Ueberarbeiters verwischt worden ist. Hahn sah Anfangs ganz richtig, dass hier nach der Angabe Tertullians im Markiôntexte mehr gestanden haben müsse, als sich in unserm heutigen Lukastext vorfindet. Allzuwillig liess er sich durch den Recensenten seines Buches irre machen und auf die Meinung bringen, als ob hier der Markiôntext mit unserm heutigen Lukas übereingestimmt habe. Die Worte Tertullians lauten: *Certe evangelizat Sion et Hierusalem pacem et bona omnia; certe ascendit in montem et illic pernoctat in oratione et utique auditur a patre.* Allerdings nimmt nun der Kirchenvater sofort auf Jesaias 49, 9 Bezug, wo es nach den LXX heisst: „Auf hohen Berg steige hinauf, wer da für Siôn Gutes verkündet; erhöhe in Kraft deine Stimme, für Jerusalem Gutes verkündend! Erhebt euch, fürchtet euch nicht! Sprich zu den Städten Judah: siehe, euer Gott, der Herr Jahweh kommt mit Macht!" Offenbar hat hiernach im Markiôntexte der 12. Vers so gelautet: „Es geschah aber in diesen Tagen, dass er verkündigte für Siôn und Jerusalem den Frieden und alles Gute, zog er aus auf den Berg zu beten und brachte die Nacht (nicht „im Gebete Gottes", was sinnlos ist, sondern) im Bethause Gottes zu." Die Worte Tertullians

---

[1]) Tertullian a. a. O. 4, 13, pag. 187. Hahn a. a. O. pag. 140. Thilo a. a. O. S. 411. Hallische Allg. Lit. Zeitung 1823. S. 246.

lassen, nach der durchgängigen Weise seiner Anführungen aus dem Markiôn-Evangelium, schlechterdings keine andere Auffassung zu, und es darf uns darin selbst die Thatsache nicht beirren, dass bereits in der alten lateinischen Uebersetzung die bedeutsamen Worte ausgefallen sind, mit welchen der Paulinische Evangelist aus dem Heilsprofeten Jesaias II. seinen Meister das Motiv zum Auftreten in der Siôn-Stadt schöpfen lässt. Die bestimmte Bezeichnung „der Berg" gewährt diesem Zusammenhange der Stelle eine unverkennbare Stütze. Mit dem „Berge" schlechthin kann nach der vorausgegangenen Erwähnung von Siôn und Jerusalem nur auf den Tempelberg selbst gezielt sein. Dass uns aber der Paulinische Evangelist mit diesem Auftreten Jesu in Jerusalem in eine Festzeit versetzt, geht daraus hervor, dass sich nach dem Herabsteigen vom Berge eine grosse Menge Volkes aus Judäa und Jerusalem und selbst von der Tyrischen und Sidônischen Küste her vorfindet. In dieser Festzeit werden wir dann das grösste der jüdischen Feste, das Passah, vermuthen dürfen. Wir stehen somit deutlich beim ersten Passahfeste, das Jesus nach der Darstellung des Vierten (2, 13—24) in Jerusalem hielt. Nur dass statt der hier gemeldeten gewaltsamen Tempelreinigung und des Gespräches mit dem „Volksbesieger" Nikodêmus im Paulinischen Evangelium der Sieg, den Jesus über das Volk errang, vielmehr in Gestalt einer von ihm vorgetragenen Heilspredigt (6, 12—49) vorgeführt wird. Führt uns der Vierte vom ersten Passah aus Jerusalem nach Kafarnaûm (4, 46) zurück, so thut diess der Paulinische Evangelist 7, 1 f.) gleichfalls.

Bei der angeblichen Eröffnung der „schleichenden Samariterreise" Jesu heisst es, nachdem vorher die in Galiläa stattgehabte Verklärung gemeldet worden, mit deutlichem Bezug auf dieses Ereigniss sofort (9, 51): „Da aber die Tage seiner ἀνάλημψις erfüllt waren und

er sein Angesicht befestigte zu gehen nach Jerusalem." Nur eine falsche Auslegung, die auf den späterhin für die Himmelfahrt Christi geläufig gewordenen Gebrauch von ἀναλαμβάνω und ἀνάληψις (A. G. 1, 2. 11. 22. Mk. 16, 19. 1 Tim. 3, 16) hinschielte, mochte das nur hier im ganzen neuen Testament uns begegnende Wort ἀνάλημψις durch „assumptio" wiedergeben. Wir haben dabei vielmehr an ἀνάλαμψις (das Aufleuchten, die Verklärung) im Sinne von ἀνάλαμπω zu denken, welches die LXX Jesaias 42, 4 und Jôb 11, 15 vom Leuchten des Angesichtes gebrauchen und welches uns auch Weish. 3, 7 (in der Zeit der Heimsuchung werden die Gerechten aufleuchten) in gleichem Sinne begegnet. Der Ausdruck, „er befestigte sein Angesicht zu kommen nach Jerusalem", kann keinen andern Sinn haben, als den wir etwa durch „er versteifte sich" ausdrücken können. War aber beim erstmaligen Erscheinen Jesu in Jerusalem (Luk. 12 f.) nach dem durch Tertullian überlieferten Textlaute die Jesaiasstelle das Motiv; so mag in vorliegendem Falle nach der Anschauung des Paulinischen Evangelisten die Stelle im Sirach (24, 11) als Veranlassung gelten, wo die Weisheit spricht: „In Siôn war ich befestigt und ward in die heilige Stadt gesetzt!" Gerade dieserselbe Ausdruck (das Angesicht befestigen) begegnet uns wiederholt bei Ezechiel (4, 3. 6, 2 13, 17. 15, 7. 20, 46. 21, 2 25, 2. 28, 21. 29, 2. 38, 2) als stehende Bezeichnung für profetische Weissagungen in f e i n d l i c h e m Sinne. Die feindlichen Bezüge Jesu zur jüdischen Hierarchie treten aber gerade in den nächstfolgenden Abschnitten des Paulinischen Evangeliums jetzt zum ersten Male in den Vordergrund, im Gegensatze zu den wiederholten Handlungen des Wohlthuns, die uns im Galiläischen Eingange des Paulinischen Evangeliums und während des zweiten Galiläischen Aufenthaltes begegnen.

Zum dritten Male lässt der Paulinische Evangelist seinen Jesus auf die Judäerhauptstadt mit den Worten lossteuern (13, 22): „Und er wandelte durch Städte und Dörfer lehrend und Reise machend nach Jerusalem." Nach der Synopse des dritten Evangeliums mit dem Vierten ist dabei an den Herbst- und Winteraufenthalt Jesu in Jerusalem während des Laubhütten- und Tempelweihfestes zu denken und werden die nächstfolgenden Erzählungen bis zum Gleichniss vom reichen Manne und armen Lazarus in die Zeit dieses Aufenthaltes Jesu in Jerusalem gehören. In der Stelle 17, 11 gibt uns die alte lateinische Uebersetzung [1]) den Schlüssel an die Hand. Die Uebersetzung: „Et cum iret Hierusalem et ipse retransibat per medium Samariae et Galileae et Jericho" deutet entschieden nicht auf eine Reise nach, als vielmehr auf eine Rückkehr aus Jerusalem. Denn Jesus kommt ja nach dem Textbestande des Markiôn-Evangeliums in der That ferner nicht mehr nach der Judäerhaupstadt. Wir sind also zu der Annahme genöthigt, dass entweder etwas im Texte fehlte oder dass darin geradezu „aus Jerusalem" stand. Jesus bleibt sofort in Galiläa und Jericho, d. h. in den Umgebungen des Tiberiassees, und die Erfüllung seines Schicksales wickelt sich auf demselben Boden im Weichbilde von Samaria ab, wohin uns die ältesten Ueberlieferungen zum Kreuze Christi führen [2]).

4. Die Abfassungszeit des Paulinischen Evangeliums.

Für die Bestimmung der Abfassungszeit des Paulinischen Evangeliums kann uns zunächst die kirchliche Lukas-Ueberlieferung [3]) keinen sichern Anhaltspunkt

---

[1]) Evangelium Palatinum, pag. 364 f.

[2]) Vergl. hierüber den vierten Theil dieses Werkes.

[3]) Eusebios Kirchengeschichte 3, 4. Hieronymus zu Jesaias 6, 9. de scriptoribus ecclesiasticis 7. In epistolam Pauli ad Philemonem 24.

abgeben. Denn die Annahme, dass der Verfasser der Apostelgeschichte und des kanonischen Lukas-Evangeliums, also der Ueberarbeiter der Paulinischen Grundschrift, jener als Gehülfe und Reisebegleiter des Paulus genannte Lukas sei, welcher in den zweifelhaft Paulinischen, angeblich aus der römischen Gefangenschaft des Apostels geschriebenen Briefen an Philemon (24) und 2 Timoth. 4, 11 erwähnt wird, beruht auf der unbegründeten Voraussetzung, dass das „Wir" des Erzählers in einigen Stellen der Apostelgeschichte (16, 10—17. 20, 5—15. 21, 1—18. 27, 1 bis 28, 16) auf den Verfasser und auf Paulus zu beziehen sei, während sich [1]) dieses „Wir" vielmehr aus der näherliegenden Annahme erklärt, dass der Verfasser der Apostelgeschichte in seine Darstellung Stellen aus der Denkschrift eines Begleiters von Paulus, dessen Namen wir nicht erfahren, verwebt hat. Ob gedachter Lukas eine und dieselbe Person mit dem ebenfalls nicht weiter bekannten Arzte Lukas sei, welcher Kolosser 4, 14 genannt wird, lässt sich ebenso wenig entscheiden. Sind nun aber alle diese angeblich Paulinischen Briefe, worin des Lukas gedacht wird, nach den heutigen Ergebnissen der kritischen Forschung im zweiten Jahrhundert verfasst; so mag der Name Lukas auf eine damals in Paulinischen Lehrkreisen bekannte Persönlichkeit gehen, deren Namen die kirchliche Ueberlieferung aufgriff, um der von unbekannter Hand verfassten Apostelgeschichte und der von derselben Hand überarbeiteten Paulinischen Evangelienschrift einen benannten Verfasser zu geben. Für den Namen des Verfassers der letztern selbst entbehren wir dagegen jeglichen Anhaltes in der urchristlichen Ueberlieferung, und auch das Evangelium selbst bietet keinerlei Anhaltspunkte dar, woraus über die Person des Verfassers irgend etwas zu schliessen wäre.

---

[1]) Strauss, das Leben Jesu für das deutsche Volk, S. 127.

Anders verhält es sich mit der Zeit der Abfassung. Halten wir uns nach demjenigen Gesichtspunkt, welcher zur Bestimmung der Evangelien-Chronologie für die kritische Forschung als allein maassgebend gilt, lediglich an die Zeitbezüge, die sich in der Urschrift des Lukas-Evangeliums selbst finden; so bieten uns diese mit demjenigen Grade von Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit, welcher auf diesem schwankenden Gebiete überhaupt möglich ist, einen festen chronologischen Anhaltspunkt dar. Da die im Jahr 69 n. Chr. abgefasste Apokalypse des Johannes die heilige Stadt (Jerusalem) noch nicht als den Ort kennt, an welchem Jesus nach der späterhin geläufig gewordenen Anschauung gekreuzigt werden sollte (worüber im 4. Theil das Nähere); so wird auch die Grundschrift des dritten Evangeliums, die von Jerusalem als dem Schauplatze des Lebensausganges Jesu noch nichts weiss, auf die Ehre Anspruch zu machen haben, noch vor der Titus-Katastrophe entstanden zu sein, in Folge deren der Jerusalemer Tempeldienst aufhörte, die jüdischen Gesetzeslehrer nach Galiläa übersiedelten, wo sich die Blüthezeit der Mischnahlehrer entfaltete, und aus naheliegenden Gründen endlich das himmlische Jerusalem der Nazarener, wie es uns bei Paulus und in der Apokalypse begegnet, Veranlassung und Boden fand, sich auf den Trümmern des irdischen Jerusalems der Juden eine feste Stätte zu suchen.

In der That fehlt im Paulinischen Evangelium noch jede Spur einer schriftstellerischen Bekanntschaft mit der Johanneischen Apokalypse, da die Vorstellung (Luk. 21, 27) vom Kommen des Menschensohnes in einer Wolke nicht nothwendig auf eine Abhängigkeit von Apok. 14, 14 ff. führt. Im Markiôntexte fehlte, von den zwölf Aposteln abgesehen, der Abschnitt 10, 1—20, worin uns (18) das Bild vom Satan, der als Blitz vom Himmel fuhr, augenscheinlich auf die Anschauung der Apokalypse

(12, 9 f.) von der alten Schlange oder den Satanas führt, der aus dem Himmel geworfen wird und das Weib verfolgt, dessen Knäblein zum Himmel entrückt worden war. Den Umstand, dass in der Zukunftschilderung vom Reiche Gottes bei Lukas (21, 20) nur von einer in Aussicht stehenden Verwüstung Jerusalems, nicht aber vom „Gräuel der Verwüstung (Mk. 13, 14. Mt. 24, 15), den Hadrianischen Götzenbildern an heiliger Stätte, die Rede ist, dürfen wir nicht [1]) aus einem Bestreben des Verfassers erklären, die Anspielung der beiden judenchristlichen Evangelien auf die Hadrianische Zeit zu verwischen. Gerade die andere Stelle (19, 43 f.), worin nicht bloss der Belagerung und zu erwartenden Verwüstung der heiligen Stadt gedacht, sondern geradezu gesagt wird, dass man dieselbe schleifen und keinen Stein auf dem andern lassen werde, gerade diese Stelle, welche eine Verödung Jerusalems als vollendete Thatsache vor Augen hat, fehlt im Markiôntexte. Und insbesondere ist hier (da sich 21, 5. 6., wenn vorhanden, vielmehr auf die Synagoge von Jericho-Tarichea am Qadesplatze bezieht) von einer Zerstörung des Jerusalemer Tempels noch ebensowenig die Rede, wie in der Apokalypse (11, 1 f. 13), während dagegen bei den jüngern judenchristlichen Evangelien (Mk. 13, 2. Mt. 24, 2) der Untergang des Tempels ausdrücklich erwähnt wird.

Wir dürfen die Haltung der Zukunftsreden des Paulinischen Evangeliums (21, 7 ff.) nur Schritt für Schritt verfolgen, um gerade nur auf die Ereignisse des der Titus-Katastrophe vorausgehenden Jahrzehntes geführt zu werden, die der Verfasser in seine dem Herrn in den Mund gelegte Zukunftsrede verwebt hat. Das Auftreten der Vielen, die im Namen Jesu erscheinen würden, die Samariter-Messiasse und den Theudas-Aufstand

[1]) Grätz, Geschichte der Juden, IV. (2. Aufl.) S. 456 f.

vom Jahre 45, den ägyptischen Profeten, der auf dem Oelberge mit einer grossen Menge von Anhängern erschienen war, und Andere der Art, von denen Josêfos [1]) sagt, dass sie unter dem Vorwande göttlicher Begeisterung das Volk aufgeregt hätten: diese Vorfälle des fünften und sechsten Jahrzehntes unserer Zeitrechnung hat der Paulinische Evangelist hinter sich. Was man von Kriegen und Aufständen höre (21. 9), müsse zuvor geschehen, ohne dass aber damit sofort auch das Ende einträte. Die Erhebung von Volk gegen Volk und Reich gegen Reich (10) zielt auf den seit 65 n. Chr. begonnenen Krieg. Die Erwähnung der Erdbeben (11) mag sich auf das im Jahre 62 stattgehabte Erdbeben beziehen, obwohl dergleichen in Syrien fast alljährlich vorkamen. Das Verfolgt- und Gefangengesetztwerden der Jünger zielt ebensogut auf den Märtyrertod der beiden Jaqôbus in den Jahren 44 und 62, wie auf das Schicksal des Paulus selbst zur Zeit des Felix und Festus. Nur erst von Lagern weiss der Verfasser (20) Jerusalem eingeschlossen, das wirklich erst seit dem Frühjahre 70 geschah. Für jeden nicht in zelotischem Wahne Befangenen war der Fall der heiligen Stadt so wenig einem Zweifel unterworfen, dass schon 7 Jahre und fünf Monate vor dem Jahre 70 ein Unglücksprofet Jesus der Sohn Anan's (Josûa-ben-anan), nach der Erzählung des Josêfos [2]) seinen immer wiederholten düstern Weheruf über die Stadt mit den Worten erschallen lassen konnte: „Stimme über Jerusalem und den Tempel, Stimme über Bräutigam, Stimme über Ehemänner, Ehefrauen, Stimme über Braut und über das Volk!" Sonderbar genug weist nun bereits der Paulinische Evangelist (21, 27) auf ein

---

[1]) Josêfos, Alterthümer XX, 5, 1. 8, 6. de bello judaico II. 13, 4. 10. VII, 11, 2.

[2]) Josêfos, de bello judaico VI, 5, 3. Rufin, pag. 314a.

Kommen des Menschensohnes in einer Wolke hin; nach hebräischer wie arabischer Bedeutung des Wortes „anan" heisst aber Josûa-ben-Anan geradezu „Jesus der Sohn der Wolke." Man wird darum nicht umhin können, beim Paulinischen Evangelisten (zugleich im Hinblick auf 12, 54: „wenn ihr die Wolke aufgehen sehet von Westen her") nicht minder, wie beim Apokalyptiker, welcher (1, 7) Jesus mit den Wolken kommen und (14, 14—16) den Sohn des Menschen auf weisser Wolke sitzen sieht, einen Bezug auf diesen Wolkensohn Jesus zur Zeit des jüdischen Krieges anzuerkennen, da sich doch nicht wohl annehmen lässt, der Verfasser der Geschichte des jüdischen Krieges, selbst wenn er nicht der jüdische Josippôn, sondern ein späterer christlicher Schriftsteller war [1]), habe seinen „plebejus und rusticus homo" dieses Namens nach der urchristlichen Messiashoffnung zu einer wirklichen Person umgedichtet.

Was der Paulinische Evangelist weiterhin in seiner Zukunftschilderung dem Herrn in den Mund legt, findet vollstäudig aus demjenigen seine Erklärung, was uns von Ereignissen aus jenem der Titus-Katastrophe vorausgegangenen Jahrzehnt sonsther bekannt ist. Die Zeichen an Sonne, Mond und Sternen (21, 25) erhalten ihre Erklärung aus der Angabe des Josêfos [2]), dass im Jahre 68 n. Chr. ein schwertähnlicher Stern über Jerusalem sichtbar gewesen, Nachts ein helles Tageslicht im Tempel erschienen und feurige Reiter und Wagen in der Luft gesehen worden seien. Das Gedränge der Heiden im Lande bei der Unsicherheit der Brandung des Meeres (10) mag sich auf den wüthenden Meeressturm beziehen, welcher sich bei der Belagerung von Joppe ebenso wider die Römer wie gegen die dortigen Piraten zugleich ver-

[1]) Vergl. Von Eden nach Golgatha II. 2. S. 261 f.
[2]) Josêfos, de bello judaico VI, 5, 3.

schworen zu haben schien [1]. Oder wir dürften an die von Seneca und Plinius [2]) gemeldete Ueberschwemmung denken, wodurch im Anfang der Sechziger Jahre die ehemalige Melkarths-Insel von Tyrus fortgespült wurde, was im Erdbebenjahre 62 geschehen sein mag. Dass die Menschen vor Furcht und Erwartung der auf dem Erdkreise bevorstehenden Dinge (26) vergehen sollen, zielt deutlich auf die spannenden Ereignisse des Jahres 69, als im Januar Galba, im April Otho, im Juli Vitellius starb und der durch das ägyptische Heer zum Kaiser ausgerufene Vespasian den Thron der Cäsaren endlich in demselben Monate December bestieg, während die durch eine Feuersbrunst veranlasste Judenverfolgung in Antiochia wüthete. Und wenn nun Alles diess anfange zu geschehen, so belehrt uns der Paulinische Evangelist, so solle man Acht haben, dass die Erlösung und das Reich Gottes nahe sei! Wird nun vom Verfasser (9, 27) ausdrücklich gesagt, dass Einige von denen, an welche er aus dem Munde Jesu diese Zukunftsschilderung ergehen liess, den Tod nicht schmecken sollten, ohne das Reich Gottes kommen zu sehen; so haben wir allen Grund, die Abfassung des Paulinischen Evangeliums in ebendasselbe denkwürdige Jahr zu setzen, welches dem im September 70 erfolgten Falle der heiligen Stadt vorausging. Und gerade die Veränderungen, welche der Ueberarbeiter mit der Zukunftsrede der Lukas-Grundschrift vornahm, können nur mithelfen, die Abfassungszeit der Urschrift zu bestätigen, da sie deutlich das Bemühen verrathen, jenen ursprünglichen Reden nachträglich solche Züge aufzuprägen, dass sie eine Ausdehnung des Zielpunktes der erwarteten Erscheinung des Herrn auf die Ereignisse des Hadrianszeitalters, in

---

[1]) Josefos, de bello judaico III, 8, 8 f.

[2]) Seneca, quaestiones naturales 6, 26. Plinius, historia naturalis 5, 18. Vergl. Ritter's Erdkunde, Bd. XVII, S. 334 ff.

welchem der Lukas-Ueberarbeiter lebte, möglich erscheinen liessen.

Im Jahre 69 auf 70 also ist das Paulus-Evangelium jung geworden. Daher konnte auch der Verfasser desselben, wenn sich wirklich die Stelle 21, 5. 6. im Markiôntexte befunden haben sollte, mit der Erwähnung des schöngebauten Heiligthumes, das zerstört werden solle, auf die im Jahre 68 geschehene Zerstörung von Jericho-Tarichea durch Titus [1]) zielen. Nicht später als 69—70 kann die Lukas-Grundschrift verfasst sein; denn die darin noch fehlenden Bezüge auf die den Juden verhassten, dem Paulinischen Manne mindestens gleichgültigen Samariter legen hinlänglich Zeugniss dafür ab, dass der erst seit dem Jahre 68 [2]) angebahnte Friedensschluss zwischen den feindseligen Brudergeschlechtern Judäern und Samaritern noch keine so wahrnehmbare Früchte getragen hatte, um dem Paulinischen Evangelienschreiber zum Hereinziehen der Samariter in den Rahmen der evangelischen Verkündigung Veranlassung zu geben.

5. Die Paulinische Evangelienschrift in ihrem ursprünglichen Vollbestande.

I. Der Auftritt des Gottessohnes in Galiläa (4, 31—6, 11).

Jesu Auftreten in Kafarnaum (3, 1. 4, 31-41). Unter Kaiser Tiberius, da Pontius Pilatus Landpfleger von Judäa war [3]) (4, 31), kam Jesus nach Kafarnaûm,

[1]) Eusebios, Onomasticon. ed. Parthey p. 234. Josêfos, de bello judaico II, 20, 6.

[2]) Siehe oben S. 192 ff.

[3]) Ueber den Anfang des Markiôn-Evangeliums haben wir das Zeugniss von vier Schriftstellern, von welchen zwei bloss unbestimmt die Zeit des Tiberius, die beiden andern dagegen das 14. oder 15. Jahr dieses Kaisers in den Anfang des Markiôntextes

eine Stadt der Galiläa, herab und lehrte sie an den Sabbathen (32) und sie staunten über seine Lehre, denn in Vollmacht war das Wort (der Logos) desselben, (33) Und es war ein Mensch im Bethause, der hatte den Geist eines unreinen Dämon und schrie mit lauter Stimme: (34) Lass! was haben wir mit dir, Jesus? Du bist gekommen, uns zu verderben; ich weiss, wer du bist, du Heiliger Gottes! (35) Aber Jesus fuhr ihn an und sprach: Verstumme und fahre aus von ihm. Und ihn in die Mitte werfend fuhr der Dämon von ihm aus, ohne ihn zu schädigen. (36) Und es kam ein Schrecken über Alle und sie redeten zu einander und sprachen: Wer ist dieser Logos, dass er in Vollmacht und Kraft den unreinen Geistern gebietet und sie werden

---

einführen. Tertullian hat an zwei Stellen (adversus Marcionem 1, 19 und 4, 7) das 15. Jahr des Tiberius, während er daneben (1. 1. 4, 6) nur einfach sagt: Constituit Marcion, alium esse Christum, qui Tiberianis temporibus a Deo quondam ignoto revelatus est. Dagegen hat Epiphanios (adv. haer. cap. 11) die Angabe: im 14. Jahre des Tiberius. Andrerseits meldet Irenaeos (adversus haereses 1, 27 [al. 29], 2), dass nach Markiôn Jesus vom Vater nach Judaea kommend in den Zeiten des Pontius Pilatus, welcher Procurator des Kaisers Tiberius gewesen sei, in menschlicher Gestalt offenbar geworden. Endlich wird in dem fälschlich unter den Werken des Adamantius Origenes aufgeführten, aber erst im 4. Jahrhundert entstandenen Markiônitischen Dialogus de recta fide (II pag. 823 und V pag. 869) angegeben, dass nach dem Evangelium Markiôn's Jesus zuerst unter dem Kaiser Tiberius zur Zeit des Pilatus in Kafarnâum erschienen sei. Steht nun Epiphanios der Zeit nach auf gleicher Stufe mit den spätern Markiôniten selbst, so ständen sich unter den ältern Zeugen nur Irenäos und der um ein halbes Menschenalter jüngere Tertullian mit ihren Angaben über den Anfang des Evangeliums einander gegenüber. Wir werden der Angabe des ältern Irenäos um so mehr den Vorzug geben dürfen, als sich das 15. Jahr bei Tertullian als eine aus der Vorgeschichte des Lukas-Evangeliums genommene Angabe erklärt.

ausgeworfen? (37) Als er aber hervortrat [1]), gelangte der Ruf von ihm an jeden Ort der Umgegend des Andreas. (38) Die Schwiegermutter aber Simôns war mit heftigem Fieber behaftet, und sie befragten Ihn um ihretwillen. (39) Und er trat zu ihren Häupten und bedrohte das Fieber und es verliess sie. Sofort aber stand sie auf und dienete ihm. (40) Und da die Sonne untergegangen war, brachten Alle, die da Kranke hatten mit mancherlei Leiden, dieselben zu Ihm und er legte einem Jeden von ihnen die Hände auf und heilte sie. (41) Es fuhren aber auch Dämonen aus von Vielen, indem sie schrien und sprachen: Ja, du bist der Sohn Gottes! Aber sie anfahrend liess er sie nicht reden, dass sie wüssten, er sei der Christos. (42) Da es nun Tag ward, zog er aus und ging an einen verlassenen Ort, und die Menge suchte ihn auf und sie kamen zu ihm und drangen in ihn, nicht von ihnen zu gehen. (43) Er aber sprach zu ihnen: Ich muss auch den andern Städten das Reich Gottes wohl verkündigen, denn dazu bin ich gesandt. (44) Und er predigte in den Bethäusern Judäa's. [2])

Wunderbarer Fischzug des Petrus (5, 1—11.) Es begab sich aber, da das Volk auf ihn einstürmte, auch das Wort Gottes (den Logos Gottes) zu hören, war er stehend am See Genêsareth (2) und sah zwei Schiffe am See stehen; die Fischer aber waren herausgetreten und wuschen ihre Netze. (3) Und in eines der Schiffe steigend, das dem Simôn gehörte, bat er ihn, dass er's ein wenig vom Lande führe. Und sich niedersetzend

---

[1]) So lauten die Worte im Evangelium Palatinum (pag. 267) statt des gewöhnlichen Textlautes: (37) Und der Ruf von ihm ging aus an jeden Ort der Umgegend. (38) Aufstehend aber aus dem Bethause, kam er in das Haus des Simôn.

[2]) So nach der Sinaitischen Handschrift, nach der gewöhnlichen Lesart: „Galiläa's“.

lehrte er das Volk vom Schiff aus. (4) Da er aber aufgehört hatte zu reden, sprach er zu Simôn: Fahr' auf die Höhe und werfet eure Netze aus zum Fang! (5) Da antwortete Simôn und sprach zu ihm: Gebieter, die ganze Nacht durch haben wir gearbeitet und Nichts bekommen; auf dein Wort aber will ich das Netz auswerfen. (6) Und da sie das thaten, beschlossen sie eine grosse Menge Fische, und ihr Netz zerriss. (7) Und sie winkten den Gesellen im anderen Schiffe, zu kommen und mit ihnen anzufassen. Und sie kamen und füllten beide Schiffe voll, also dass sie sanken. (8) Als das Simôn sah, fiel er vor Jesus auf die Kniee und sprach: Geh von mir hinweg, Herr, denn ich bin ein sündiger Mann! (9) Denn es war ihn und Alle, die mit ihm waren, ein Schrecken angekommen über den Fischzug, den sie mit einander gethan, (10) desgleichen auch den Jaqôbus und Johannês, die Söhne des Zebedäus, welche Genossen Simôns waren. Und sprach Jesus zu Simôn: Wollet nicht[1]) Fischer der Fische sein; denn ich will euch zu Menschenfischern machen! (11) Und als[2]) diess jene gehört hatten, thaten sie Alles auf's Land und folgten Ihm nach.

Heilung eines Aussätzigen und eines Gichtbrüchigen (5, 12—26). Und es begab sich, da er in einer von den Städten war, siehe da war ein Mann voll Aussatzes. Und da er Jesus sah, fiel er auf's Angesicht und bat ihn und sprach: Herr, wenn du willst, kannst du mich reinigen. (13) Und die Hand ausstreckend rührte er ihn an und sprach: Ich will! Sei gereinigt! Und

[1]) So nach dem Evangelium Palatinum (pag. 270) statt des gewöhnlichen Textlautes: „Fürchte dich nicht; von nun an wirst du Menschen fangen!"

[2]) So nach dem Evangelium Palatinum statt des gewöhnlichen: „und sie führten die Schiffe zu Land und verliessen Alles und folgten ihm nach".

sofort wich der Aussatz von ihm. (14) Und selber gebot er ihm, Niemanden etwas zu sagen, sondern gehe hin und zeige dich dem Priester und bringe für deine Reinigung dar, wie Moyses geboten hat, damit es Jenen[1]) Zeugniss sei. (15) Es drang aber noch mehr der Logos über ihn durch, und viel Volks kam zusammen, um zu hören und von ihren Krankheiten geheilt zu werden. (16) Er aber ging abseits an verlassene Orte und betete.

(17) Und es begab sich an einem der Tage, da er lehrte, sassen auch Pharisäer und Gesetzeslehrer, die da kamen aus jedem Dorfe Galiläa's und Judäa's und Jerusalem's, und Kraft des Herrn war, sie zu heilen. (18) Und siehe, Männer brachten auf einem Lager einen Menschen, und sie suchten ihn hineinzuschaffen und vor Ihn zu bringen. (19) Und da sie nicht fanden, wo sie ihn hineinbrächten um der Menge willen, stiegen sie auf's Haus und liessen ihn durch die Ziegel mit dem Lager in die Mitte vor Jesus nieder. (20) Und da er ihre Zuversicht sah, sprach er: Mensch, erlassen seien dir deine Sünden! (21) Und die Schreiber und Pharisäer fingen an zu grübeln und sprachen: Wer ist dieser, der Gotteslästerungen redet? Wer kann Sünden erlassen, ausser allein Gott? (22) Da nun Jesus ihre Gedanken merkte, antwortete er und sprach zu ihnen: Was grübelt ihr Schlimmes[2]) in euren Herzen? (23) Was ist leichter zu sagen: Erlassen seien dir deine Sünden! oder zu sagen: Steh' auf und wandle? (24) Damit ihr aber sehet, dass der Sohn des Menschen Vollmacht

---

[1]) „Jenen“ statt des gewönlichen „euch“ liest das Evangelium Palatinum (pag. 271), und dasselbe bezeugen Tertullian und Epiphanios als Textlaut des Markiôn-Evangeliums. Vergl. Hahn, das Evangelium Markiôn's (1823) S. 137.

[2]) „Schlimmes“ fügt das Evangelium Palatinum hinzu (pag. 272).

hat, auf Erden Sünden zu erlassen, sprach er zum Gichtbrüchigen: Steh' auf[1]) und geh' in dein Haus! (25) Und alsobald stand er vor ihnen auf, nahm mit, worauf er lag und ging Gott preisend in sein Haus. (26) Und Aufregung erfasste Alle, und sie priesen Gott und wurden voll Furcht, indem sie sprachen: Wir haben heute Merkwürdiges gesehen!

Berufung des Levei und Gespräch über Jôannes (5, 27—39). Und danach ging er aus und sah einen Zöllner mit Namen Levei, der beim Zoll sass, und sprach zu ihm: Folge mir! (28) Und alles verlassend stand er auf und folgte Ihm. (29) Und Levei machte Ihm ein grosses Mahl in seinem Hause, und es war eine grosse Menge von Zöllnern und Andern, die mit ihnen zu Tische lagen. (30) Und die Pharisäer und ihre Schreiber murreten und sprachen zu seinen Jüngern: Warum isst und trinkt Er[2]) mit den Zöllnern und Sündern? (31) Da antwortete Jesus und sprach zu ihnen: Nicht bedürfen die Gesunden des Arztes, sondern die Kranken; (32) nicht bin ich gekommen, Gerechte zur Sinnesänderung zu rufen, sondern Sünder! (33) Sie aber sprachen zu ihm: Warum fasten die Jünger des Jôannês eifrig und machen Gebete ähnlich wie die der Pharisäer, die Deinen aber thun Nichts davon?[3]) (34) Er aber sprach zu ihnen: Nicht könnt ihr die Söhne des Brautgemaches fasten lassen, so lange der Bräutigam mit ihnen ist! (35) Es werden aber Tage kommen und wann von ihnen genommen wird der

---

[1]) Das folgende „nimm dein Bett" fehlt im Evangelium Palatinum.

[2]) So das Evangelium Palatinum (pag. 274) statt „esset und trinket ihr".

[3]) So nach dem Evangelium Palatinum (pag. 274), während es nach der gewöhnlichen Lesart heisst: „Die Jünger des Johannes fasten . . . die Deinen aber essen und trinken".

Bräutigam, dann werden sie in jenen Tagen fasten (36) Auch ein Gleichniss sprach er zu ihnen: Keiner reisst einen Lappen von einem neuen Kleide und setzt ihn auf ein altes; sonst wird auch das neue reissen, und zum alten passt nicht das vom neuen! (37) Auch fasst Niemand neuen Wein in alte Schläuche, sonst wird der neue Wein die Schläuche zerreissen, und die Schläuche sind verloren! (38) Vielmehr muss neuer Wein in neue Schläuche gefasst werden, (39) und keiner, der den alten trinkt, will neuen; denn er spricht: der alte ist gut!

Aehrenpflücken am zweit-ersten Sabbath und Heilung einer starren Hand (6, 1—11). Und es geschah am zweit-ersten Sabath [1]), dass er durch die Saatfelder ging, und seine Jünger rauften die Aehren aus und assen, mit den Händen sie zerreibend. (2) Einige aber der Pharisäer sprachen: Warum thut ihr, was nicht erlaubt ist, an den Sabbathen? (3) Da antwortete Jesus und sprach zu ihnen: Habt ihr das nicht gelesen, was David that, da ihn selber hungerte und die mit ihm waren? (4) Er ging ins Haus Gottes und nahm die Schaubrote und ass und gab denen die mit ihm waren, da sie doch nur allein den Priestern zu essen erlaubt waren! (5) Und er sprach zu ihnen: Der Sohn des Menschen ist ein Herr auch des Sabbaths! (6) Und es geschah auch an einem andern Sabbath, dass er in's Bethaus ging und lehrte, und es war dort ein Mensch, dessen rechte Hand war verdorret. (7) Es hielten Ihn aber die Schreiber und Pharisäer im Auge, ob er am Sabbathe heilen würde, auf dass sie eine Beschuldigung wider ihn fänden! (8) Er aber merkte ihre Gedanken und sprach zu dem Manne, der die starre Hand hatte: Steh auf und stelle dich ins Mittel! Und aufstehend

---

[1]) Das Evangelium Palatinum (pag. 276) übersetzt: „am Sabbath frühe".

trat er vor. (9) Sprach nun Jesus zu ihnen: Ich frage euch: Was ist am Sabbath erlaubt, Gutes zu thun oder Böses? Leben zu erhalten oder zu verderben? (10) Und rings umher Alle anschauend, sprach Er zu ihm: Strecke deine Hand aus! Er that's, und seine Hand war hergestellt! (11) Sie aber wurden voll Unverstandes und redeten mit einander, was sie Jesu thun wollten.

II, Die Festpredigt Jesu für Siôn und Jerusalem (6, 12—49).

(12) Es geschah aber in diesen Tagen, dass er für Siôn und Jerusalem den Frieden und alles Gute verkündigte, zog er aus auf den Berg zu beten und brachte die Nacht im Bethause Gottes hin. (13) Und als es Tag ward, rief er seine Jünger herbei [1]) (17) und unter ihnen herabsteigend stand er in einer ebenen Gegend, und der Haufe seiner Jünger und eine grosse Menge Volks aus ganz Judäa und Jerusalem und der Küste von Tyrus und Sidôn, welche gekommen waren, ihn zu hören und von ihren Krankheiten geheilt zu werden. (18) Und die da geplagt wurden von unreinen Geistern, wurden geheilt (19) und alles Volk suchte ihn anzurühren, denn es ging Kraft von ihm aus und heilte Alle.

Die sogenannte Bergpredigt (6, 20—49). Und er erhob seine Augen auf seine Jünger und sprach: Selig seid ihr, Arme, denn euer ist das Reich Gottes! (21) Selig seid ihr, die ihr jetzt hungert; denn ihr sollt satt werden! Selig seid ihr, die ihr jetzt weinet; denn ihr sollt lachen! (22) Selig seid ihr, wenn euch die Menschen hassen und euch ausscheiden und schmähen

---

[1]) Die Verse 13b—16 sind erst vom Lukas-Ueberarbeiter hinzugefügt. Statt „unter ihnen“ liest das Evangelium Palatinum (pag. 278) „mit ihnen“.

und euern Namen als einen schlechten verwerfen; um des Menschensohnes willen (23) freuet euch an jenem Tage und frohlocket, denn siehe, euer Lohn ist gross im Himmel! Denn gleichermassen haben an den Propheten ihre Väter gethan! (24) Doch wehe euch Reichen, denn ihr habt euern Trost dahin! (25) Wehe euch, die ihr voll seid, denn ihr sollt hungern! Wehe euch, die ihr jetzt lachet, denn ihr sollt trauern und weinen! (26) Wehe euch, wenn euch Jedermann wohlredet, denn ebenso haben den falschen Propheten ihre Väter gethan!

(27) Aber euch, die ihr höret, sage ich: Liebet eure Feinde; thut wohl denen, die euch hassen; (28) segnet, die euch fluchen; bittet für die, so euch beleidigen! (29) Und dem, der dich auf die Wange schlägt, reiche auch die andere; und wer dir den Mantel nimmt, dem versage auch den Rock nicht! (30) Gib Jedem, der dich bittet, und von dem, der dir das Deine nimmt, fordere es nicht zurück! (31) Und wie ihr wollet, dass euch die Menschen thun sollen, ebenso thut ihnen auch! (32) Und wenn ihr liebt, die euch lieben, was habt ihr Dank davon? Lieben doch auch die Sünder, die sie wieder lieben! (33) Und wenn ihr Gutes thut denen, die euch Gutes thun, was habt ihr Dank davon? Thun doch auch die Sünder ein Gleiches![1]) (34) Und wenn ihr denen leihet, von denen ihr es wieder zu erhalten hoffet, was habt ihr Dank davon? Auch die Sünder leihen um Gleiches wieder zu erhalten. (35) Doch liebet eure Feinde und thut wohl und leihet, ohne dafür wieder zu hoffen, so wird euer Lohn gross sein, und ihr werdet Söhne des Höchsten heissen, denn er ist gütig

---

[1]) Obwohl Vers 32 und 33 bei Tertullian nicht als im Markiontexte vorhanden berührt werden, so tragen sie doch Nichts an sich, was sie als dem Paulinischen Evangelium fremd verdächtigen könnten.

gegen Undankbare und Schlechte. (36) Seid barmherzig, wie euer Vater im Himmel barmherzig ist. (37) Und richtet nicht, so werdet ihr auch nicht gerichtet, und verdammet nicht, so werdet ihr auch nicht verdammet! Lasset los, so werdet ihr auch losgelassen! (38) Gebet, so wird euch gegeben! Ein gutes, gedrücktes, gerütteltes und überflüssiges Maass wird man in euren Schooss geben; denn mit dem Maasse, damit ihr messet, wird man euch wieder messen! (39) Auch ein Gleichniss sprach er zu ihnen: Kann auch ein Blinder dem Blinden den Weg weisen? Werden sie nicht Beide in die Grube fallen? (40) Nicht ist ein Jünger über dem Meister; Jeder aber, mit dem es richtig steht, wird wie sein Meister sein! (41) Was siehst du aber den Splitter in dem Auge deines Bruders, den Balken aber im eignen Auge wirst du nicht gewahr? (42) Wie magst du zu deinem Bruder sagen: Bruder halt still! Ich will dir den Splitter aus deinem Auge herausziehen: wenn du doch selber den Balken in deinem eignen Auge nicht siehst! Heuchler, zieh' erst den Balken aus deinem Auge und siehe dann zu, den Splitter aus dem Auge deines Bruders zu ziehen! (43) Denn kein guter Baum trägt faule Früchte, und wiederum kein fauler Baum trägt gute Frucht! (44) Denn jeder Baum wird an seiner eignen Frucht erkannt; sammelt man doch nicht Feigen von Dornen, noch liest man die Trauben von der Hecke! (45) Der gute Mensch bringt aus dem guten Schatze seines Herzens das Gute hervor, und der Schlechte aus dem schlechten das Schlechte; denn wess das Herz voll ist, fliesst der Mund über! (46) Was heisset ihr mich aber „Herr! Herr!" und thut nicht, was ich euch sage: (47) Jeder, der zu mir kommt und meine Worte hört, und sie thut, den will ich euch zeigen, wem er gleicht: (48) Er ist einem Menschen gleich, der ein Haus bauet, und tief grub und den Grund auf den Felsen legte.

Kommt aber die Fluth, so bricht sich der Strom bei jenem Hause und vermag es nicht zu erschüttern, weil es wohl gebauet ist. (49) Wer aber höret und nicht thut, ist gleich einem Menschen, der ein Haus auf die Erde ohne Grund baute, wo dann der Strom einbricht, dass es sofort einsinkt, und der Riss selbigen Hauses ist gross!

III. Rückkehr nach Kafarnaûm und Gennêsareth (7, 1 — 9, 50).

Der Hauptmann von Kafarnaûm (7, 1–10). Als alle diese Worte vor den Ohren des Volkes geredet waren, kam er nach Kafarnaûm. (2) Es lag aber todtkrank eines Hauptmanns Knecht, der ihm werth war. (3) Da er nun von Jesus gehört hatte, sandte er zu ihm Aelteste der Judäer und bat ihn, dass er kommen und seinen Knecht gesund machen möchte. (4) Als nun diese bei Jesus erschienen, drangen sie eifrig in ihn und sprachen: Er ist's werth, dass du ihm dieses erweisest, (5) denn er liebt unser Volk und hat uns das Bethaus gebaut. (6) Jesus aber ging mit ihnen hin, und da er nicht weit vom Hause entfernt war, sandte der Hauptmann Freunde zu ihm und liess ihm sagen: Herr bemühe dich nicht, denn ich bin nicht werth, dass du unter mein Dach gehest; (7) darum hielt ich mich auch selbst nicht werth, zu dir zu kommen; aber sprich ein Wort, so wird mein Knecht gesund! (8) Denn auch ich bin ein Mensch, der Macht unterthan, und habe Krieger unter mir; und sprech' ich zu diesem: Gehe, so geht er, und zum Andern; Komme! so kommt er, und zu meinem Knechte: Thue das! so thut er's (9) Da diess Jesus hörte, wunderte es ihn, und sich umwendend, sprach er zum Volke, das ihm folgte: Ich sage euch, nicht einmal in Israël hab' ich solche Zuver-

sicht gefunden! (10) Und da die Abgesandten in's Haus zurückkehrten, fanden sie den Knecht gesund.[1])

Jesus im Pharisäerhause gesalbt (7, 36–50). Es bat ihn aber einer der Pharisäer, dass er mit ihm speise, und er ging in das Haus des Pharisäers und lag bei Tisch. (37) Und siehe, ein Weib, welches war in der Stadt eine Sünderin, da sie erfuhr, dass er im Hause des Pharisäers zu Tische lag, brachte sie eine Flasche Salbe (38) und trat hinten zu seinen Füssen und weinte und begann mit Thränen seine Füsse zu benetzen und trocknete sie mit den Haaren ihres Hauptes, und küssete seine Füsse und salbte sie mit Salben. (39) Da das der Pharisäer sah, der ihn geladen hatte, sprach er bei sich und dachte: Wenn dieser ein Profet wäre, so wüsste er wohl, was für ein Weib es ist, das ihn anrührt, dass sie eine Sünderin ist. (40) Und Jesus antwortete [2]): Simôn, ich habe dir etwas zu sagen. Er aber sprach: Meister, sprich! (41) Er aber sprach: Zwei Schuldner hatte ein Wucherer, der Eine schuldete 500 Dênare, der Andere fünfzig. (42) Da sie aber Nichts hatten zu bezahlen, schenkte er's Beiden. Wer nun von ihnen, sprich! wird ihn mehr lieben? (43) Antwortete Simôn und sprach: Ich nehme den an, dem er das Meiste geschenkt hat. Er aber sprach zu ihm; Richtig hast du geurtheilt! (44) Und zu dem Weibe gewandt sprach er zu Simôn: Du siehst dieses Weib weinen.[3]) Ich bin in dein Haus gekommen: Wasser zu

---

[1]) Die nächstfolgenden Stücke fehlten in der Lukas-Grundschrift, nämlich Vers 3, 11—17 (Erweckung des Jünglings von Nain), 18—35 (über Johannes den Täufer).

[2]) „Zu Petrus" fügt das Evangelium Palatinum hinzu (pag. 292). Nach dem überlieferten Lukastexte, wo diese Worte fehlen, würde unter dem angeredeten Simôn der Name des Pharisäers zu verstehen sein, was auch durch Vers 44 bestätigt wird.

[3]) Plorantem fügt das Evangelium Palatinum (pag. 292) hinzu.

den Füssen gabst du nicht; diese aber hat mit ihren Thränen meine Füsse genetzt und mit ihren Haaren sie getrocknet! (45) Einen Kuss gabst du mir nicht; diese aber hat, seit ich eingetreten bin, nicht abgelassen, meine Füsse zu küssen. (46) Mit Oel hast du mir das Haupt nicht gesalbt; sie aber hat mit Salbe meine Füsse genetzt. (47) Um desswillen, sag' ich dir, sind ihre vielen Sünden erlassen, denn sie hat viel geliebt; wem aber wenig erlassen ist, der liebt wenig! (48) Sprach er zu ihr: Erlassen seien dir deine Sünden! (49) Die aber mit zu Tische lagen, fingen an unter einander zu reden: Wer ist dieser, der auch Sünden erlässt? (50) Er aber sprach zu dem Weibe: Deine Zuversicht hat dich gerettet: Geh hin in Frieden!

Der Säemann und seine Verwandten (8, 1. 4—21). Und es begab sich danach, dass er durch Stadt und Land zog und das Reich Gottes verkündigte [1]. (4) Da aber viel Volks beisammen war, welches aus den Städten zu ihm kam, sprach er durch ein Gleichniss: (5) Es ging der Säemann aus, zu säen seinen Samen, und beim Säen fiel Etliches neben den Weg und ward zertreten und die Vögel des Himmels frassen es. (6) Anderes fiel auf den Fels, und als es aufgegangen war, verdorrete es, weil es keine Feuchtigkeit hatte. (7) Und Anderes fiel mitten unter die Dornen, und die mit aufwachsenden Dornen erstickten es. (8) Und Anderes fiel auf das gute Land, und das Aufgegangene brachte hundertfältige Frucht. Als er diess gesprochen hatte, sagte er: Wer Ohren hat zu hören, der höre!

(9) Fragten ihn aber seine Jünger, was dieses Gleichniss wäre; (10) er aber sprach: Euch ist's gegeben zu wissen die Geheimnisse des Reiches Gottes, den Andern aber nur in Gleichnissen, damit sehend sie nicht sehen und hörend nicht verstehen. (11) Diess aber ist

[1]) Die Schlussworte des 1. Verses („und die zwölf Jünger") nebst Vers 2 u. 3 haben in der Grundschrift gefehlt.

das Gleichniss: Der Same ist der Logos Gottes; (12) die am Wege sind die, welche den Logos[1]) hören. Darnach aber kommt der Teufel und nimmt den Logos aus ihren Herzen, so dass sie nicht glauben und gerettet werden. (13) Die aber auf dem Felsen sind die, welche, wenn sie ihn gehört, mit Freuden den Logos annehmen, aber nicht Wurzel haben. Sie glauben ohne Bestand und am Tage der Versuchung fallen sie ab. (14) Was aber unter die Dornen gefallen, sind die, welche hören, aber hingehen und von Sorgen und Reichthum und Gelüsten des Lebens erstickt werden und keine Frucht bringen. (15) Das aber auf dem guten Lande sind die, welche in gutem und reinem Herzen den Logos hören und bewahren, und Frucht bringen durch Ausdauer. (16) Niemand zündet eine Leuchte an und bedeckt sie[2]) oder setzt sie unter ein Bett, sondern auf einen Leuchter, damit sie Allen leuchte! (17) Denn Nichts ist verborgen, was nicht offenbar werden wird, und Nichts versteckt, was nicht bekannt werden und an den Tag kommen wird. (18) So sehet nun, wie ihr höret; denn wer da hat, dem wird gegeben, wer aber nicht hat, von dem wird auch genommen, was er zu haben meint.[3]) (20) Und es ward ihm angesagt: Deine Mutter und Brüder stehen draussen und wollen dich sehen. (21) Er aber antwortete und sprach zu ihnen[4]): Meine Mutter und Brüder sind die, welche den Logos Gottes hören und thun!

---

[1]) Im Evangelium Palatinum (pag. 297) ist „verbum" ausdrücklich wiederholt.

[2]) So das Evangelium Palatinum (pag. 297); der überlieferte Lukastext fügt hinzu: „mit einem Gefässe." Auch der Schluss des Verses ist nach dem alten Lateiner gegeben, während er nach der gewöhnlichen Lesart lautet: „auf dass die Eintretenden das Licht schauen."

[3]) Vers 19 fehlte in der Lukas-Grundschrift.

[4]) Die folgenden (aus Matthäus 12, 48 geholten) Worte: „Wer sind meine Mutter und Brüder?" fehlen im Evangelium Palatinum (pag. 298).

Ueber das stürmende Meer zu den Gergesênern (8, 22—39). Und es geschah an einem der Tage, dass er ins Schiff stieg und seine Jünger und sprach zu ihnen: Lasset uns über den See hinüber fahren! Und sie stiessen vom Lande. (23) Da sie aber schifften, entschlief er, und ein Wirbelwind kam über den See herab, dass sie [1]) in Gefahr kamen. (24) Sie traten aber herzu und weckten ihn, indem sie sprachen: Gebieter, wir verderben! Aufwachend aber wehrte er dem Wind und der Woge des Wassers, und sie liessen nach und es ward Stille. (25) Er sprach aber zu ihnen: Wo ist eure Zuversicht? Voll Furcht aber staunten sie und sprachen zu einander: Wer ist dieser, dass er auch über die Winde und das Wasser herrscht und sie ihm gehorchen?

(26) Und sie schifften in die Gegend der Gergesêner (Gerasêner), welche der Galiläa gegenüber ist. (27) Da er aber an's Land trat, begegnete ihm ein Mann aus der Stadt, welcher dann und wann [2]) Dämonen hatte und that kein Kleid an und blieb nicht im Hause, sondern in den Gräbern. (28) Da er aber Jesus sah, schrie er auf, fiel vor ihm nieder und sprach mit lauter Stimme: Was hab' ich mit dir zu schaffen, Jesus du Sohn des höchsten Gottes? Ich bitte dich, dass du mich nicht quälest! (29) Denn er hatte dem unsaubern Geiste geboten auszugehen aus dem Menschen; denn derselbe hatte ihn lange Zeit herumgerissen, und er war mit Ketten gebunden und in Banden bewahrt worden, hatte aber die Bande zerrissen und war vom Dämon in die verlassenen Gegenden

---

[1]) Der Zusatz „Wasser schöpfen" (eigentlich: erfüllt wurden) fehlt im Evangelium Palatinum

[2]) „Temporibus pluribus" übersetzt das Evangelium Palatihum (pag. 300) statt der gewöhnlichen Lesart „seit geraumer Zeit."

getrieben worden. (33) Fragt ihn aber Jesus und sprach: Was ist dein Name? Er aber sprach: Legion! Denn viele Dämonen waren in ihn eingegangen. (31) Und sie baten ihn, dass er ihnen nicht gebiete, in die Tiefe zu fahren. (32) Es war aber dort eine Heerde vieler Schweine, welche im Gebirg (a u f d e m B e r g e) weideten, und sie baten ihn, dass er ihnen erlaube, in diese zu fahren; und er erlaubte es ihnen. (33) Von dem Menschen ausfahrend fuhren die Dämonen in die Schweine, und die Heerde stürzte jählings in den See und ersoffen. (34) Als aber die Hirten das Geschehene sahen, flohen sie und verkündeten es in der Stadt und in den Dörfern. (35) Da kamen sie heraus, das Geschehene zu sehen, und kamen zu Jesus, und fanden den Menschen, von dem die Dämonen ausgefahren waren, wie er bekleidet und vernünftig zu den Füssen Jesu sass, und sie fürchteten sich. (36) Es meldeten ihnen auch, die es gesehen hatten, wie der Dämonische gerettet worden war. (37) Da bat ihn die ganze Menge der Umgegend der Gergesêner (Gerasêner), von ihnen wegzugehen; denn sie waren in grosser Furcht befangen. Er aber trat ins Schiff und kehrte um. (38) Es bat ihn aber der Mann, von welchem die Dämonen ausgefahren waren, bei ihm sein zu dürfen; aber Jesus entliess ihn und sprach: (39) Kehre um in dein Haus und verkündige, was dir Gott gethan hat! Und er ging weg und verkündete in der ganzen S t a d t, was ihm Jesus gethan.

Heilung des blutflüssigen Weibes (8, 40. 42 b–48.). Es geschah aber, da Jesus umkehrte, nahm ihn das Volk auf, denn sie erwarteten Alle den Gott [1]). (42b) Und es geschah, dass beim Hingehen ihn die Haufen

[1]) So die Lesart der Sinaitischen Handschrift. Vers 41 und 42 a haben nach dem Zeugnisse des Evangelium Palatinum (pag. 301) an d i e s e r Stelle gefehlt.

drängten. (43) Und ein Weib war im Blutflusse seit zwölf Jahren, welche den Aerzten ihre ganze Habe aufgewandt hatte und von Keinem geheilt zu werden vermochte. (44) Von hinten herzutretend rührte sie an den Saum seines Gewandes, und sofort stand der Fluss ihres Blutes still. (45) Und Jesus sprach: Wer hat mich angerühret? Da es aber Alle läugneten, sprach Petrus zu ihm: Gebieter, die Haufen drängen sich und drücken dich, und du sprichtst: Wer hat mich angerührt? (46) Jesus aber sprach: Es hat mich Jemand angerührt; denn ich merkte, dass Kraft von mir ausging. (47) Als das Weib sah, dass sie nicht verborgen war, kam sie zitternd und fiel vor ihm nieder und verkündigte vor allem Volke, um welcher Ursache willen sie ihn angerührt hatte, und wie sie sogleich geheilt worden. (48) Er aber sprach: Tochter, deine Zuversicht hat dich gerettet![1])

Herodes und der Täufer und die Nachfolge Christi (9, 7–9 20 23–27). Es hörte aber der Vierfürst Herodes alles Geschehene, und er war bedenklich, weil von Einigen gesagt wurde, dass Johannes von den Todten erweckt worden sei, (8) von Andern aber, dass Elias erschienen, von Andern, dass einer von den alten Propheten aufgestanden sei. (9) Da sprach Herodes: den Joannes hab' ich enthauptet, wer aber ist Dieser, von dem ich Solches höre? Und er war begierig, ihn zu sehen[2]). (20) Sprach Er zu ihnen: Wer sagt nun aber ihr, dass ich sei? Da antwortete Petrus und sprach: Der Christus Gottes! (23) Er sprach zu Allen: Wenn Einer mir folgen will, der soll sich selber

---

[1]) Die Erzählung von der Erweckung der Jaeirostochter (49–56) hat im Paulinischen Evangelium gefehlt. Ebenso der folgende Abschnitt 9, 1–6 (die Aussendung der Zwölfe).

[2]) Das Stück 10–19 (Rückkehr der Apostel und wunderbare Speisung) hat in der Lukas-Grundschrift gefehlt. Ebenso die Verse 21 und 22.

verläugnen und sein Kreuz täglich tragen und mir nachfolgen. (24) Denn wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren; wer aber sein Leben verlieret um meinetwillen, der wird es erhalten! (25) Denn was für Nutzen hätte der Mensch, wenn er die ganze Welt gewänne, verlöre aber sich selbst oder nähme Schaden? (26) Denn wer sich meiner und meiner Worte schämt, dessen wird auch der Sohn des Menschen sich schämen, wann er kommt in seiner Herrlichkeit und vom Vater und den heiligen Engeln. (27) Ich aber sage euch in Wahrheit: Einige sind von denen, die hier stehen, welche den Tod nicht schmecken werden, bis sie das Reich Gottes sehen!

Die Verklärung Jesu und der Rangstreit der Jünger. (9, 28–36. 43 c.–50). Es begab sich aber etwa acht Tage nach diesen Reden, dass er den Petrus und Jaqôbus und Jôannês zu sich nahm und auf den Berg stieg zu beten. (29) Und da er betete, ward die Gestalt seines Angesichts anders und sein Kleid weissglänzend. (30) Und siehe, zwei Männer standen bei ihm, welche waren Moyses und Elias, (31) welche in Herrlichkeit erblickt, seinen Ausgang sagten, den er anfing zu erfüllen.[1] (32) Petrus aber und seine Begleiter waren vom Schlafe gedrückt, und da sie erwachten, sahen sie seine Herrlichkeit und die zwei Männer, welche bei ihm standen. (33) Und es geschah, da sie von ihm wichen, sprach Petrus zu Jesus: Gebieter, gut ist es hier für uns zu sein; so lass uns drei Hütten bauen, eine Dir, eine dem Moyses und eine dem Elias! Denn er wusste nicht, was er sagte. (34) Während er diess sprach, entstand Gewölk und beschattete sie, und sie fürchteten sich, da sie in die Wolke eintraten. (35) Und eine Stimme geschah aus der Wolke,

[1] So nach dem Evangelium Palatinum (pag. 308), wo der Zusatz „in Jerusalem" fehlt.

die sprach: Dieser ist mein auserwählter Sohn: Ihn höret! (36) Und da die Stimme geschah, ward Jesus allein gefunden.[1]) (43 c) Sprach er zu seinen Jüngern: (44) Setzt in eure Ohren diese Worte; denn der Sohn des Menschen soll überantwortet werden in die Hände der Menschen. (45) Sie aber verstanden die Rede nicht, und es war verhüllt vor ihnen, dass sie es nicht merkten, und sie fürchteten sich, über dieses Wort zu fragen. (46) Es drang aber der Gedanke in sie, wer wohl grösser, als sie, wäre. (47) Da nun Jesus das Sinnen ihres Herzens sah, nahm er ein Knäblein und stellte es neben sich (48) und sprach zu ihnen: Wer etwa dieses Knäblein aufnimmt in meinem Namen, der nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat; denn wer der Kleinere (Jüngere) unter euch Allen ist, der ist gross. (49) Antwortete Jôannês und sprach: Gebieter, wir sahen Einen, der in deinem Namen Dämonen austrieb, und wir wehrten ihm, denn er folgte nicht mit uns. (50) Sprach aber Jesus: Wehret ihm nicht, denn wer nicht wider euch ist, der ist für euch; denn Niemand ist, der nicht Kraft thut in meinem Namen.[2])

IV. Zweiter Besuch Jesu in Jerusalem (9, 51—10, 28).

(51) Es geschah aber, da die Tage seiner Verklärung erfüllt waren und er sein Angesicht befestigte,

---

[1]) Der Schluss des 36. Verses, sowie die nachfolgende (37 bis 43) Erzählung von der Heilung des fallsüchtigen Knaben fehlte in der Grundschrift des Lukas.

[2]) Die Schlussworte nach dem Evangelium Palatinum (pag. 312). Obwohl die beiden Verse von Tertullian übergangen und auch sonst von keinem kirchenväterlichen Zeugen als bei Markiôn vorhanden erwähnt werden, so scheint doch der Ausdruck „Gebieter" (Luk. 5, 5. 8, 24. 45. 9, 33. 17, 13) ihre Zugehörigkeit zur Lukas-Grundschrift zu verbürgen.

nach Jerusalem zu gehen, (52) und Boten voraussandte, ihm vorzubereiten, nahmen sie ihn nicht auf, (53) weil sein Angesicht auf den Weg nach Jerusalem gerichtet war [1]), (56) und er ging in ein anderes Dorf. (57) Und da sie des Weges zogen, sprach Einer zu ihm: Ich will dir folgen, wo du hingehst. (58) Und sprach zu ihm Jesus: Die Füchse haben Gruben und die Vögel des Himmels Nester, aber der Sohn des Menschen hat nicht, wo er sein Haupt hinlege. (59) Und er sprach zu einem Andern: Folge mir nach! Er aber sprach: Herr, erlaube mir, dass ich zuvor hingehe und meinen Vater begrabe. (60) Sprach Er zu ihm: Lass die Todten ihre Todten begraben, du aber gehe hin und verkündige das Reich Gottes! (61) Sprach auch ein Anderer: Ich will dir folgen, Herr! zuvor aber gestatte mir, mich von meinem Hause zu verabschieden! (62) Sprach aber Jesus: Keiner, der seine Hand an den Pflug legt und blickt zurück, ist geschickt für das Reich Gottes. [2]) (10, 21) In dieser Stunde frohlockte Jesus im Geiste und sprach: Ich danke dir, Vater, Herr des Himmels, dass du das, was du den Weisen und Klugen verborgen hast, den Unmündigen offenbarst. Ja, Vater! also war es wohlgefällig vor dir! (22) Alles ist mir übergeben von meinem Vater, und Keiner erkennt, wer der Vater ist, ausser der Sohn, noch wer der Sohn ist, ausser der Vater [3]). (23) Und zu seinen Jüngern gewandt, sprach er besonders: Selig die Augen, die da sehen, was ihr

[1]) Der Anfang dieses Abschnittes ist nach dem Evangelium Palatinum gegeben, wo von dem Samariterdorf des gewöhnlichen Textes keine Rede ist (pag. 312 f.); demgemäss werden in der Lukas-Grundschrift auch die Verse 54 und 55 gefehlt haben.

[2]) Der Abschnitt von der Aussendung der siebenzig Jünger (10, 1—20) fehlte in der Lukas-Grundschrift.

[3]) Dass dieser Ausspruch im Markiôntexte also lautete, ist durch Tertullian (4, 25 pag. 227 ed. Oehler) verbürgt.

sehet! (24) Denn ich sage euch: Viele Profeten und Könige wollten sehen, was ihr sehet!

(25) Und siehe, ein Gesetzeslehrer stand auf, ihn versuchend, und sprach: Was thuend werd' ich Leben erlangen? (26) Er aber sprach zu ihm: Im Gesetze was stehet geschrieben? (27) Er aber antwortete und sprach: Lieben sollst du den Herrn, deinen Gott, von ganzem Herzen und ganzer Seele und aus aller deiner Kraft und Ueberlegung, und deinen Nächsten wie dich selbst. (28) Sprach er zu ihm: du hast richtig geantwortet; thue diess, und du wirst leben![1])

V. Abermalige Rückkehr nach Galiläa. *Martha und Maria (in Bethania).* (38) Es begab sich aber, da sie wandelten, kam er in einen Marktflecken. Ein Weib aber mit Namen Martha nahm ihn auf in ihr Haus, (39) und sie hatte eine Schwester, genannt Mariam, die setzte sich zu Jesu Füssen und hörte den Logos desselben; (40) Martha aber mühte sich mit vieler Dienstleistung, und trat hinzu und sprach: Herr, liegt dir nichts daran, dass meine Schwester mich allein dienen lässet? (41) Jesus aber antwortete und sprach zu ihr: Martha, Martha! du hast viel Sorg' und Unruhe, (42) wenig ist nöthig oder Eins; denn Mariam hat sich das gute Theil erwählt, welches nicht soll von ihr genommen werden!

Reden Jesu am Betplatze (11, 1—13). Und es begab sich, da er an einem Orte betend war zum Vater[2]) und zu Ende war, sprach Einer von seinen Jüngern zu ihm: Herr lehre uns beten![3]) (2) Da sprach zu ihnen Jesus: Wenn ihr betet, so sprechet: Vater, gehei-

---

[1]) Das Gleichniss vom barmherzigen Samariter (29—37) hat in der Lukas-Grundschrift gefehlt.

[2]) So stand im Markiôntexte, nach Tertullian (a. a. O. 4, 26). Hahn a. a. O. S. 161.

[3]) Die Worte „wie Johannes seine Jünger lehrte" fehlten in der Lukas-Urschrift.

ligt sei dein Name! Es komme dein heiliger Geist und reinige uns! [1]) (3) Unser täglich Brod gib uns heute! (4) Und vergib uns unsere Schuld, denn selber vergeben wir Jedem, der uns schuldig ist; und führe uns nicht in Versuchung!

(5) Und er sprach zu ihnen: Wer von euch wird einen Freund haben und zu ihm hingehen um Mitternacht und spräche zu ihm: Freund, leihe mir drei Brote; (6) denn ein Freund ist bei mir eingetroffen vom Wege, und ich habe nicht, was ich ihm vorsetze. (7) Und jener drinnen würde antworten und sprechen: Verursache mir keine Mühe! Schon ist die Thüre verschlossen und meine Kinder sind bei mir auf dem Lager; ich kann nicht aufstehen und dir geben! (8) Ich sage euch: Wenn er auch nicht darum aufsteht und gibt ihm, weil er sein Freund ist, so wird er doch wegen seiner Unverschämtheit willen aufstehen und ihm geben, wie viel er bedarf. (9) Und auch ich sage euch: Bittet, so wird euch gegeben; suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird euch aufgethan! (10) Denn wer da bittet, wird erhalten, und wer suchet, wird finden und dem Anklopfenden wird geöffnet werden. (11) Wo unter euch bittet seinen Vater der Sohn um Brot und er gäbe ihm einen Stein? Oder um einen Fisch, und er gäbe ihm statt des Fischs eine Schlange? (12) Oder auch, wenn er um ein Ei bittet, wird er ihm einen Skorpion geben? (13) Wenn nun ihr, die ihr schlimm seid, euren Kindern gute Gaben zu geben wisset, um wie viel mehr wird der Vater aus dem Himmel den heiligen Geist geben denen, die ihn bitten!

Teufelaustreibung und Rede Jesu vom Reiche des Teufels (11, 14—26). Und er trieb einen Dämon aus,

---

[1]) So hiess es in der Grundschrift des Lukas. Vergl. Hahn a. a. O. S. 162.

der war stumm, und es begab sich, da der Dämon ausfuhr, redete der Stumme und die Haufen staunten. (15) Etliche aber von ihnen sprachen: Durch Beelzebûl, den Herrscher der Dämonen, treibt er die Dämonen aus; (16) Andere aber, ihn versuchend, forderten von ihm ein Zeichen vom Himmel. (17) Da er nun ihre Gedanken merkte, sprach er zu ihnen: Jedes Reich, das in sich selber uneins ist, wird öde und Ein Haus fällt über das andere. (18) Wenn nun der Satanas bei sich selbst uneins ist, wie mag sein Reich bestehen? Denn ihr saget, durch Beelzebûl treibe ich die Dämonen aus! (19) Wenn nun ich durch Beelzebûl die Dämonen austreibe, durch wen treiben denn eure Söhne dieselben aus? Darum werden sie selber eure Richter sein! (20) Wenn ich aber durch den Finger Gottes die Dämonen austreibe, so ist ja das Reich Gottes zu euch gelangt! (21) Wenn der Starke gewappnet seine Halle bewacht, so bleibt im Frieden seine Habe; (22) wenn aber ein Stärkerer über ihn kommt und ihn besiegt, so nimmt er ihm seine Rüstung, auf die er sich verliess, und vertheilt seine Beute. (23) Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut! (24) Wenn der unreine Geist vom Menschen ausgegangen ist, so durchwandert er wasserlose Orte, Ruhe suchend und sie nicht findend, spricht er: Umkehren will ich in mein Haus, von wo ich ausgegangen bin, (25) und wenn er kommt, findet er ausgekehrt und geschmückt. (26) Dann geht er hin und nimmt sieben andere Geister, die schlimmer sind, als er, und einziehend wohnen sie dort, und es wird das Ende desselbigen Menschen schlimmer, als zuvor!

Des Weibes Huldigung und das Licht des Logos (11, 27—29. 33—36). Es geschah aber, da er diess redete, erhob ein Weib aus dem Haufen ihre Stimme und sprach zu ihm: Selig der Leib, der dich trug, und die Brüste, die du saugtest! (28) Er aber sprach: Ja, selig! die

da hören den Logos Gottes und bewahren! (29) Da sich aber die Haufen herzudrängten, fing er an zu reden: Dieses Geschlecht ist ein schlimmes Geschlecht; es sucht ein Zeichen, und ein Zeichen wird ihm nicht gegeben werden [1]. (33) Niemand zündet ein Licht an und setzt es ins Verborgene, auch nicht unter dem Scheffel, sondern auf den Leuchter, auf dass die Eintretenden das Licht sehen! (34) Das Licht des Leibes ist dein Auge; wenn dein Auge schlicht ist, so ist auch dein ganzer Leib licht; ist es aber nichtsnutzig, so ist auch dein Leib finster. (35) Sieh nun zu, dass das Licht in dir nicht Finsterniss ist. (36) Wenn nun dein ganzer Leib licht ist und keinen finstern Theil hat, so wird er ganz licht sein, wie wenn das Licht im Blitze dich erleuchtet!

Frühstück beim Pharisäer und Strafrede gegen die Sippschaft (10, 37—48. 52). Da er noch redete, bat ihn ein Pharisäer, dass er bei ihm frühstücke. Er ging hinein und nahm Platz. (38) Als diess der Pharisäer sah, wunderte er sich, dass er sich vorm Frühstück nicht taufte. (39) Sprach aber Jesus [2] zu ihm: Nun ja, ihr Pharisäer haltet das Aeussere des Bechers und der Schüssel rein, aber euer Inneres ist voll Raubes und Bosheit. (40) Ihr Thoren! Hat nicht, wer das Auswendige gemacht hat, auch das Inwendige gemacht? (41) Nur aber gebet vom Vorrathe Almosen, und siehe, Alles ist euch rein! (42) Aber wehe euch Pharisäern, dass ihr den Dill und das Kraut und den Kohl verzehntet und gehet beim Rufe [3] und der Liebe Gottes vorüber! (43) Wehe euch Pharisäern, dass ihr den ersten Sitz in den Synagogen liebt und die Begrüssungen auf den

---

[1] Die Verse 30—32 (vom Jonaszeichen) fehlten in der Lukas-Grundschrift.

[2] So das Evangelium Palatinum (pag. 325) statt „der Herr".

[3] So stand im Markiontexte statt „beim Gerichte" nach Tertullian (a. a. O. 4. 27) und Epiphanios (Scholion 26). Hahn a. a. O. S. 164.

Märkten! (44) Wehe euch, dass ihr seid wie verdeckte Gräber, und die Menschen laufen darüber, ohne es zu wissen.

(45) Da antwortete Einer von den Gesetzeslehrern und sprach zu ihm: Meister! solches redend schmähest du auch uns! (46) Er aber sprach: Und wehe euch Gesetzeslehrern! Wehe, dass ihr die Menschen beladet mit unerträglichen Lasten und ihr selber rühret mit keinem Finger an die Lasten. (47) Wehe euch, dass ihr die Gräber der Profeten bauet, eure Väter aber tödteten dieselben! (48) So seid nun Zeugen und stimmet ein in die Werke eurer Väter; denn sie tödteten dieselben, ihr aber bauet (deren Gräber)! [1]) (52) Wehe euch Gesetzeslehrern! denn ihr tragt den Schlüssel der Erkenntniss, selber aber kommt ihr nicht hinein und hindert die Eintretenden!

Strafrede Jesu wider die Pharisäer vor seinen Jüngern (11, 53 — 12, 11). Als er diess zu ihnen gesagt hatte im Angesicht des ganzen Volkes [2]), fingen die Schreiber und Pharisäer an, ihm aufsässig zu sein über allerlei, (54) und stellten ihm nach, etwas aus seinem Munde zu erhaschen. (12, 1) Als nun zahllose Haufen zusammenstanden, so dass sie einander traten, fing er an zu seinen Jüngern zuerst zu reden: Hütet euch vorm Sauerteig der Pharisäer, welcher ist Scheinheiligkeit! (2) Nichts ist verhüllt, was nicht enthüllt werden wird, und verborgen, was nicht erkannt werden wird. (3) Vielmehr wird, was ihr in Finsterniss sprechet, im Lichte gehört werden, und was ihr ins Ohr redet in den Kammern, wird auf den Dächern verkündigt werden! (4) Ich sage euch aber als meinen Freunden, dass ihr euch nicht fürchtet vor denen, die den Leib tödten und danach nichts zu thun übrig haben! (5) Ich will euch zeigen, wen ihr zu fürchten

---

[1]) Die Verse 49—51 fehlten in der Lukas-Grundschrift.

[2]) Letztern Zusatz hat das Evangelium Palatinum (pag. 328).

habt: Fürchtet Den, der, wenn er getödtet hat, Macht hat, in die Hölle zu werfen; ja, ich sage euch: d e n fürchtet![1] (8) Ich sage euch: Wer bekennet in mir vor den Menschen, in dem wird auch der Sohn des Menschen vor Gott bekennen! (9) Wer mich aber vor den Menschen verleugnet, der wird auch verleugnet vor Gott. (10) Und Jeder, der ein Wort gegen den Sohn des Menschen redet, dem mag es vergeben werden; wer aber den heiligen Geist lästert, dem wird es nicht vergeben werden! (11) Wenn sie euch in die Synagogen bringen und vor die Obrigkeiten und Gewalten, so kümmert euch nicht, wie ihr euch verantwortet oder was ihr redet! Denn der heilige Geist wird euch in dieser Stunde lehren, was zu reden ist!

Allerlei Reden Jesu bei gelegentlicher Veranlassung. (12, 13–40). Es sprach aber Einer zu ihm aus dem Haufen: Meister, rede zu meinem Bruder, dass er mit mir das Erbe theile. Er aber sprach zu ihm: Mann, wer hat mich zum Richter oder Erbtheiler über euch gesetzt? Sehet zu, hütet euch vor Habsucht! Nicht im Ueberflusse hat Jemand sein Leben von dem, was er besitzt. (16) Er sprach auch ein Gleichniss zu ihnen und sagte: Eines reichen Mannes Feld hatte wohl getragen; (17) er dachte bei sich selber und sprach: Was soll ich thun? Denn ich habe nichts, wohin ich meine Früchte sammle! (18) Und er sprach: Das will ich thun; ich will meine Scheunen abbrechen und grössere bauen und will dorthin sammeln Alles, was ich von Gewächs habe und meine Güter, (19) und will zu meiner Seele sagen: Seele, du hast viele Güter daliegen auf viele Jahre; habe Ruhe, iss, trink und sei froh! (20) Sprach aber Gott zu ihm: Thor, in dieser Nacht wird man deine Seele von dir fordern; was du aber bereitet hast,

[1]) Die Verse 5 und 6 fehlten in der Grundschrift.

wem wird es gehören? (21) So wer sich Schätze sammelt und ist nicht reich in Gott!

(22) Sprach er zu seinen Jüngern: Darum sage ich euch, sorget nicht um euer Leben, was ihr essen, noch wegen eures Leibes, was ihr anziehen sollt! (23) Das Leben ist mehr, als die Speise, und der Leib mehr als die Kleidung. (24) Sehet die Raben an, wie sie nicht säen noch ärndten und keine Vorrathskammern noch Speicher haben! Und Gott nähret sie doch, um wie viel mehr werth seid ihr, als die Vögel! (25) Wer von euch kann mit seinen Sorgen seiner Leibeslänge eine Elle zusetzen? (26) Wenn ihr nun selbst das Geringste nicht vermöget, was sorget ihr wegen des Uebrigen? (27) Sehet die Lilien, wie sie wachsen; sie arbeiten und spinnen nicht, ich sage euch aber: nicht einmal Salomôn war in aller seiner Herrlichkeit angethan, wie eine von diesen! (28) Kleidet aber Gott also das Gras auf dem Felde, das heute stehet und morgen in den Ofen geworfen wird, wie viel mehr wird er es euch thun, ihr Kleinmüthigen! (29) Darum trachtet nicht, was ihr essen oder trinken wollet und seid bekümmert, (30) denn das Alles thun die Heiden dieser Welt! Euer Vater aber weiss, dass euch Solches nöthig ist! (31) Trachtet vielmehr nach dem Reiche Gottes, und solches Alles wird euch zufallen!

(32) Fürchte dich nicht, du kleine Heerde! der Vater hat beschlossen, euch das Reich zu übergeben. (33) Verkaufet eure Habe und gebet Almosen; schaffet euch Beutel, die nicht altern, einen Schatz, der nicht abnimmt, im Himmel, wo kein Dieb hinkommt und keine Motte verderbet! (34) Denn wo euer Schatz ist, da wird auch euer Herz sein. (35) Haltet eure Lenden umgürtet und eure Lichter brennend! So gleichet ihr Menschen, die auf ihren Herrn warten, wenn er zurückkehren wird von der Hochzeit, auf dass, wenn er kommt und anklopft, sie ihm alsbald aufthun. (37) Selig sel-

bige Knechte, die der Herr bei seiner Ankunft wachend finden wird! Wahrlich, ich sage euch, dass er sich gürten und sie sich niederlegen lassen wird, um hinzutretend ihnen zu dienen! (38) Und wenn er kommt in der Abendwache, und findet es also, selig sind jene![1]) (39) Diess aber sollt ihr merken, dass, wenn der Hausherr wüsste, in welcher Stunde der Dieb kommt, er wachen und nicht einbrechen lassen würde in sein Haus! (40) So seid auch ihr bereit; denn zu welcher Stunde ihr es nicht meinet, wird der Sohn des Menschen kommen!

Andere Lehrreden Jesu zu den Jüngern und zum Volke (12, 41–59). Petrus aber sprach: Herr, sagst du für uns dieses Gleichniss, oder auch für Alle? (42) Sprach er[2]) aber: Wer ist also der treue und besonnene Haushalter, den der Herr über sein Gesinde setzet, um zur rechten Zeit[3]) den Speisebedarf zu reichen? (43) Selig jener Knecht, welchen sein Herr also thuend finden wird! (44) In Wahrheit sage ich euch, dass er ihn über alle seine Habe setzen wird. (45) Wenn aber jener Knecht spräche in seinem Herzen: Mein Herr verzieht zu kommen, und anfinge die Knechte und Mägde zu schlagen, zu essen und zu trinken und sich zu berauschen; (46) so wird der Herr jenes Knechtes kommen an einem Tage, da er ihn nicht erwartet und zu einer Stunde, da er es nicht weiss, und wird ihn zerhauen und wird ihm seinen Theil bei den Untreuen anweisen. (47) Jener Knecht, der den Willen seines Herrn wusste und hat sich nicht bereitet und gethan nach seinem Willen, wird viel Streiche leiden; (48) wer

---

[1]) So lautet der Vers nach Epiphanios (Scholion 35) im Markiôntexte. Hahn a. a. O. S. 170.

[2]) Statt des auch durch die Sinaitische Handschrift verbürgten „der Herr" hat das Evangelium Palatinum (pag. 336) bloss „dixit autem".

[3]) Statt dessen übersetzt das Evangelium Palatinum „conservis suis".

ihn aber nicht wusste und that, was Schläge verdient, wird wenig Streiche leiden. Wem viel gegeben ward, von dem wird man viel erwarten, und in wessen Hand viel gelegt ward, von dem wird man noch mehr verlangen.

(49) Ein Feuer auf die Erde zu werfen, kam ich; wie wollt' ich, es wäre schon angezündet! (50) Mit einer Taufe soll ich getauft werden, und wie will ich, dass ich's schon vollendet hätte![1]) (51) Meinet ihr, dass ich Frieden zu geben, auf Erden erschienen bin? Nein, sage ich euch, sondern Zwietracht. (52) Denn von nun an werden fünf in einem Hause zwieträchtig sein, drei wider zwei und zwei wider drei (53) werden uneins sein, Vater wider Sohn und Sohn wider Vater, Mutter wider die Tochter und Tochter wider die Mutter, Schwiegermutter wider die Braut derselben und Braut wider die Schwiegermutter.

(54) Er sprach aber auch zu den Haufen: Wenn ihr sehet die Wolke aufgehen vom Abend her, sagt ihr flugs, dass ein Platzregen kommt, und es geschieht also; (55) und wenn ihr sehet den Süd wehen, sprechet ihr, dass Brand sein wird, und es geschieht also. (56) Ihr Heuchler! das Angesicht der Erde und des Himmels wisset ihr zu prüfen, aber diese Zeit, wie prüfet ihr sie nicht? (57) Warum aber urtheilt ihr nicht von selbst, was recht ist? (58) Denn wenn du mit deinem Widersacher zum Vorgesetzten gehest, so lege es auf dem Wege darauf an, dass du von ihm frei werdest, damit er nicht etwa dich vor den Richter schleppe und der Richter dich dem Stockmeister überantworte und der Stockmeister dich ins Gefängniss werfe. (59) Ich sage

---

[1]) Im Evangelium Palatinum (pag. 337) lautet die Stelle so: „Ihr wisset nicht, dass ich ein Feuer auf die Erde zu senden gekommen; eine Taufe aber habe ich getauft zu werden, und wie werd' ich verwirrt, bis es vollendet ist".

dir: Nicht sollst du von dort herauskommen, bis du den letzten Heller bezahlt hast![1])

Heilung eines gelähmten Weibes und Gleichniss vom Senfkorn (13, 10—21). Er war aber lehrend in einer der Synagogen an den Sabbathen, (11) und siehe, ein Weib hatte einen Geist der Schwäche 18 Jahre lang und war gekrümmt und konnte sich nicht ganz und gar aufrichten. (12) Als aber Jesus sie gesehen hatte, sprach er zu ihr: Weib, sei frei von deiner Schwäche! (13) Und er legte ihr die Hände auf, und sofort war sie aufgerichtet und pries den Herrn.[2]) (14) Antwortete aber der Synagogen-Vorsteher, der darüber unwillig war, dass Jesus am Sabbath heilte, und sprach zum Volke: Sechs Tage sind es, an denen man arbeiten muss; an solchen kommt und lasst euch heilen und nicht am Sabbath! (15) Antwortete ihnen[3]) aber der Herr und sprach: Heuchler! Löset nicht Jeder von euch am Sabbath seinen Ochsen oder Esel von der Krippe und führt ihn zur Tränke? (16) Dieses Weib aber, eine Tochter Abrahams, die der Satan 18 Jahre lang gebunden hielt, sollte nicht gelöst werden von ihrer Fessel? (17) Und da er Solches sagte, waren Alle beschämt, die ihm widerstanden hatten, und der ganze Haufe freute sich über alles das Herrliche, was von ihm geschah.

(18) Er sprach nun: Wem ist ähnlich das Reich Gottes und wem soll ich's vergleichen? (19) Aehnlich ist es einem Senfkorne, das ein Mensch nahm und warf es in seinen Garten, und es wuchs und ward ein grosser

---

[1]) Das Stück 13, 1—9 (von den Galiläern und Pilatus und das Gleichniss vom Feigenbaume) hat in der Grundschrift gefehlt.

[2]) So das Palatinische Evangelium (pag. 341) statt „pries Gott".

[3]) So das Evangelium Palatinum statt des von der Sinaitischen Handschrift empfohlenen „ihm". Dagegen bietet auch der lateinische Uebersetzer hier „Dominus" statt „Jesus".

Baum, und die Vögel des Himmels ruhten in seinen Zweigen. (20) Wiederum sprach er: Wem soll ich das Reich Gottes vergleichen? Aehnlich ist es einem Sauerteiche, den ein Weib nimmt und verbirgt ihn unter drei Scheffel Mehl, bis es ganz durchsäuert ist.

VI. Dritter Besuch Jesu in Jerusalem (13, 22 — 17, 10). Und er wandelte lehrend durch Städte und Dörfer, indem er die Reise machte nach Jerusalem. (23) Es sprach aber Einer zu ihm: Herr! Wenige sind, die gerettet werden? Sprach er zu ihnen: (24) Ringet danach durch die enge Pforte einzugehen, denn Viele, sage ich euch, werden einzugehen suchen und es nicht vermögen. (25) Wenn einmal der Hausherr aufgestanden ist und hat die Thür verschlossen, so werdet ihr anfangen, draussen zu stehen und an die Thüre klopfend sagen: Herr, öffne uns! Aber er wird euch antworten und zu euch sprechen: Ich kenne euch nicht, woher ihr seid! (26) Dann werdet ihr anheben zu sagen: Wir haben vor dir gegessen und getrunken, auf den Gassen hast du uns gelehrt. (27) Und er wird sprechen: Niemals hab' ich euch gesehen [1]); bleibet weg von mir, alle ihr Thäter der Ungerechtigkeit! (28) Da wird sein Heulen und Zähneklappen, wenn ihr sehen werdet Abraham und Isaaq und Jaqôb und alle Gerechten im Reiche Gottes, euch aber ausgeworfen draussen. [2])

Das Mahl beim Pharisäer und das Gleichniss vom Gastmahl (14, 1–24). Und es begab sich, dass er kam in das Haus eines Obersten der Pharisäer, Brot zu essen, und sie hatten es auf ihn abgesehen [3]). (7) Und er

---

[1]) So das Evangelium Palatinum (pag. 343) statt des gewöhnlichen: „Ich sage euch, ich kenne euch nicht, woher ihr seid"!

[2]) Die Strafrede mit dem Weherufe über Jerusalem (Vers 29—35) fehlte in der Lukas-Urschrift.

[3]) Die Erzählung vom Wassersüchtigen (2–6) fehlte in der Lukas-Urschrift.

sagte ihnen ein Gleichniss von den Gästen, da er merkte, wie sie sich auswählten oben anzusitzen, und sprach zu ihnen: (8) Wenn du von Jemand geladen bist zu einem Feste, so dränge dich nicht zum ersten Platze, damit nicht etwa ein Geehrterer, als Du, von ihm geladen sei (9) und dann der dich und ihn geladen hat, komme und spreche zu dir: Mache diesem Platz! und du dann mit Beschämung den letzten Platz erhalten wirst. (10) Sondern wenn du geladen wirst, komm' und lege dich an den letzten Platz, damit, wann nun kommt, der dich geladen hat, er zu dir sprechen wird: Freund, rücke hinauf; denn dir soll die Ehre sein vor denen, die mit dir zu Tisch liegen! (11) Denn wer sich selbst erhöhet, der soll erniedrigt werden, und wer sich selbst erniedrigt, der soll erhöhet werden.

(12) Er sprach aber zu dem, der ihn geladen hatte: Wenn du ein Frühstück oder eine Mahlzeit machst, so lade nicht deine Freunde, noch deine Brüder, noch deine Verwandte, noch reiche Nachbarn ein, damit sie dich etwa wieder laden und dir Vergeltung werde; (13) sondern wenn du eine Mahlzeit machst, lade Bettler, Krüppel, Lahme, Blinde ein, (14) und selig wirst du sein, dass sie nicht haben, dir zu vergelten; denn vergolten wird dir bei der Auferstehung der Gerechten.

(15) Da aber Einer der mit zu Tische liegenden diess hörte, sprach er: Selig ist, wer das Brot isset im Reiche Gottes! (16) Er aber sprach zu ihm: Es machte ein Mensch ein grosses Gastmahl und lud Viele dazu, (17) und schickte seine Knechte um die Stunde des Mahles aus, den Geladenen zu sagen: Kommet, denn schon ist Alles bereit! (18) Und sie fingen Alle zugleich an, sich zu entschuldigen. Der Erste sprach zu ihm: Einen Acker hab' ich gekauft, und muss hinausgehen, denselben zu besehen; ich bitte dich: lass mich entschuldigt sein! (19) Und ein Anderer sprach: Ich habe fünf Joch Ochsen gekauft und gehe hin, sie

zu versuchen; ich bitte dich, lass mich entschuldigt sein! (20) Und ein Anderer sprach: Ich habe ein Weib gefreit, und darum kann ich nicht kommen. (21) So kam jener Knecht und verkündete diess seinem Herrn. Da ward der Hausherr zornig und sprach zu seinem Knechte: Gehe schnell hinaus auf die Strassen und Gassen der Stadt und bringe die Armen und Krüppel und Lahmen und Blinden herein. (22) Und der Knecht sprach: Herr, es ist geschehen, was du geboten hast, und noch ist Platz. (23) Und der Herr sprach zum Knechte: Geh hinaus an die Wege und Zäune und nöthige hereinzukommen, damit mein Haus voll werde; (24) denn ich sage euch, dass Keiner jener geladenen Menschen von meinem Mahle schmecken wird!

Von der Nachfolge Christi und vom ungerechten Haushalter (14, 25—27. 33—35. 16, 1—9). Es gingen aber viele Haufen mit ihm, und sich umwendend sprach er zu ihnen: (26) Wenn Jemand zu mir kommt und verlässet [1]) nicht Vater und Mutter und Weib und Kinder und Bruder und Schwester, überdem auch sein eignes Leben, der kann nicht mein Jünger sein. (27) Und wer nicht sein Kreuz trägt und folget mir nach, der kann nicht mein Jünger sein [2]). (33) Also auch Jeder unter euch, wer nicht Allem dem Seinigen entsagt, kann nicht mein Jünger sein [3]).

---

[1]) So las das Markiôn-Evangelium statt „hasset". (Epiphanios Scholion 70. Hahn a. a. O. S. 181).

[2]) Die Verse 28—32 haben in der Lukas-Urschrift gefehlt.

[3]) Die beiden Verse 34. 35 (vom Salze, das dumm wird) werden von Tertullian (Hahn a. a. O. S. 181) übergangen und als ganz zusammenhanglos aus der Grundschrift des Evangeliums auszuscheiden sein. Die beiden Gleichnissreden vom verlornen Schaf und von der verlornen Drachme (15, 2—10) fallen zugleich mit der Parabel vom verlornen Sohne (11—32), die unzweifelhaft im Markiôn-Evangelium fehlte.

(16, 1). Er sprach aber auch zu seinen Jüngern: Es war ein reicher Mensch, der hatte einen Haushalter, und dieser ward bei ihm verklagt, als habe er seine Güter verschleudert. (2) Und ihn rufend sprach er zu ihm: Was höre ich da von dir? Lege Rechnung von deiner Hausverwaltung ab, denn nicht kannst du ferner Haushalter sein! (3) Sprach bei sich selbst der Haushalter: Was soll ich thun? Denn mein Herr nimmt den Haushalt von mir. Zu graben vermag ich nicht, zu betteln schäme ich mich! (4) Ich weiss wohl, was ich thun will, wenn ich meiner Hausverwaltung entsetzt werde, damit sie mich in ihre Häuser aufnehmen! (5) Und er rief einen Jeden der Schuldner seines Herrn zu sich und sprach zum ersten: Wie viel schuldest du meinem Herrn? (6) Er sprach: Hundert Tonnen Oel! Und er sprach: Nimm deine Schrift und setze dich und schreibe schnell: Fünfzig! (7) Darauf sprach er zum Andern: Du aber, was schuldest du? Er sprach: Zehn Malter Waizen! Spricht er zu ihm: Nimm deine Schrift und schreibe: Acht! (8) Und es lobte der Herr [d. h. der reiche Mensch] den Hausverwalter, dass er klug gethan. — Er sprach aber zu seinen Jüngern [1]): Die Kinder dieses Zeitalters sind klüger, als die Kinder des Lichts für ihr eignes Geschlecht, (9) und (auch) ich sage euch: Machet euch Freunde vom Mammon der Ungerechtigkeit, damit, wenn's fehlt, sie euch aufnehmen in die ewigen Hütten! (10) Wer treu ist im Kleinsten, wird auch in Vielem treu sein, und wer im Kleinsten ungerecht ist, der ist auch in Vielem ungerecht. (11) Wenn ihr nun im ungerechten Mammon nicht treu seid, wer wird euch das Wahrhaftige anvertrauen? (12) Und wenn ihr im Fremden nicht zuverlässig seid, wer wird euch das Meinige [2]) anvertrauen?

---

[1]) Dieser Zusatz aus dem Evangelium Palatinum (pag. 358).

[2]) So stand im Markiontext nach Tertullian (Hahn a. a. O. S. 185) statt „das Eurige".

(13) Kein Hausgenosse kann zweien Herren dienen; entweder wird er den Einen hassen und den Andern lieben, oder er wird dem Einen anhangen und den Andern verachten; ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon!

(14) Es hörten diess Alles die Pharisäer, die geldgierig waren und rümpften über ihn die Nase, (15) und er sprach zu ihnen: Ihr seid es, die sich selbst rechtfertigen vor den Menschen, aber Gott kennt eure Herzen; denn was bei Menschen hoch ist, ist ein Gräuel vor Gott. (16) Das Gesetz und die Profeten (sind) bis Johannes [1]); von da wird das Reich Gottes verkündigt, und Jeder wird zu demselben gezwungen. (17) Leichter ist es, dass der Himmel und die Erde vergehen, wie auch das Gesetz und die Profeten, als dass von meinen Worten ein Hörnchen falle [2]). (18) Jeder der sein Weib entlässt und eine Andere freiet, der bricht die Ehe, und wer eine vom Manne Entlassene freiet, der bricht die Ehe [3]). (17, 1) Er sprach aber zu seinen Jüngern: Unmöglich ist es, dass nicht die Aergernisse kommen, doch wehe dem, durch welchen sie kommen! (2) Es wäre ihm besser [4]), wenn ein Mühlstein an seinen Hals gehängt und er ins Meer geworfen würde, als dass er einem von diesen Kleinen Anstoss gibt. (3) Hütet euch: wenn dein Bruder fehlt, so strafe ihn, und wenn er den Sinn ändert, so vergib ihm. (4) Und wenn er siebenmal des Tages fehlen

---

[1]) Der Zusatz „weissagten" (wie in der Stelle bei Matthäos 11, 13) fehlt in der Sinaitischen Handschrift, wie im Evangelium Palatinum (pag. 360).

[2]) So lautete der Vers bei Marcion (Hahn a. a. O. S, 185).

[3]) Die Parabel vom reichen Mann und dem armen Lazaros (19—31) hat in der Lukas-Grundschrift gefehlt.

[4]) Nach der Anführung der Stelle bei Tertullian (Hahn a. a. O. S. 188) hätten im Markiôntext hier noch die Worte gestanden: „wenn er nicht geboren wäre oder wenn" u. s. w.

würde und siebenmal umkehrte und spräche: Ich bereue; so wirst du ihm vergeben![1])

VII. Rückkehr nach Galiläa und Ausgang (17, 11—23, 53) Und es geschah, da er [aus] Jerusalem ging, kam er auch wiederum zurück mitten durch Samaria und Galiläa und Jericho[2]).

Von den zehn Aussätzigen (17, 12 19) Und da er in einen Flecken eintrat, begegneten ihm zehn aussätzige Männer, welche von ferne standen, (13) und sie erhoben ihre Stimme und sprachen: Jesus, Gebieter, erbarme dich unser! (14) Und da er sie sah, sprach er zu ihnen: Gehet und zeiget euch den Priestern! Und es geschah, da sie hingingen, wurden sie rein. (15) Einer aber von ihnen, da er sah, dass er heil geworden, kehrte um und pries mit lauter Stimme Gott (16) und fiel auf sein Angesicht zu seinen Füssen und dankte ihm, und selbiger war ein Samariter. (17) Antwortete aber Jesus und sprach: Sind nicht die Zehn rein geworden? Wo sind die Neun? (18) Sind sie nicht gefunden worden als Umkehrende, die da Gott Ehre gäben, ausser diesem Fremdlinge? (4, 27) Auch viele Aussätzige waren in Israêl unter Elisa dem Profeten, und Keiner von ihnen ward rein, ausser Naiman (Neeman) dem Syrer[3]). (19) Und er sprach zu ihm:

---

[1]) Die Verse 5—10 (mit der Lukas-eigenthümlichen Erzählung von den unnützen Knechten) haben in der Grundschrift gefehlt.

[2]) So nach dem Evangelium Palatinum (pag. 164 f.) mit Hinzufügung des durch den Zusammenhang geforderten „aus".

[3]) Der vom Lukas-Ueberarbeiter in der Erzählung vom Nazarethvorgange (4, 16—30) eingeschaltete Vers wird von Tertullian und Epiphanios (Hahn a. a. O. S. 189) nach dem 14. Verse angeführt; da derselbe jedoch dort augenscheinlich nicht in den Zusammenhang passt, so schliessen wir uns der Annahme von Volkmar an, dass die Erwähnung des Naiman (Neemann) aus 2 Könige 5, 14 im Markiôntexte unmittelbar vor Vers 19 ihren Platz gehabt habe.

Steh auf und gehe hin, deine Zuversicht hat dich gerettet!

Vom Kommen des Reiches Gottes (17, 20–37). Gefragt aber von den Pharisäern, wann das Reich Gottes komme, antwortete er ihnen: (21) Das Reich Gottes kommt nicht auf äusserliche Nachforschung, noch kann man von ihm sagen: Hier ist es oder da! Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch! (22) Sprach er zu seinen Jüngern: Es werden Tage kommen, da ihr werdet begehren, einen der Tage des Menschensohnes zu sehen, und werdet sie nicht erblicken. (23) Und sie werden euch sagen: Siehe dort, siehe hier! Gehet nicht hin und folget nicht! (24) Denn wie der Blitz aus dem Himmel hernieder blitzt und leuchtet über Alles, was unterm Himmel ist, so wird der Sohn des Menschen an seinem Tage sein! (25) Zuerst aber muss er Vieles leiden und verworfen werden von diesem Geschlechte. (26) Und wie es geschah in den Tagen Nôe, so wird es auch sein in den Tagen des Menschensohnes! (27) Sie assen, sie tranken, hielten Hochzeit bis zum Tage, da Nôe in den Kasten stieg und die Fluth kam und sie Alle vertilgte. (28) Ebenso auch geschah es in den Tagen Lôt's: sie assen, sie tranken, sie verkauften, sie bauten Häuser. (29) An dem Tage aber, da Lôt aus Sodoma ging, regnete es Feuer und Schwefel vom Himmel und vertilgte sie Alle! (30) Gerade so wird es auch gehen an dem Tage, da der Sohn des Menschen offenbar werden wird. (31) Wer an jenem Tage auf dem Dache ist und sein Hausrath in der Wohnung, der steige nicht herab, ihn zu holen. Und gleichermaassen, wer auf dem Felde ist, wende nicht um nach dem, was dahinten ist! (32) Gedenket an Lôts Weib! (33) Wenn Einer seine Seele zu erhalten sucht, der wird sie verlieren, und wenn sie Einer verlieren wird, der wird sie lebendig machen! (34) Ich sage euch: In dieser Nacht werden zwei auf Einem

Lager sein; Einer wird angenommen und der Andere Preis gegeben werden! (35) Zwei werden miteinander mahlen; Eine wird angenommen, die Andere Preis gegeben werden [1])! (37) Und sie antworteten und sprachen zu ihm: Wo, Herr? Er aber sprach zu ihnen: Wo das Aas (der Leichnam), da sammeln sich die Adler!

Gleichniss vom Richter und der Wittwe. (18, 1–8) Er sagte ihnen auch ein Gleichniss davon, dass man allezeit flehen und nicht lass werden dürfe. (2) Ein Richter war in einer Stadt, der da Gott nicht fürchtete und vor keinem Menschen sich scheute. (3) Eine Wittwe aber war in jener Stadt, die kam zu ihm und sprach: Hilf mir zum Rechte vor meinem Widersacher! (4) Und er wollte eine Zeit lang nicht; danach aber sprach er bei sich: Wenn ich auch Gott nicht fürchte und mich vor keinem Menschen scheue, (5) so will ich, weil mir diese Wittwe Beschwerde macht, ihr zu ihrem Rechte verhelfen, damit sie nicht zuletzt komme und mich übertäube! (6) Sprach der Herr [2]): Höret, was der Richter der Ungerechtigkeit sagt! (7) Sollte Gott nicht auch seinen Auserwählten zum Rechte verhelfen, die ihn Tag und Nacht anrufen, und langmüthig über sie sein? (8) Ich sage euch, dass er ihnen bald zu ihrem Rechte verhelfen wird [3]).

Gleichniss vom Pharisäer und Zöllner im Bethause. (18, 9–14) Er sprach aber zu Einigen, die auf sich

---

[1]) In den ältesten Handschriften, auch der Sinaitischen fehlt der 36. Vers; das Evangelium Palatinum (pag. 368) hat bloss die Worte: „Zwei auf dem Felde, Einer wird angenommen werden!"

[2]) So hier statt des gewöhnlichen „Jesus" auch im Evangelium Palatinum (pag. 369).

[3]) Der Schluss des Verses (von dem Sohne des Menschen, der keinen Glauben mehr findet) hat im Markiontexte gefehlt, nach Tertullian (a. a. O. 4, 36). Hahn a. a. O. S. 192.

selber vertrauten, dass sie gerecht seien und verachteten die Uebrigen, dieses Gleichniss: (10) Zwei Menschen gingen ins Heiligthum hinauf zu beten, ein Pharisäer und ein Zöllner. (11) Der Pharisäer stand und betete also bei sich selbst: Gott! ich danke dir, dass ich nicht bin, wie die übrigen Menschen, Räuber, Ungerechte, Ehebrecher oder auch wie dieser Zöllner. (12) Ich faste viel am Sabbath, verzehnte Alles, was ich erworben habe. (13) Und der Zöllner, von ferne stehend, wollte nicht einmal seine Augen zum Himmel erheben, sondern schlug sich an die Brust und sprach: Gott sei mir Sünder gnädig! (14) Ich sage euch: Dieser ging gerechtfertigt in sein Haus vor jenem! Denn Jeder, der sich selbst erhöhet, soll gedemüthigt werden, und wer sich selber demüthigt, soll erhöhet werden!

[*Segnung der Kinder* (18, 15–17) [1]. Sie brachten ihm auch kleine Kindlein, dass er sie berühre; da diess aber die Jünger sahen, fuhren sie dieselben an. (16) Jesus aber rief sie herbei und sprach: Lasset die Kindlein zu mir kommen und wehret ihnen nicht; denn ihrer ist das Reich Gottes! (17) Wahrlich ich sage euch: Wer das Reich Gottes nicht annimmt als ein Kindlein, der wird nicht in dasselbe eingehen!]

Der Reiche und das ewige Leben. (18, 18–30) Und es fragte ihn ein Oberster und sprach: Guter Meister, was muss ich thun, um das ewige Leben zu ererben? (19) Jesus aber sprach zu ihm: Was heissest du mich gut? Niemand ist gut, ausser der Eine Gott, der Vater [2].

---

[1]) Ob diess kleine Stück, das von Tertullian übergangen, im Markiônitischen Dialog dagegen als zum Markiôn-Evangelium gehörig bezeichnet wird, schon ursprünglich zu demselben gehört habe, bleibt zweifelhaft. Hahn a. a. O. S. 192 und Volkmar a. a. O. S. 119 halten dasselbe als vorhanden fest.

[2]) „Der Vater" ist Zusatz des Markiôntextes. Hahn a. a. O. S. 192.

(20) Du weisst die Gebote: Du sollst nicht ehebrechen; du sollst nicht tödten; du sollst nicht stehlen; du sollst nicht falsch Zeugniss reden; du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren! (21) Er aber sprach: Diess Alles hab' ich beobachtet von Kindheit auf! (22) Als das Jesus hörte, sprach er zu ihm: Noch Eins fehlt dir: Verkaufe Alles, was du hast und gib es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben! (23) Da er dies hörte, ward er sehr traurig, denn er war sehr reich! (24) Da ihn aber Jesus traurig [1]) sah, sprach er: Wie schwer werden, die da Schätze haben, in das Reich Gottes eingehen! (25) Denn leichter ist's, dass ein Kameel durch ein Nadelöhr gehe, als dass ein Reicher in's Reich Gottes eingehe! (26) Sprachen die Hörer: Und wer kann gerettet werden? (27) Er aber sprach: Was bei Menschen unmöglich ist, ist möglich bei Gott! (28) Da sprach Petrus: Siehe, wir haben unser Eignes verlassen und sind dir gefolgt. (29) Er aber sprach zu ihnen: Wahrlich, ich sage euch, dass Keiner ist, der da Haus oder Weib oder Bruder oder Eltern oder Kinder verlassen hat um des Reiches Gottes willen, (30) der nicht vielfältig wieder empfängt in dieser Zeit und im kommenden Zeitalter ewiges Leben! [2])

Vom Blinden bei Jericho und vom Zöllner in Jericho. (18, 35—19, 10) Es geschah aber, da er nahe kam nach Jericho, sass ein Blinder am Wege und bettelte. (36) Da er aber den Haufen vorüber ziehen hörte, forschte er, was das wäre, (37) und sie meldeten ihm, dass Jesus der Nazôräer [3]) vorüberzog. (38) Da schrie

---

[1]) „Traurig" fügt das Evangelium Palatinum (pag. 373) hinzu.

[2]) Vers 31—34 (vom Hinaufsteigen nach Jerusalem mit den Zwölfen) haben in der Lukas-Grundschrift unzweifelhaft gefehlt.

[3]) Dass der „Nazôräer" im Markiôntexte gefehlt hätte, folgt aus dem Uebergehen des Wortes bei Tertullian und Epiphanios keineswegs, wie Hahn (a. a. O. 193) meint.

er und sprach: Jesus, Sohn Davids, erbarme dich meiner! (39) Die Vorangehenden aber bedroheten ihn, dass er schweige; er schrie aber noch viel mehr: Sohn Davids! erbarme dich meiner! (40) Da stand Jesus still und hiess ihn zu sich führen, und da er nahe kam, fragte er ihn: (41) Was willst du, dass ich dir thue? Er aber sprach: Herr! dass ich wieder sehen möge! (42) Und Jesus sprach zu ihm: Sei wieder sehend! Deine Zuversicht hat dir geholfen! (43) Und alles Volk welches sah, gab Gott Lob.

(19, 1) Und hineinkommend durchwanderte er die Jerichô. (2) Und siehe, ein Mann mit Namen genannt Zakchäos, der war Oberst-Zöllner und war reich, (3) und er suchte Jesus zu sehen, wer er wäre, und konnte nicht vorm Haufen, denn er war klein von Person, (4) und vorauslaufend stieg er auf einen Maulbeerfeigenbaum, damit er ihn sähe; denn bei diesem sollte er vorüberkommen. (5) Und wie er an den Ort kam, blickte Jesus auf und sah ihn und sprach zu ihm: Zakchäos, steig eilend herab, denn heute muss ich in deinem Hause bleiben! (6) Und eilend stieg er herab und nahm ihn auf mit Freuden, (7) und Alle, die es sahen, murrten und sprachen, dass er gehe, bei einem sündigen Manne Herberge zu machen. (8) Zakchöos aber trat vor und sprach zu Jesus: Siehe, die Hälfte von meiner Habe, Herr, gebe ich den Bettlern, und wenn ich Jemanden übervortheilt habe, gebe ich's vierfach wieder! (9) Sprach zu ihm Jesus: Heute ist Heil diesem Hause geworden, (10) denn der Sohn des Menschen ist gekommen, zu suchen und zu retten das Verlorene!

Von den anvertrauten Pfunden (19, 11 27). Da sie nun zuhörten, fügte er diess hinzu und sprach ein

---

[1]) Die Worte „wie er auch selber ein Sohn Abrahams ist" fehlten im Markiôntexte (Hahn a. a. O. S. 194).

Gleichniss.[1]) (12) Er sprach: Ein Mensch war von edler Geburt, der war in fernes Land gezogen, sich ein Reich zu nehmen und umzukehren. (13) Da rief er zehn seiner Diener und ihnen zehn Minen (Pfunde) gebend, sprach er zu ihnen: Handelt bis ich komme! (14) Seine Bürger aber hassten ihn und sandten Botschaft hinter ihm her und liessen sagen: Nicht wollen wir, dass dieser über uns herrsche! (15) Und es begab sich, da er wiederkehrte, da er das Reich genommen hatte, sprach er, dass zu ihm gerufen würden diese Knechte, denen er das Geld gegeben hatte, damit er erführe, was Jeder erhandelt hätte. (16) Es erschien aber der Erste und sprach: Herr, deine Mine hat zehn Minen eingetragen. (17) Und er sprach zu ihm: Ei du guter Knecht! dieweil du im Geringsten bist zuverlässig gewesen, sei du Machthaber über zehn Städte! (18) Und es kam der Andere und sprach: Herr, deine Mine hat fünf Minen eingebracht! (19) Sprach er auch zu diesem: Und du sollst sein über fünf Städte! (20) Und der Andere kam und sprach: Herr, siehe deine Mine, die ich im Schweisstuche behalten habe; (21) denn ich fürchtete dich, weil du ein harter Mann bist und nimmst, was du nicht gelegt hast, und erndtest, was du nicht gesäet hast! (22) Spricht er zu ihm: Aus deinem eignen Munde richte ich dich, du schlechter Knecht! Wusstest du, dass ich ein harter Mann bin und nehme, was ich nicht gelegt habe und erndte, was ich nicht gesäet habe, (23) warum hast du mein Geld nicht auf den (Wechsel-) Tisch gegeben? und wenn ich kam, hätt' ich's mit Zins eingethan! (24) Und zu den Dabeistehenden sprach er: Nehmt von ihm die Mine und

---

[1]) In der Lukas-Grundschrift haben die Worte gefehlt: „weil er nahe bei Jerusalem war und es ihnen schien, dass sogleich solle das Reich Gottes erscheinen".

gebt sie dem, der zehn Minen hat![1]) (26) Ich sage euch: Jedem, der da hat, wird gegeben; von demjenigen aber, der da hat, wird auch dasjenige genommen werden, was er hat! (27) Doch diese meine Feinde, die nicht wollten, dass ich über sie herrsche, bringt hierher und erwürgt sie vor mir![2])

Vom Zinsgroschen (20, 19–26). Und [(1) es geschah an einem der Tage, da er im Heiligthume lehrte,] suchten die Schreiber und Hohenpriester an ihn die Hände zu legen in jener selben Stunde, aber sie fürchteten sich vorm Volke. (20) Und um ihn zu beobachten, sandten sie Aufpasser aus, welche sich Gerechte zu sein stellten, damit sie ihn in der Rede fangen könnten, um ihn der Obrigkeit und der Gewalt des Landpflegers zu überliefern. (21) Und sie fragten ihn und sprachen: Meister, wir wissen, dass du richtig redest und nicht die Person ansiehst, sondern in Wahrheit den Weg Gottes lehrst. (22) Ist es uns erlaubt, dem Kaiser Abgabe zu geben oder nicht? (23) Da er aber ihre Arglist durchschaute, sprach er zu ihnen: (24) Zeigt mir einen Dênar! Wessen Bild und Beischrift hat er? Sie antworteten und sprachen: Des Kaisers! (25) Er aber sprach zu ihnen: So gebt nun, was des Kaisers ist, dem Kaiser, und was Gottes ist, Gotte! (26) Und sie vermochten sein Wort nicht anzutasten vorm Volke, und verwundert über seine Antwort schwiegen sie.

Die Sadducäer und die Auferstehung (20, 27–36). Es traten aber einige von den Sadducäern herzu, welche läugnen, dass Auferstehung sei, und fragten ihn (28) und sprachen: Meister! Moyses hat uns geschrieben, wenn

---

[1]) Vers 25 (U n d s i e s p r a c h e n z u i h m : H e r r e r h a t z e h n M i n e n !) fehlt im Evangelium Palatinum (pag. 379).

[2]) In der Lukas-Urschrift fehlte das Stück 19, 28–20, 18 (mit Ausnahme des Verses 20, 1 der als Uebergang dienen mochte).

Jemandes Bruder stirbt, der ein Weib hat, und dieser kinderlos stirbt, dass der Bruder desselben das Weib nehmen und dem Bruder Samen erwecken solle. (29) Nun waren sieben Brüder und der Erste starb, nachdem er ein Weib genommen, ohne Kinder, (30) und der Zweite (31) und der Dritte nahmen sie und so die Sieben und hinterliessen keine Kinder und starben. (32) Nachher starb auch das Weib; (33) wem von ihnen wird nun in der Auferstehung das Weib gehören? Denn die Sieben hatten sie zum Weibe! (34) Sprach zu ihnen Jesus: Die Söhne dieses Zeitalters freien und werden gefreiet; (35) welche aber gewürdigt sind, jenes Zeitalter zu erreichen und die Auferstehung von den Todten, werden weder freien noch gefreit werden, (36) denn sie können auch nicht mehr sterben; denn engelgleich sind sie und Söhne Gottes, da sie Kinder der Auferstehung sind![1])

Die Schriftgelehrten und der Sohn Davids (20, 39–47). Da antworteten einige von den Schreibern und sprachen: Meister, du hast richtig gesagt, (40) und sie wagten ihn nicht mehr zu fragen. (41) Er aber sprach zu ihnen: Wie sagen sie, der Christos sei Davids Sohn? da doch David selber spricht im Buche der Psalmen [110, 1]: Es hat der Herr gesagt zu meinem Herrn, setze dich zu meiner Rechten, (43) bis dass ich deine Feinde zum Schemel deiner Füsse lege! (44) David nennt ihn einen Herrn, wie ist er denn dessen Sohn? (45) Da aber alles Volk zuhörte, sprach er zu ihnen: (46) Haltet euch von den Schreibern, die da wollen einhergehen in langen Kleidern und lieben Begrüssungen auf den Märkten und die ersten Sitze in den Bethäusern und die Ehrenplätze bei Mahlzeiten, (47) welche verzehren

---

[1]) Vers 37 und 38 (Berufung Jesu auf das Zeugniss des Moses über die Auferstehung) fehlten in der Lukas-Grundschrift.

die Häuser der Wittwen und wenden lange Gebete vor! Diese werden um so grösseres Gericht empfangen.[1])

Von der Zukunft des Menschensohnes (21, 5—20. 25—36). Und da Einige vom Heiligthume redeten, dass es mit schönen Steinen und Weihgeschenken geschmückt sei, sprach er: (6) Was ihr da sehet, es werden Tage kommen, an welchen kein Stein auf dem andern gelassen wird, der nicht zerbrochen würde! (7) Sie fragten ihn aber und sprachen: Wann nun wird diess sein? Und welches ist das Zeichen, wann dieses geschehen wird? (8) Er aber sprach: Sehet zu, dass ihr nicht verführet werdet! Denn Viele werden kommen in meinem Namen und sagen: Ich bin es, und die Zeit ist gekommen! Folget ihnen nicht nach! (9) Wenn ihr aber höret von Kriegen und Aufständen, so erschrecket nicht! Denn diess muss zuerst geschehen, aber nicht sogleich das Ende! (10) Da sprach er zu ihnen: Es wird sich erheben Volk (Heiden) gegen Volk (Heiden) und Reich gegen Reich; (11) grosse Erdbeben und hie und da Hunger und Pest werden sein; Schreckliches und grosse Zeichen werden vom Himmel kommen! (12) Vor diesem aber werden sie die Hände an euch legen und euch verfolgen, in Bethäuser und Gefängnisse überliefern die vor Könige und Landpfleger Geschleppten um meines Namens willen! (13) Diess wird euch aber begegnen zum Zeugnisse! (14) So bedenkt euch nun im Herzen, dass ihr nicht vorher überleget, euch zu rechtfertigen. (15) Denn ich will euch Mund und Weisheit geben, der die euch Aufsässigen nicht widerstehen und widersprechen mögen! (16) Ihr werdet aber auch von Eltern, Brüdern, Verwandten und Freunden überantwortet werden und sie werden von euch tödten, (17) und ihr werdet

---

[1]) Das Stück 21, 1—4 (vom Scherflein der Wittwe) hat in der Lukas-Urschrift gefehlt.

gehasst von Allen um meines Namens willen.[1]) (19) Wenn ihr ausharret, werdet ihr eure Seelen besitzen. (20) Wann ihr aber Jerusalem von Lagern eingeschlossen sehen werdet, dann merket, dass ihre Verwüstung nahe ist.[2]) (25) Und es werden Zeichen geschehen an Sonne, Mond und Sternen, und es wird auf Erden ein Drängen der Völker (Heiden) sein bei der Unsicherheit des Brausens der See und der Fluth, (26) während Menschen verschmachten vor Furcht und Erwartung der auf dem Erdkreis kommenden Dinge. Denn die Kräfte des Himmels werden bewegt werden, (27) und dann werden sie den Sohn des Menschen kommen sehen in einer Wolke mit grosser Kraft! (28) Wenn aber diess anfängt zu geschehen, so blicket auf und erhebet eure Häupter, weil eure Erlösung nahet! (29) Auch ein Gleichniss sagte er ihnen: Sehet den Feigenbaum und alle Bäume! (30) Wenn sie jetzt ausschlagen, so seht ihr daran und merket, dass schon der Sommer nahe ist! (31) So auch ihr, wenn ihr dies geschehen sehet, so erkennet ihr, dass das Reich Gottes nahe ist. (32) Wahrlich, ich sage euch, dass nicht vergeht der Himmel und die Erde[3]), bis Alles geschehen ist. (33) Der Himmel und die Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen! (34) Hütet euch aber, dass eure Herzen nicht beschweret werden mit Fressen und Saufen und mit Nahrungssorgen, und dass jener Tag plötzlich hereinbreche; (35) denn wie ein Fallstrick wird er kommen über Alle, die im Angesicht des ganzen Landes sitzen! (36) Wachet aber jederzeit und bittet, dass ihr gewürdigt werdet, diesem Allen zu entrinnen, was

---

[1]) Vers 18 hat in der Lukas-Urschrift gefehlt.

[2]) Vers 21—24 fehlten in der Lukas-Urschrift.

[3]) So stand im Markiôn-Evangelium (Hahn a. a. O. S. 202) statt „dieses Geschlecht".

geschehen soll, und zu bestehen vor dem Sohne des Menschen![1])

Jesu letztes Mahl mit seinen Jüngern (22, 1–7. 19–22. 39. 40. 45. 46). Es nahte aber das Fest des Ungesäuerten, das da Pascha heisst, (2) und es trachteten die Hohenpriester und Schreiber danach, wie sie ihn wegschaffen könnten; denn sie fürchteten das Volk. (3) Es ging aber Judas, der Iskariôtes genannte[2]), weg (4) und redete mit den Hohenpriestern und Truppenführern, wie er ihn denselben überliefere[3]), (6) und er verbürgte sich und suchte gelegene Zeit, ihn ohne Aufsehen auszuliefern. (7) Es kam aber der Tag des Ungesäuerten, an welchem das Pascha geopfert werden musste[4]), (19) und Brot nehmend dankte er und brach es, gab es ihnen und sprach: Diess ist mein Leib, der für euch gegeben ist; diess thut zu meinem Gedächtnisse! (20) Und den Becher ebenso, nachdem er gespeist hatte, indem er sprach: Dieser Becher ist der neue Bund in meinem Blute, welcher für euch ausgegossen ist! (21) Doch siehe, die Hand dessen, der mich ausliefert, ist mit mir zu Tische; (22) denn der Sohn des Menschen geht nach der Vorherbestimmung dahin.[5]) (39) Und herausgehend

---

[1]) Vers 37 und 38 (vom täglichen Lehren im Heiligthume und vom Uebernachten auf dem Oelberge) haben in der Lukas-Grundschrift gefehlt.

[2]) Der Zusatz: „Es fuhr aber der Satan in den Judas, welcher aus der Zahl der Zwölfe war" hat in der Lukas-Urschrift gefehlt (Hahn a. a. O. S. 203 ff.

[3]) Dass auch der folgende Vers (über das dem Judas gegebene Geld) gefehlt haben muss, erhellt deutlich aus Tertullian (a. a. O. 4, 40, pag. 266) welcher sich so ausdrückt: *Poterat et sine praemio tradi . . . . , sed hoc alii Christo competisset, non qui profetias adimplebat . . . . Nam et quantitatem et exitum pretii . . . . in evangelio Mathaei continetur.*

[4]) Die Verse 8–18 fehlten in der Grundschrift.

[5]) Die Verse 22b–38 haben in der Grundschrift gefehlt.

ging er auf den Berg der Oelbäume, (40) und als er an dem Orte war, sprach er zu ihnen: Betet, dass ihr nicht in Versuchung fallet! (41) Und er riss sich von ihnen los bei einem Steinwurfe und kniet nieder und betete.[1]) (45) Und da er aufgestanden war vom Gebete, kam er zu seinen Jüngern und fand sie eingeschlafen vor Traurigkeit (46) und sprach zu ihnen: Was schlafet ihr? Stehet auf und betet, auf dass ihr nicht in Versuchung fallet!

Jesu Gefangennahme, das Verhör vor Pilatus und die Verurtheilung Jesu (22, 47. 48. 54. 63–66a. 23, 1b 5. 20 - 26). Da er noch redete, siehe, der Haufe, und der genannte Judas ging ihnen voran und nahete sich dem Jesus, ihn zu küssen. (48) Jesus aber sprach zu ihm: Durch einen Kuss überlieferst du den Sohn des Menschen![2]) (54) Ihn aber ergreifend führten und brachten sie ihn in's Haus des Hohenpriesters.[3]) (63) Und die Männer, die ihn festhielten, verspotteten und schlugen ihn, (64) und ihn verhüllend fragten sie ihn: Wer ist's, der dich schlug? (65) Und viele andere Lästerungen redeten sie gegen ihn. (66) Und als es Tag ward[4]), (23, 1b) führten sie ihn zu Pilatos. (2) Sie fingen aber an, ihn zu verklagen, indem sie sprachen: Diesen haben wir erfunden, dass er unser Volk abwendig macht, die Weiber und Kinder abwendig macht[5]) und unser Gesetz und die Profeten auflöst und dem Kaiser Abgaben zu geben hindert, indem er sagt, er sei der König Christos. (3) Pilatos aber fragte ihn und sprach: Bist du der

---

[1]) Die Verse 42–44 haben in der Grundschrift gefehlt (Hahn a. a. O. S. 209).

[2]) Die Verse 49 53 fehlten in der Lukas-Grundschrift.

[3]) Ebenso die Verleugnung des Petrus (54c - 62); vergleiche oben Vers 31–34.

[4]) Desgleichen die Verhandlung vorm Synedrium (66b–23, 1a).

[5]) Nach Epiphanios (a. a. O. Scholion 69 und 70. Hahn a. a. O. S. 181. 212) war diess ein Zusatz im Markiôntexte.

König[1]) der Judäer? Er aber antwortete und sprach: Du sagst es! (4) Sprach Pilatos zu den Hohenpriestern und den Haufen: Nichts finde ich Schuldiges an diesem Menschen! (5) Sie aber beharreten und sprachen: Er erregt das Volk durch ganz Judäa und anfangend von der Galiläa bis hierher, und[2]) wendet unsere Söhne und Gattinnen von uns ab; denn nicht werden sie getauft wie wir und reinigen sich nicht![3]) (20) Wiederum nun redete Pilatus zu und wollte den Jesus loslassen; (21) sie aber schrieen und sprachen: Kreuzige ihn, kreuzige ihn! (22) Zum dritten Male sprach er zu ihnen: Was hat denn Dieser Uebles gethan? Nichts Todeswürdiges fand ich an ihm; ich will ihn züchtigen und loslassen! (23) Sie setzten ihm aber zu mit grossem Geschrei und forderten, dass er gekreuzigt würde, und ihr[4]) Geschrei behielt die Oberhand. (24) Und Pilatus entschied, dass ihr Verlangen geschehe; (25) er entliess den, der wegen Aufruhr und Mord ins Gefängniss geworfen worden war[5]), den Jesus aber überantwortete er ihrem Willen.

Kreuzigung, Tod und Begräbniss Jesu (23, 26–46. 50-54). Und da sie ihn wegführten, stiessen sie auf einen Kyrenäer Simôn, der vom Felde (Lande) kam, und legten ihm das Kreuz auf, es hinter Jesus her zu tragen. (27) Es folgte ihm aber eine grosse Menge von Volk und Weibern, welche klagten und trauerten.

---

[1]) Nach Tertullian (a. a. O. 4, 42. Hahn a. a. O. S. 212) wäre zu vermuthen, dass statt dieser Worte im Markiôntexte vielmehr stand: „Bist du der Christos?"

[2]) Den Schluss des Verses verbürgt das Evangelium Palatinum (pag. 408).

[3]) Der Abschnitt von der Sendung Jesu zu Herodes (6—19) hat in der Lukas-Urschrift gefehlt.

[4]) Der Zusatz „und der Hohenpriester" fehlt im Evangelium Palatinum (pag. 411.)

[5]) Der Zusatz „den sie erbeten hatten" fehlt im Evangelium Palatinum (pag. 411).

(28) Jesus aber wandte sich zu ihnen und sprach: Ihr Familien Israêls [1]), weinet nicht über mich, sondern über euch selbst und eure Kinder! (29) Denn siehe, Tage werden kommen, an welchen man sagen wird: Selig die Unfruchtbaren und die Leiber, die nicht geboren haben und die Brüste, die nicht gesäugt haben! (30) Dann wird man anfangen, zu den Bergen zu sprechen: Fallet auf uns! und zu den Hügeln: Bedecket uns! (31) Denn wenn am grünen Holze man das thut, was soll am dürren werden?

(32) Es wurden aber auch andere zwei Uebelthäter mit ihm geführt, um aufgehängt zu werden. (33) Und als sie nach dem Orte, dem sogenannten Schädel kamen, kreuzigten sie ihn daselbst und die Uebelthäter mit ihm, den Einen zur Rechten, den Andern zur Linken. (34) Jesus aber sprach: Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun! [Und sie theilten seine Kleider und warfen das Loos darum.] [2]) (35) Und das Volk stand und sah zu, und es verspotteten ihn auch die Obersten, indem sie sprachen: Hat er Andere gerettet, so rette er sich selbst, wenn er der Christos Gottes ist! (36) Es verspotteten ihn auch die Kriegsknechte, indem sie herzutraten und Essig reichten (37) und sprachen: Bist du der Judäerkönig, so rette dich! (38) Es war aber auch eine Aufschrift über ihm: Der König der Judäer (ist) dieser! (39) Einer der gehängten Uebelthäter aber lästerte ihn: Bist du nicht der Christos? Rette dich und uns! (40) Antwortete der Andere, ihn strafend, und sprach: Auch du fürchtest Gott nicht, weil du in gleicher Verdammniss bist!

---

[1]) So das Evangelium Palatinum (pag. 412) statt „Töchter Jerusalems".

[2]) Diese Worte hätten nach Epiphanios (a. a. O. Scholion 71) im Markiôn-Evangelium sich gefunden, nach Tertullian (a. a. O. 4, 42 pag. 270) dagegen gefehlt. Vergl. Hahn a. a. O. S. 213 und Volkmar a. a. O. S. 46ff. 51.

(41) Und wir mit Recht; denn was unsere Thaten werth sind, haben wir empfangen! (42) Und er sprach zu Jesus: Gedenke meiner, wenn du in dein Reich kommst. [1])

(44) Und es war um die sechste Stunde [2]), (46) und mit lauter Stimme rief Jesus: Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist! Und als er diess gesagt hatte, verschied er. [3])

(50) Und siehe, ein Mann mit Namen Josef, der ein Rathsherr war, ein guter und gerechter Mann, (51) dieser hatte nicht eingewilligt in ihren Rathschluss und Handel, aus Arimathaia, einer Stadt der Judäer, welcher das Reich Gottes erwartete, (52) dieser kam zu Pilatos und erbat den Leichnam Jesu, (53) und als er ihn abgenommen hatte, wickelte er ihn in Linnen und legte ihn in ein ausgehauenes Grabmahl, darin noch Keiner gelegen war. (54) Und es war der Rüsttag und der Sabbath leuchtete auf. [4])

---

[1]) Vers 43 (Heute wirst du mit mir im Paradiese sein) fehlte nach Epiphanios (a. a. O. Scholion 72) im Markiôntexte.

[2]) Vers 44b und 45 fehlten in der Lukas-Grundschrift.

[3]) Die Episode vom frommen Hauptmann (47—49) wird als im Markiôn-Evangelium vorhanden von keinem Zeugen verbürgt und auch von Hahn (a. a. O. S. 214 und Thilo, Codex apocryphus N. T. pag. 480) als fehlend angenommen.

[4]) Hier schloss die Grundschrift des Paulinischen Evangeliums. Das Uebrige von Vers 55 bis zum Schlusse des kanonischen Lukastextes ist spätere Zuthat.

Viertes Buch.

Inhalt.

Viertes Buch:

Die Grund- und Eckpfeiler der evangelischen Geschichte und deren jüngere Auswüchse.

I. Die Grund- und Eckpfeiler der evangelischen Geschichte.

S. 3—207.

II. Ueber die ruina civitatis zur letzten Oelung der biblischen Erzväter.

S. 208—285.

Viertes Buch.

Die Grund- und Eckpfeiler der evangelischen Geschichte

und deren

jüngere Auswüchse.

I.

Die Grund- und Eckpfeiler der evangelischen Geschichte.

Wir haben in der Grundschrift des Logos-Evangeliums eine um's Jahr 60 n. Chr. und im Paulus-Evangelium eine im Jahr 70 abgefasste, somit zwei noch dem apostolischen Zeitalter angehörige evangelische Grundschriften ermittelt. Mit diesem Ergebnisse gewinnt das gegenseitige Verhältniss der vier kirchlich überlieferten Evangelien eine von den bis heute herrschenden Evangelien-Ansichten grundverschiedene Gestalt, und die Geschichte Jesu selbst tritt in eine wesentlich veränderte Perspective.

Dem heiligen Augustin[1]), als ihrem kirchlichen Leitsterne folgend, mochte die gläubige Schriftforschung nach dem Griesbachischen Evangelientexte für den theologisch-gelehrten, wie für den praktisch-populären Gebrauch von Kirchen- und Schullehrern sich mit synoptischen Zusammenstellungen des Erzählungs-Inhaltes der vier

---

[1]) Augustinus, de consensu evangelistarum 2, 1.

Evangelien[1]) abmühen. Sie mochte dabei im festen Glauben an die „authentische Harmonie" des evangelischen Viergespanns mitleidig auf das Geständniss Lessing's herabsehen, dass bei solchen harmonistischen Versuchen neben den geduldigen und einverstandenen Schafen ebensoviele unverträgliche und stössige Böcke in dem engen Stalle sich befänden! Dagegen mussten für die kritische Evangelienbetrachtung diese leidigen Böcke als ein gewaltiges Aergerniss erscheinen. Etwas günstiger schien sich allerdings die Sachlage zu stellen, seit man sich den widerhaarigen Vierten vom Halse geschafft und mit den drei Ersten allein den Gang von Nazareth nach Golgatha zu machen angeschickt hatte. Und in diesem Sinne ist neuerdings von Keim[2]) in einer synoptischen Evangelientabelle die Uebersicht des Inhaltes und Planes der drei ersten Evangelien versucht worden. Freilich musste auch hier mit dem grossen lukas-eigenthümlichen Evangelientheil (9, 51—18, 30), für dessen langgezogene, angeblich galiläisch-samaritisch-judäische Leidensreise mit ihren vier Reisestationen (9, 51. 10, 38. 13, 22. 17, 11) aus Markus und Matthäus keine eigentlich parallele Erzählungen aufzuweisen waren, ohne viel Federlesens Gewalt gebraucht und dieser Ballast unverdaut in die Synopse eingestopft werden. Das war doch schliesslich auch für den gläubig-kirchlichen Standpunkt eine allzu harte Nuss, und wie ja die äusserste Noth scharfsichtig für Rettungswege zu machen pflegt, so hat jüngst Caspari[3]) der von Matthäus und Markus abweichenden Lukasdarstellung mit glücklichem

---

[1]) De Wette und Lücke, synopsis evangeliorum Matthaei, Marci et Lucae cum Joannis pericopis parallelis. 1818. Rödiger, synopsis evangeliorum. 1829. Tischendorf, synopsis evangelica (1854) p. XX—L (conspectus synopsis evangelicae).

[2]) Keim, Geschichte Jesu von Nazarah (1867) I, 639—646.

[3]) Caspari, chronologisch-geographische Einleitung in das Leben Jesu Christi (1869) p. IX. XIV. 116. 120 ff. 153 f.

Blicke die Einsicht abgewonnen, dass auch dem dritten Evangelisten im Wesentlichen der abweichende Geschichtsrahmen des Vierten zu Grunde liege. Denn wären alle diese wiederholten Andeutungen von Reisen nach Jerusalem, meint der Elsässer Gelehrte, auf eine und dieselbe angeblich letzte Reise nach Jerusalem zu beziehen, in deren Erwähnung man bislang alle vier Evangelien einig glaubte, so müsste eine völlig unchronologische Erzählungsweise bei Lukas angenommen werden.

Wir sind mit der Revision der bisherigen faulen Kritik des Markiôn-Evangeliums und dessen Verhältnisses zum kanonischen Lukas-Evangelium zu dem Ergebnisse[1]) geführt worden, dass in Betreff der mehrmaligen Festbesuche Jesu in Jerusalem der dritte Evangelist mit dem Vierten geht. Der angebliche Dreibund der „Synoptiker" ist damit durchbrochen. Es stehen fernerhin zwei Evangelisten gegen zwei, und die Wagschale der Entscheidung, auf welcher Seite die ursprüngliche Wahrheit der evangelischen Geschichte zu suchen sei, würde in unsicherer Schwebe bleiben, wenn nicht glücklicher Weise durch die Ermittelung der apostolischen Grundschriften des dritten und vierten Evangeliums aus deren eigenem sachlichen Inhalte die Entscheidung zu deren Gunsten ausfiele. Wir geben die Uebersicht des Inhaltes und Planes dieser beiden Grundschriften mit Weglassung derjenigen Lukas-Erzählungen, die für den Gang und die Zeitreihe der Lukas-Urschrift unwesentlich sind.

---

[1]) Vergl. den 3. Theil dieses Werkes: Die Ermittelung zweier evangelischer Grundschriften aus dem Zeitalter der Apostel. S. 314 ff.

1. Vergleichende Ueberschau der Grundschriften des dritten und vierten Evangeliums.

Lukas-Grundschrift.	Lukas.	*Zeit.*	Johannes.	**Logos-Evangelium.**
I. Auftreten Jesu in Kafarnaûm und in der regio Andreae .	4, 31–6, 11		1, 28–?, 12	I. Auftreten des Sohnes Gottes in der Galiläischen Qanâ.
Jesus in **Kafarnaûm**	4, 31–44		1, 28 (0. 40)	Johannes in **Bêthania.**
Ruf Jesu in der Gegend **Andreae** .	4, 37		1, 35–43	**Bêthsaidan** (Galiläische Bessaida) die Stadt des Andreas und des Simon Petrus.
Petrus, Jaqôbus und Johannes . . .	5, 1–11			
Berufung des Zöllners Levei	5, 27–32			
See **Gennêsareth**	5, 1		1, 44–52	Philippus und Nathanaêl in **Qanâ**, wo Jesus Wasser in Wein verwandelt.
Johannes-Jünger und neuer Wein . .	5, 33–39		2, 11. 12	
Aehren am *zweit-ersten Sabbath* . .	6, 1–5	*1. Nisan* **35**	(4. 46)	
Heilung an einem *andern Sabbath* . .	6, 6–11	*8. Nisan* **35**		
II. Festpredigt für Siôn und **Jerusalêm**	6, 12–49	*15. Nisan* **35**	2, 13–25	II. Pascha-Feier in Jerusalêm.
			2, 14 16	Jesus im Tempel.
Die Nacht im Bethause	6, 12		3, 1–21	Gespräch mit Nikodêmos.
Festrede Jesu	6, 17–49			
III. Zweiter Aufenthalt Jesu in Galiläa	7, 1–9, 50		3, 3 f.	III. Jesus in Galiläa.
			3, 22 f.	Johannes in 'Ainôn (in eremo) bei **Saleim.**
Hauptmann von **Kafarnaûm** . .	7, 1–10			
Mahl beim Pharisäer und Salbung durch die Sünderin	7, 36–50		4, 4–42	Jesus und die Samariterin in **Sychar** beim Jaqôbsbrunnen.

Vom Säeman und die Mutter mit den Brüdern Jesu[1]	8, 4–21	*Ende Nisan* (April) **35**	(4, 35)	„Weiss zur *Erndte*“ und noch „vier Monate bis zur Erndte“.
Ueber's Meer zu den **Gergesênern**	8, 22–39		4, 43–46	Jesus in der Galiläischen **Qanâ**.
Von dem durch Herodes Antipas getödteten Johannes	9, 7–9 und 20–27	*Sommer* **35**	5, 35	Johannes scheint als ein sich selbst verzehrendes Licht.
Verklärung Jesu auf **dem Berge**[2])	9, 28–36		5, 37	„Des Vaters Gestalt gesehen“.
IV. Zweiter Besuch in **Jerusalêm**	9, 51–10, 28	*Herbst* **35** (7/8 Octob.)	5, 1–16	IV. Das (Laubhütten-)Fest in **Jerusalêm**;
Nachfolge Jesu; ewiges Leben	9, 52 ff.		(5, 2)	der **Bêzathateich**.
V. Rückkehr nach Galiläa	10, 38–13, 27		6, 1 ff.	V. Jesus überm Tiberias-See in Galiläa.
(Galiläischer) **Flecken** der Schwestern Martha und Maria	10, 38–42	*Ostern* **36** (1. April)	6, 4	Nähe des Pascha-Festes.
Des Freundes Bitte um Brot	11, 1–15		6, 3–14	Brotspende **auf dem Berge**.
Des Teufels Reich	11, 14–26		6, 15	Jesus zum König ausersehen.
Das Weib und das Licht des Logos	11, 27–36			
Das Pharisäer-Frühstück und des Gastes Strafrede	11, 37–52		6, 16–21	Jesu Jünger fahren über's Meer nach **Kafarnaûm**.
Strafreden Jesu vom Bekennen des Menschensohnes, von irdischen und himmlischen Sorgen, von den Zeichen der Zukunft des Herrn[3])	11, 53–12, 59		6, 22–65	Rede des „Sohnes Josêf“ in der Synagoge von Kafarnaûm vom Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes.

[1]) Heilung des blutflüssigen Weibes (8, 40–48). [2]) Der besessene Sohn und der Rangstreit der Jünger (9, 37–50).
[3]) Heilung am Sabbath; vom Senfkorn und Sauerteig (13, 10–21).

Vergleichende Ueberschau der Grundschriften des 3. und 4. Evangeliums.

Lukas-Grundschrift.	Lukas.	*Zeit.*	Johannes.	**Logos-Evangelium.**
VI. Dritter Besuch in **Jerusalêm**	13, 22–17, 10	*Herbst* **36** (24. Sept.)	7, 1 ff.	VI. Jesus reist aufs Laubhüttenfest nach **Jerusalêm**.
Mahlzeit beim Pharisäer und Gleichniss vom grossen Mahle	14, 1. 7–24		7, 25–53	Anschläge der Gegner und Nikodêmos unter ihnen.
Rede an die Pharisäer und Gleichniss vom ungerechten Haushalter	16, 1–13		7, 53–8, 59	Die Ehebrecherin und die Vaterschaftserörterungen.
Das Gesetz und die Profeten bis auf Johannes	16, 14–18		9, 1. 39–41	Der Blindgeborne und Jesu Reden.
			10, 1–21. 26–30	Vom guten Hirten.
Das Aergerniss und der Mühlstein	17, 1–4	*Winter* **36** (2. Decemb.)	10, 22–25	Das Tempelweihfest.
VII. Rückkehr Jesu nach Galiläa und Lebensausgang	17, 11–23, 54		10, 40–19, 42	VII. Rückkehr Jesu nach Galiläa und Lebensausgang.
Jesus im **Flecken** der zehn Aussätzigen[1])	17, 12–19		10, 40–42	Jesus in **Bêthania**, dem ersten Taufplatze des Johannes.
Der Blinde *vor* und Zakchäos *in* **Jericho**[2])	18, 35–19, 10		11, 47–54	Jesus zieht sich nach **Efrem** zurück.
„Es nahte das Pascha“	22, 1	*Ostern* **37** (sechs Tage vorm Pascha)	11, 55–57	„Ob er nicht auf's Fest kommt?“
			12, 1–3	Salbung in Bêthania, wo Lazaros war.

(?) **Sadducäer, Auferstehung, vom Sohne Davids**	(20, 27–47)		12, 20–50	**Besuch der Hellenen bei Jesus und Reden Jesu.**
Letztes Mahl	22, 1 ff.	*14. Nisan* **33** (21. März am Abend).	13, 1–10	Letztes Mahl und Fusswaschung.
(?) Jesu Reden von der Zukunft des Reiches Gottes	(21, 5–36)		14 und 15	Vom Tröster und vom Weinstock und den Reben.
Jesus geht dahin *κατὰ τὸ ὡρισμένον* auf den **Berg der Oelbäume**	22, 22		18, 1	Ueber den Bach **Caedrum** zum **Garten.**
Gefangennehmung, Verhör vor Pilatos und Verurtheilung Jesu	22, 47–23, 25		18, 2–19, 15	Gefangennehmung, Verhör vor Pilatos und Geisselung Jesu.
Kreuzigung auf der **Schädelstätte,** Tod und Begräbniss Jesu durch Josêf von **Arimathaia**	23, 26–54	*14. Nisan* **33** (22. März Nachmittags).	19, 16–42	Kreuzigung, Tod und Vermächtniss auf **Golgatha** und Begräbniss durch Josêf von **Arimathaia.**

[1]) Folgen die Stücke: Vom Reiche Gottes, das inwendig ist (17, 20–37); von der Wittwe und dem ungerechten Richter (18, 1–8); vom Pharisäer und Zöllner im Bethause (18, 9–14); vom reichen Obersten und dem ewigen Leben (18, 18–30).

[2]) Folgen die Stücke: Gleichniss von den anvertrauten Pfunden (18, 11–27); Lehren im Heiligthume (zu Q a d e s bei Tarichea) und vom Zinsgroschen (20, 1. 19–36); Sadducäer, Auferstehung und vom Sohne Davids (20, 27–47); Zukunftsreden Jesu (21, 5–36).

2. Die weltgeschichtlichen Jahre 35—37 unserer Zeitrechnung.

Aus der vergleichenden Ueberschau beider evangelischer Grundschriften ergeben sich über die Zeitdauer und den Wechsel des Schauplatzes der Wirksamkeit Jesu folgende feste Bestimmungen. Nach beiden Evangelisten hatte das Auftreten Jesu kurz vor einem Pascha, also kurz vorm jüdischen Frühlingsmonate (Nisan) statt. Und dass Jesus im Frühling aufgetreten sei, wussten auch noch die Clementinischen Homilien [1]. Ebenso lässt auch die Erwähnung des „zweitersten Sabbath" bei Lukas (6, 1) keine andere Beziehung als auf den Beginn des jüdischen Nisan zu. Nach den verschiedenartigsten Erklärungen, welcher dieser sonderbare Ausdruck bei den hin und her rathenden Schriftgelehrten der Neuzeit gefunden, hat jüngst Caspari [2]) entschieden das Richtige mit dem Hinweis auf die Thatsache getroffen, dass nach einer vom Alexandriner Clemens mitgetheilten Stelle aus der alten „Predigt des Petrus" unter dem ersten Sabbath derjenige Tag verstanden wurde, welcher dem bei der Unsicherheit des ersten Sichtbarwerdens der Mondphase immer schwankenden ersten Tage des neuen Monats oder dem als Festtag mit Sabbathsrang geltenden ersten Neulichtstage jedes Jahres vorherging. Der darauffolgende, wegen eben dieser Unsicherheit ebenfalls gefeierte Tag hiess dann der zweiterste Sabbath und war sonach der durch das wirkliche Sichtbarwerden der Phase bezeichnete erste Nisan selbt.

Die Lukas-Urschrift setzt das erste Auftreten Jesu bestimmt nach Kafarnaûm und nach einer durch die alte lateinische Uebersetzung [3]) verbürgten Angabe in die „Gegend des Andreas" (Luk. 4, 38). Auch nach der Darstellung der Logos-Grundschrift ist keineswegs,

---

[1]) Clementinae Homiliae 1, 6.

[2]) Caspari a. a. O. S. g. 12 und 120 f.

[3]) Evangelium Palatinum, pag. 267.

wie noch neuerdings Scholten[1]) annimmt, Judaea als der Schauplatz des Zusammentreffens Jesu mit dem Täufer vorausgesetzt; sondern es wird sich uns der erste Taufplatz des Johannes, Bêthania überm Jordan, unzweifelhaft auf Galiläischem Boden ausweisen.

Auch der „Samariterfrühling" (4, 35) fordert nicht, wie Keim[2]) meint, das Dazwischenfallen eines ganzen Jahres, sondern fällt noch in den Frühlingsmonat des ersten Paschafestes herein. Allerdings wurde die Erstlingsgarbe von Gerste im Tempel bereits am Paschafeste dargebracht; aber auf die Gerstenerndte folgte die Waizenerndte erst um einige Wochen später, sodass die Getreide-Erndte bis zum Erndte-(Pfingst-)Feste dauerte. Lag nun Samaria hoch in den Bergen, so kann der „Samariterfrühling" kein Jericho-(Tarichea-)Frühling gewesen sein, für welchen die Getreide-Erndte im Tiberiasbecken schon am Anfang März begann. Für die Bewohner der Berge des Josefsegens fiel also das „weiss zur Erndte" (4, 35) um 4 Wochen später, als für die Bewohner der tropischen Umgebungen des Gennêsareth-Sees, somit erst um die Pfingstzeit, und das von da ab folgende Ziel der „vier Monate" bis zu der mit der Obsterndte und Weinlese erst vollendeten Jahres-Erndte trifft so ziemlich genau auf das Herbst-Erndtefest (Laubhütten im September).

Beide Grundschriften stimmen ferner darin überein, dass Jesus am Tage vorm Pascha gekreuzigt worden ist, nachdem ein dreimaliger Besuch desselben in Jerusalem vorausgegangen war. Was die Zeiten betrifft, in welche sich diese Besuche vertheilen, so bringt uns der Vierte allein die nähere Angabe, welche Feste es waren, die Jesus in der heiligen Stadt der Judäer gefeiert. Dreimal wird in der Darstellung des Logos-Evangeliums

[1]) Scholten, das Evangelium nach Johannes (1864), deutsch von H. Lang, S. 55.

[2]) Keim, Geschichte Jesu von Nazarah (1867), I., S. 630.

die Paschazeit erwähnt. Nachdem Jesus kurz nach seinem Galiläischen Auftritte das Pacha in Jerusalem gefeiert hatte, bringt er noch in demselben Jahre auf dem (Laubhütten-) Feste der Juden dort zu. Denn das mit dem Artikel als „das Fest“ genannte (5, 1) kann nur das Laubhüttenfest gemeint sein, welches bei den Mischnahlehrern[1]) schlechthin „das Fest“ (ha-hag) heisst und von Philôn „der Feste grösstes“ genannt wird. Es war in siebentägiger Feier das mit der Obst- und Weinlese vollendete Erndte fest und wird bei Plutarch zugleich als *Liberi sacra* oder Dionysosfest bezeichnet.

Am nächstfolgenden Pascha-Feste bleibt Jerusalem von Jesus unbesucht; er bringt (6, 4–15) diese Zeit an den Ufern des Galiläischen Sees zu, und wie es scheint, fällt die in der Synagoge von Kafarnaûm (6, 22–59) gehaltene Rede vom Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes, als Hinweis auf seinen als Pascha-Opfer eines neuen Bundes, beabsichtigten Tod gerade in die Zeit des Pascha beim Beginne des zweiten Jahres seiner Wirksamkeit. Am nächsten, dritten Pascha wurde er als dieses „Pascha-Lamm für die Sünden der Welt" wirklich geopfert.

Dagegen brachte der von den Galiläern oder Gaulonäern zum König ausgerufene menschenfreundliche Brotspender im Herbst dieses zweiten Jahres während des Laubhüttenfestes und (wie es scheint, ohne sich dazwischen nach Galiläa entfernt zu haben) auch über das 10 Wochen später fallende Tempelweihfest hinaus in Jerusalem zu, um nach seinem darauf folgenden Rückzug in die Galiläischen Berge die Judäer-Hauptstadt nicht wieder zu sehen und auf den Bergen Josefs sein Golgotha und sein Grab zu finden.

---

[1]) Mischnah Scheqalîm 3, 1. Josêfos, Alterthümer 13, 8. 2. 8, 4. 1. 15, 3. 3. Philo, Opera (ed. Mangey) II. 286. 289. 534. Plutarch, Symposion 4, 6. 2.

Der Zeitrahmen der Wirksamkeit des Gottessohnes umspannt somit, nach der Darstellung der beiden evangelischen Grundschriften, nur wenige Wochen mehr, als die beiden zwischen drei Pascha-Festen gelegenen Jahre. Es fragt sich nur, welche Jahre unserer Zeitrechnung diess sind. Die abweichenden gelehrten Meinungen, welche über das Jahr des Auftretens Jesu und seines Vorläufers, über die Dauer des Lehramtes Jesu und über ein Todesjahr aufgestellt worden sind und deren Literatur allein eine ganze Bibliothek füllen würde, schwanken unsicher zwischen den Jahren 28 und 36 der Dionysischen Aera. Sie stützen sich allesammt auf die in den Vorgeschichten unserer kanonischen Matthäus- und Lukas-Evangelien enthaltenen Zeitangaben. Kann nun aber die kritische Evangelienforschung in diesen evangelischen Vorgeschichten, als den jüngsten evangelischen Bildungen, nur die ersten Versuche erkennen, welche von den nachapostolischen Ueberarbeitern der evangelischen Grundschriften zur Gewinnung einer Zeitrechnung für die Lebensgeschichte Jesu gemacht worden sind; so fällt mit diesen offenbar fehlerhaften Versuchen selbst auch das, was darauf gebaut worden ist, als unbrauchbarer gelehrter Ballast unrettbar über Bord. Angesichts der beiden evangelischen Grundschriften, deren Entstehung im apostolischen Zeitalter wir glauben sicher gestellt zu haben, bleibt uns, da dieselben keine ausdrückliche Zeitbestimmung über die beiden „weltgeschichtlichen" Jahre enthalten, keine andere Wahl, als uns von aussen her einen festen Punkt zu suchen, um Fuss zu fassen. Der einzige sichere Ausgangspunkt ist aber das durch Josêfos bezeugte Todesjahr des Täufers. Und es ist das Verdienst von Keim[1])

---

[1]) Keim, der geschichtliche Christus (3. Aufl.) S. 226—240. Desselben Geschichte Jesu von Nazarah I., 260ff. Hausrath, neutestamentliche Zeitgeschichte (1869) I., 333.

mit Beiseitsetzung jeder Rücksichtnahme auf die sagenhaften evangelischen Vorgeschichten, vom Tode des Täufers ausgehend, durch scharfsinnige Verknüpfung der durch Josêfos überlieferten Gleichzeitigkeiten, ein sicheres Ergebniss wenigstens theilweise vorbereitet zu haben. In Keim's Augen erscheint es als das Sicherste von der Welt, dass Jesus lediglich zwischen den Jahren 33—35 unserer Zeitrechnung auf der Bühne gewesen sein könne, da Pilatus vor Ostern 36 und Kaifas auf Ostern 36 abgesetzt worden sei. Er nimmt an, dass Jôannes der Täufer zu Ende 34 und Jesus auf Ostern 36 seinen Tod gefunden habe. Den auf die ungeschichtlichen Verknüpfungen des Lukas-Ueberarbeiters gebauten bisherigen Versuchen gegenüber würde sich die Evangelienwissenschaft, in der Nachfolge Hausraths, zu entschliessen haben, einfach[1]) diesem Ergebnisse Keim's beizutreten, wenn sich nicht gegen einige seiner Ansätze unabweisbare Bedenken erhöben.

Die Bestimmung des Todesjahres und der gefänglichen Einziehung des Täufers hängt an der chronologischen Feststellung des Jahres der Heirath zwischen Herodes Antipas und der Herodias. Aus der Verknüpfung der von Josêfos gemeldeten Gleichzeitigkeiten ergibt sich dafür mit Sicherheit der Anfang des Jahres 35, auf Grund folgender Tafel:

---

[1]) Auch die „geschichtlich-chronologischen Untersuchungen" über „das Geburtsjahr Jesu" von A. W. Zumpt (1869), wonach die Geburt Jesu zu Ende des Jahres 7 v. Chr. und der Tod desselben ins Jahr 29 n. Chr. angesetzt werden (S. 241 ff. 280 ff. 301 ff.), beruhen auf unhaltbaren Voraussetzungen und Verknüpfungen.

Josêfos.	Geschichtliche Daten.	Aera Dionysiaca.
18, 6, 1f.	Herodes Agrippa kurz vor H. Philippos Tode in Rom	34
18, 4, 6 u. 5, 1	Herodes Philippos stirbt . .	34
	H. Antipas nach Rom gerufen u. Rückkehr des H. Agrippa nach Judäa	Herbst 34
18, 6, 1 u. 2	Heirath der Herodias, und Agrippa in Tiberias	Anfang 35
	H. Agrippa bei Flaccus in Antiochia	Vorsommer 35
Tacit. Ann. 6, 27	Flaccus stirbt[1]) und Vitellius kommt nach Syrien	Spätsommer35
Jos. 18, 5, 2	Tod des Täufers in Machärûs	Spätsommer35
18, 5, 1 f.	Grenzstreit zwischen H. Antipas und Aretas	Winter 35/36
18, 5, 1	Niederlage des H. Antipas in der Gamalitica	Frühjahr 36

Werden wir mit der gefänglichen Einziehung des Täufers ins Jahr 35, in die nächste Zeit nach der Herodias-Heirath gewiesen, so würde der Tod desselben in den Spätsommer des Jahres 35 zu setzen sein, wenn wir anders berechtigt sind, in der Erzählung vom Tanz der Herodiastochter (Mark. 6, 21 u. Matth. 14, 6) beim Jahresfeste des Herodes Antipas einen geschichtlichen Kern vorauszusetzen und die „Genesia" des Antipas als den Tag seines Regierungsantrittes, diesen aber als in den Spätsommer fallend anzunehmen.[2]) Auf diesen Spätsommer führen uns aber für den Tod des Täufers zugleich die darüber in unsern beiden evangelischen

[1]) Dass Flaccus, wie Zumpt a. a. O. 184 und 265 schliesst, bereits im Jahr 33 gestorben sei, folgt nicht aus der Stelle bei Tacitus.

[2]) Hausrath a. a. O. S. 333. 340. Josêfos 15, 11, 6. Persius, Satirae 5, 180.

Grundschriften enthaltenen Andeutungen. Beim Vierten (3, 36) wird, laut dem Text der alten lateinischen Uebersetzung [1]), laut der Rückkehr Jesu vom ersten Pascha nach Galiläa oder Peräa der gefänglichen Einziehung des Täufers gedacht; und wenn sich die Aeusserung (5, 35) über Johannes als ein sich selbst verzehrendes Licht doch wohl auf den Tod des Täufers bezieht, so geht diese Erwähnung unmittelbar dem Besuche des Laubhüttenfestes (5, 1—16) voran, das in den September fiel. In der Lukas-Urschrift wird des durch Herodes getödteten Täufers (9, 7—9) ebenfalls vor dem zweiten Besuche Jesu in Jerusalem (9, 51) gedacht.

Nach der Darstellung unserer beiden evangelischen Grundschriften müssen nach dem Tode des Täufers noch anderthalb Jahre verflossen und kann Jesus nicht schon auf Ostern des nächstfolgenden Jahres 36 gekreuzigt worden sein, desselben Jahres, in welches das nach dem Volksglauben in der Niederlage des Antipas erfolgte Gottesgericht über den am Täufer verübten Mord fällt. Dagegen scheinen dem Ansatze des Todes Jesu auf Ostern 37 die Angaben des Josêfos über die Absetzung des Pilatus durch Vitellius entgegenzustehen. Denn die Erzählung vom Samariteraufstande, wodurch die Absetzung des Landpflegers veranlasst wurde, geht bei Josêfos ebenso wie der Bericht von der Absetzung des Hohenpriesters Kaiafas dem Berichte über die Antipas-Streitigkeiten voran. Aber unmöglich kann diese Abberufung des Pilatus früher[2]) als auf Ostern 37, sie kann nicht schon auf Ostern 36 oder gar, wie Keim will, schon im Winter 35 auf 36 stattgefunden haben. Man würde dann schlechterdings nicht begreifen, wie der von Vitellius

---

[1]) Evangelium Palatinum, pag. 104: Et post haec Joannes traditus est.

[2]) Eine Nöthigung, dieselbe mit Zumpt a. a. O. S. 296 in den Januar 37 n. Chr. zu setzen, liegt nicht vor.

nach Rom geschickte Ex-Procurator ein ganzes Jahr und noch darüber hinaus sollte unterwegs zugebracht haben. Auch kann augenscheinlich zwischen die Absetzung des Pilatus in Samaria und die des Kaiafas in Jerusalem nicht ein ganzes Jahr fallen, da Vitellius nach der Erzählung des Josêfos unmittelbar von Samaria nach Jerusalem kommt, wo er zur Zeit des Pascha den Kaiafas absetzt, was dann jedenfalls schon auf Ostern 36 hätte geschehen sein müssen. Es steht freilich richtig, dass nach der Anordnung des Erzählungsstoffes, wie sie uns im heutigen Josêfostexte vorliegt, Vitellius unmittelbar nach der Absetzung des Pilatus und Kaiafas nach Antiochia zurückkehrt, von wo aus er jetzt gerade, dem kaiserlichen Befehle gemäss, das Freundschaftsbündniss mit dem Partherkönige zu bewerkstelligen sich angeschickt hätte. Und wird von Josêfos erst jetzt der Tod des Herodes Philippus gemeldet, der doch nach dem griechischen Text bereits vor zwei Jahren (34) erfolgt wäre; so kommt man unwillkürlich auf den Verdacht, dass hier nicht der griechische Josêfos-Text, sondern dessen lateinischer Uebersetzer Rufinus die auch von ältern Gelehrten[1] festgehaltene richtige Angabe hätte, wonach Herodes Philippus nicht im 20. (34), sondern im 22. Jahre des Tiberius (36) gestorben wäre. Nach dieser Angabe des Rufin würde sich ebenso das der Parthischen Angelegenheit geltende „damals", wie das dem Aretas-Antipaskriege geltende „in derselben Zeit" ganz richtig auf das gleiche Jahr 36 beziehen. Wenn nur nicht Rufin jenes 22. Jahr mit der gleichfalls auf 22 Jahre lautenden, offenbar viel zu niedrig gegriffenen, Angabe der Regierungszeit des Herodes Philippus verdächtig machte und uns damit zur Vermuthung hindrängte, dass erst der lateinische Ueber-

[1]) Basnage, Annales I. p. 446. Cf. Scaliger, de emendatione temporum, pag. 462.

setzer, um die durch das auffallende Durcheinander dieser Berichte des Josêfos gestörte Zeitfolge nach eignem Ermessen richtig zu stellen, das 20. Jahr des Tiberius einsetzte, weil er aus jenen beiden Gleichzeitigkeiten schliessen zu müssen meinte, dass Herodes Philippus erst im Jahre 36 gestorben sein könne!

Soll unter diesen Umständen der heutige Text des Josêfos als ursprünglicher festgehalten werden, so bleibt keine andere Wahl, als [1]) vorauszusetzen, dass Josêfos mit Absicht alles zur Herrschaft des Pilatus Gehörige (18, 3, 1 bis 4, 3) vollständig gemeldet habe, dass er dann die Partherverhältnisse nachholt und den Tod des Herodes Philippus nachträglich beibringt, um mit der Geschichte des am Spätesten gestorbenen Herodes Antipas zu schliessen. Aus dieser von Josêfos eingehaltenen sachlichen Ordnung müssen wir uns die wirkliche Zeitfolge der Begebenheiten an der Hand der in der Erzählung enthaltenen chronologischen Anhaltspunkte erst richtig herstellen. Wir sind hiernach nicht gebunden, die Samariter-Ereignisse, durch welche die Verwaltung des Pilatus unerwartet zu Ende geführt wurde, ins Jahr 36 zu verlegen. Von einer damaligen Anwesenheit des Vitellius in Samaria und Judäa hat uns Tacitus [2]) nichts gemeldet, und es steht zu vermuthen, da er doch später das Eingreifen der römischen Procuratoren in die Geschichte der Judäer und Samariter genau berichtet, dass die Erwähnung der Pilatus-Absetzung durch Vitellius bei Tacitus unmittelbar auf den Bericht über den am 16. März 37 erfolgten Tod des Tiberius gefolgt sei, nach dessen Erwähnung die grosse Lücke in den Annalen des

---

[1]) Auch Ewald (Geschichte des Volkes Israel) V. S. 105 Note 1) weiss sich aus der Verworrenheit der Josêfosberichte nicht anders zu helfen.

[2]) Tacitus, Annales 6, 32—43. Vergl. Josêfos, Alterthümer 18, 4. 4ff. Suetonius, Caligula 14 und Vitellius 2.

Geschichtschreibers folgt. Wird doch aus der spätern [1]) gelegentlichen Bezugnahme auf den unter Tiberius vom Procurator Pontius Pilatus am Leben gestraften Christus geschlossen werden müssen, dass sich in jenem verloren gegangenen Theile der Annalen die Erwähnung jener Ereignisse auf Ostern des Jahres 37 befunden habe. Endlich aber scheint auch im Jahre 36 zu einem Aufenthalt des syrischen Praeses in Palästina um so weniger Platz gewesen zu sein, als nach der Darstellung des Tacitus dieses Jahr ganz von der Parthischen Thätigkeit des Vitellius ausgefüllt ist, um deren willen derselbe im Herbst 35 nach Syrien gesandt worden war.

Nach der Niederlage der Truppen des Herodes Antipas durch die Schaaren des Aretas (Sommer 36) hatte Antipas an der Friedensfeier zwischen Vitellius und dem Partherkönig auf der Euphrathbrücke Theil genommen, über diese Dinge sofort an den Kaiser geschrieben, gerade dadurch aber den Groll des Vitellius auf sich geladen, der es dem Judenkönige nicht verzeihen konnte, dass derselbe hinter seinem Rücken früher an den Kaiser über die syrischen Ereignisse berichtet hatte, als der römische Machthaber selbst. Im Winter 36 auf 37 bekam dieser den kaiserlichen Befehl, „incunctanter" gegen den übermüthigen Araberkönig des Damaskenerlandes vorzugehen. Aber in der Regenzeit der Wintermonate macht man keine Feldzüge, und überdiess hatte Vitellius an seinem Grolle auf Antipas Grund genug, sich aufs Zuwarten und Zögern zu legen. War doch der Kaiser alt und krank. Das war auch dem Aretas selber klar, welcher an die Ausführung des gegen ihn gerichteten Unternehmens darum nicht glaubte, weil alle dabei betheiligten Personen und der Kaiser selbst mittlerweile sterben könnten [2]).

---

[1]) Tacitus, Annalen 15, 44.
[2]) Josêfos 18, 5. 3.

Es fällt also die Erzählung des Josêfos (18, 4, 1–3) vom Samariter-Profeten und der Absetzung des Pilatus und Kaiafas, nach der Zeitfolge, zwischen 18, 5, 2 u. 3. Mag der Cunctator nach jenen von ihm vorgenommenen Absetzungen immerhin nochmals nach Antiochia gereist sein; so schliesst sich jetzt (auf Ostern 37) die endliche Mobilmachung der beiden gegen den Damaskenerkönig bestimmten Legionen (18, 5, 3) auf das Passendste an. War aber die Absetzung des Pilatus in Samaria beim Beginne des Pascha durch den syrischen Praeses erfolgt, so gelangte derselbe von dort längstens in 3 Tagreisen nach Jerusalem, um hier in den letzten Tagen des achttägigen Festes auch die Absetzung des andern Schurken Kaiafas erfolgen zu lassen, welcher von jüdisch-hierarchischer Seite her die Seele der gegen den menschenfreundlichen Samariter-Profeten angezettelten Umtriebe gewesen war. Wir verdanken sonach dem Josêfos, statt des augenscheinlich von christlicher Hand später eingeschobenen „Zeugnisses für Christus" vielmehr in dem sonderbaren Bericht über das dem Pilatus verrathene Unternehmen des „betrügerischen" Samariter-Profeten auf den altheiligen Garizim und über die Vereitelung dieses Unternehmens durch die Cohorte des Pilatus eine vom jüdischen Erzähler nur etwas umgestaltete Darstellung des Vorganges bei der Gefangennehmung Jesu durch die Kohorte und den Chiliarchen des Pilatus, wovon uns der vierte Evangelist Meldung gibt. Und wie nun? wenn dieselbe christliche Hand, welche das angebliche Josêfos-Zeugniss über Christus eingeschoben hat, auch jene chronologische Umstellung der Erzählung vom Samaritischen Betrüger in der Absicht vorgenommen hätte, um die Erzählung vom Tode des Täufers, der dem Tode Jesu thatsächlich vorangegangen war, erst nachher zu bringen und so der Unterstellung vorzubeugen, als ob unter dem Samariter Jesus gemeint sein könne?

Haben wir schon aus dem mit des Tiberius Tode abbrechenden Berichte des Tacitus für die Vermuthung Raum gewonnen, dass in der grossen Lücke der Annalen zunächst die Pilatusereignisse gemeldet waren; so erhalten diese Ostern des Jahres 37 als Todeszeit Jesu eine weitere Bestätigung durch die christliche Ueberlieferung (A. G. 2, 8–11) von den am Pfingstfest nach dem Tode Jesu in Jerusalem anwesenden Parthern und Medern, Elamiten und Mesopotamiern, Kappadokern, Pontern und Asiaten, Phrygiern, Pamphyliern, Aegyptern, Kyrenäern, Römern und Kretern und Arabern. Aus der jüdischen Feier eines blossen (Pfingst-) Erndtefestes in Jerusalem ist für das damalige Vorhandensein einer solchen bunten Menge von Menschen aus den verschiedensten Völkerschaften schlechterdings keine Veranlassung ausfindig zu machen. Die Anwesenheit der zwei Legionen, die Vitellius nach Herstellung der Bundesgenossenschaft mit dem Partherkönige aus Syrien in Judäa zusammengezogen hatte, erklärt das Räthsel vollständig! Es ergeben sich somit als Fortsetzung obiger Uebersichtstafel der Ereignisse folgende Ansätze:

Josêfos.	Geschichtliche Daten.	Aera Dionysiaca.
18, 4. 5	Friedensfeier mit dem Partherkönig am Euphrath	Spätsommer 36.
18, 4. 5	Brief des H. Antipas an Tiberius .	Herbst 36.
18, 5, 1 u. 3	Befehl an Vitellius, gegen Aretas zu ziehen	Winter 36/37.
	Tod des Tiberius	16. März 37.
18, 4, 1-3	Samariter-Profet auf dem Garizim und Absetzung des Pilatus durch Vitellius	Anfang Ostern 37.
	Absetzung des Kaiafas in Jerusalem und Rückkehr des Vitellius nach Antiochia	Ende Ostern 37.
	Anstalten zum Aretasfeldzug . . .	Zwischen Ostern und Pfingsten 37.
	Festaufenthalt des Vitellius in Jerusalem	Pfingsten 37.
18, 5. 3	Nachricht von Tiberius Tod in Jerusalem	14. Mai 37.

Am 16. März 37 war Tiberius gestorben. Dass die Nachricht von seinem Tode erst auf Pfingsten (9/10 Mai), also nach 8 Wochen in Judäa eintraf, kann nicht bloss keine Schwierigkeiten machen, sondern wird im Gegentheile dem Ansatze des 37er Pascha auf 21. oder 22. März zur Stütze dienen, da nach der bei Gumpach[1]) sich findenden Berechnung das Pfingstfest 4 Wochen später, erst am 7. Juni fallen würde, somit der Tod des Kaisers erst nach drei vollen Monaten dem syrischen Präses in Judäa bekannt geworden wäre. Auch kann gegen diesen Ansatz des Pascha im Jahre 37 auf den 21. oder 22. März nicht geltend gemacht werden, dass nach jüdischem Brauche[2]) der 15. Nisan oder erste Paschatag in der Regel nicht vor der Frühlings-Nachtgleiche gehalten werden sollte, der damals auf den 23. März fiel[3]). Abgesehen nämlich davon, dass damals die Mittel von heute noch nicht vorhanden waren, um die Frühlings-Nachtgleiche so genau auf den Tag zu bestimmen, dass vielmehr unbedingt ein Spielraum von mehreren Tagen anzunehmen ist, steht die Thatsache fest, dass in einzelnen Fällen der altjüdische Kalender von jener Regel abwich.

Derselbe Vitellius also, durch den über Pilatus das Gericht wegen seiner an dem weltgeschichtlich gewordenen Samariter verübten Gewaltthat erging, war zugleich noch im Anfange desjenigen Jahres (35) in Rom Consul, als der Vogel Phönix nach vielen hundert Jahren zum ersten Male wiederum im Morgenlande erschien[4]), um im Volksglauben als ein Himmelszeichen

---

[1]) Gumpach, über den altjüdischen Kalender (1848) S. 362.

[2]) Josêfos Alterthümer 3, 10. 5. Philôn, Opera ed. Mangey II., 169. 206. Sozomenos, Kirchengeschichte 7, 18. Gemara Sanhedrin 12, 2. 13, 1. Eusebius, K. G. 7, 32.

[3]) Gumpach a. a. O. S. 141 f. 148. 313.

[4]) Tacitus, Annalen 6, 28.

für den Aufgang des „angenehmen Jahres des Herrn" zu gelten.

In Bezug auf den Tag, an welchem Jesus gekreuzigt wurde, erhalten wir in der Grundschrift des Vierten folgende Angaben. Es heisst darin (13, 1 f.): „Vor dem Feste des Pascha, als das Mahl gehalten war, stand Jesus vom Mahle auf." Dass dieses Mahl bei Nacht gehalten wurde, ergibt sich aus 13, 30. Es fand also einfach am Nacht-Anfange des dem Pascha-Feste (15. Nisan) vorausgehenden und von Abend bis zu Abend gerechneten 14. Nisan statt, und während des weitern Nacht- und Tagverlaufs desselben 14. Nisan fallen die weitern Ereignisse von der Gefangennehmung bis zum Begräbnisse Jesu. Dass es auch so der Ueberarbeiter des Evangeliums nahm, geht aus der von ihm eingeschaltenen Stelle 13, 29 ff. hervor, wo davon die Rede ist, dass Judas habe kaufen sollen, was fürs Fest (auf den 15. Nisan) nöthig sei. Endlich ist (18, 28) nach der Gefangennehmung Jesu davon die Rede, dass die Juden das Pascha erst noch zu essen vorhatten. In den Stellen 19, 14 u. 42 wird der Rüsttag des Pascha, somit der 14. Nisan, deutlich als der Todestag Jesu bezeichnet, und damit stimmt auch ein Zusatz zur Mischnah im babylonischen Thalmud [1]) überein, worin es heisst, dass Jesus am „ereb Pesah", d. h. eben nach jüdischem Sprachgebrauche am Rüsttage zum Pascha gekreuzigt worden sei. Das am Abend-Anfange dieses 14. Nisan stattgehabte Mahl Jesu konnte weder ein eigentliches sogenanntes Pascha-Mahl oder Essen des Osterlammes sein, noch sollte es in der Meinung des Erzählers dafür gelten. Selbst in der Stelle 18, 28 ist bei den Juden nicht an ein Essen des Osterlammes zu denken, da in der Grundschrift des Vierten die Scene nicht in Jerusalem spielt, somit das im dortigen Tempel

---

[1]) Gemara Sanhedrin 43, 1. Caspari, a. a. O. S. 156.

zu schlachtende Lamm ganz in Wegfall kam und nur die für alle ausserhalb Jerusalems wohnenden israelitischen Familien verbindliche Mahlzeit des Ungesäuerten übrig blieb. Der 14. Nisan als Pascha-Rüsttag war der Tag, bei dessen Abend-Anfang aller Sauerteig aus den Häusern entfernt werden musste und zugleich das Essen des Ungesäuerten oder der Masôth begann. Die gesetzliche Zeit des festlichen Osterlamm-Essens war nicht der 14. Nisan, sondern der Abend, womit der 15. Nisan oder Hauptfesttag begann. Am 14. Nisan Nachmittags zwischen 3—5 Uhr wurde das Lamm [1]) erst geschlachtet und musste darnach erst zubereitet und gebraten werden.

Auch in der Urschrift des Lukas (22, 19 ff.) ist von einem Essen des Osterlammes bei Jesus keine Rede, noch konnte bei ihm davon die Rede sein, weil auch im Paulinischen Evangelium die Scene nicht in Jerusalem spielt. Das von Jesu gehaltene Mahl musste also, als blosses Masôth-Mahl, nicht erst beim Abendanfange des 15. Nisan gehalten werden, sondern konnte schon beim Beginne des 14. Nisan stattfinden. Dass das Lamm fehlte, kann also nicht mit Grätz [2]) als ein Beweis geltend gemacht werden, dass der Erzähler kein Augenzeuge gewesen sei und erst nach dem Aufhören des Opferdienstes im Tempel geschrieben hätte. Denn nach der Grundschrift des Dritten befand sich Jesus zur Zeit nicht in Jerusalem, und ausserhalb Jerusalems konnte das Pascha überhaupt niemals anders gefeiert werden, als ohne Lamm. Diese Einsicht hatte sich sogar noch zur Zeit des Epiphanios [3]) erhalten, welcher einer evangelischen Ueberlieferung gedenkt, wonach die Jünger

---

[1]) Josêfos, de bello judaico 6, 9. 3. Vergl. über diese Verhältnisse die klare und erschöpfende Darlegung bei Caspari a. a. O. S. 165 ff. 174 ff. 188 ff.

[2]) Grätz, Geschichte der Juden, Bd. IV. (2. Aufl.) S. 503 f.

[3]) Epiphanios, adversus haereses I. 2, 22.

Jesus fragen: Wo willst du, dass wir für dich vorbereiten, das Pascha zu essen? und Jesus mit der Gegenfrage antwortete: Hab' ich denn verlangt, dieses Fleisch des Pascha (also das Lamm) zu essen?

Beim Ueberarbeiter der Lukas-Grundschrift, welcher die letzte Scene Jesu nach Jerusalem verlegt, scheint sich in Betreff des Tages, an welchem Jesus mit seinen Jüngern das letzte Mahl gehalten hat, die Sache anders zu stellen. Denn der Ausdruck (22, 14) „als die (für das Paschamahl bestimmte oder übliche) Stunde kam" scheint nach der nächstliegenden Erklärung auf keine andere gehen zu können, als auf den Abendanbruch des 15. Nisan oder des eigentlichen Festtages selbst, an welchem in Jerusalem das Osterlamm verzehrt wurde. [1]) Während des Nacht- und Tagesverlaufes dieses selben Haupt-Festtages wäre dann die Abwickelung des Schicksals Jesu bis zum Begräbniss am Abendschlusse des Tages erfolgt, somit als der Todestag Jesu nicht, wie in der Lukas-Grundschrift und beim Vierten, der 14., sondern der 15. Nisan bezeichnet. Wir hätten dann einfach bei einem Widerspruche stehen zu bleiben, in welchem sich die beiden Grundschriften des dritten und vierten Evangeliums mit dem kanonischen Lukas befänden. Aber auch nur mit diesem; denn den 15. Nisan als Todestag Jesu schliessen Markus (14, 1. 2) und Matthäus (26, 2. 5) gleichfalls ausdrücklich durch die Bemerkung aus, dass die Gegner gesagt hätten: Ja nicht am Feste, es möchte sonst ein Aufruhr im Volk entstehen! Der Lukas-Ueberarbeiter also hätte allein den auffallenden Umstand zu tragen, dass der jüdische

---

[1]) Und hier erheben sich Bedenken gegen die Darlegung von Caspari (a. a. O. S. 173f. 189f.), welcher es einleuchtend machen will, es liege im kanonischen Lukastexte (22, 8. 15), wo vom Pascha-Essen die Rede ist, keine Nöthigung zu der Voraussetzung vor, als ob der Erzähler, der doch Jesus in Jerusalem weiss, dabei an das eigentliche Osterlamm gedacht habe.

Hoherath — dessen über Jesus gepflogene Verhandlung in der Lukas-Urschrift keinen Platz hatte — am ersten, für die Juden einem Sabbath gleich hochheilig gehaltenen Festtage eine Synedrialsitzung gehalten haben sollte. Genug indessen, dass dieser Widerspruch mit der Darstellung des Vierten für die Lukas-Grundschrift sowie für Markus und Matthäus gar nicht vorhanden ist, beide Darstellungen sich vielmehr über den 14. Nisan oder Pascha-Rüsttag als den Todestag Jesu vollständig im Einklang befinden. Von einem Widerspruche also, der zwischen dem Vierten und den drei ersten Evangelien in dieser Beziehung stattgefunden hätte, was bis dahin die kritischen Gegner des Vierten hartnäckig behauptet haben, kann keine Rede sein; nur allein der kanonische Lukas würde hier gegen die beiden andern Synoptiker und den Vierten stehen.

Nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts entstand in der Kirche ein Streit, der sogenannte Paschastreit, welcher sich um die Frage drehte, ob Jesus vor seiner Kreuzigung das gesetzliche Paschalamm gegessen, oder nicht, und ob er am 14. oder am 15. Nisan, am Oster-Rüsttage oder am grossen Ostertage selbst gekreuzigt worden sei. In seinem Buche über das Pascha sagt der zur Zeit des Marcus Antoninus Verus (um's Jahr 150) lebende Bischof Claudius Apollinaris von Hierapolis [1]: „Der 14. Nisan ist das wahre Pascha des Herrn, das grosse Opfer, der anstatt des Lammes gegebene Sohn Gottes, welcher am Tage des Pascha begraben ist." „Einige erregen Streit, indem sie sagen, am 14. Nisan habe der Herr mit den Jüngern das Lamm gegessen, am grossen Tage des Festes aber habe er gelitten; so sage Matthäus, wie sie ihn verstehen, so dass ihre Erklärung dem Gesetze widerspricht und die Evangelien unter einander in Widerspruch zu sein

[1] **Routh**, reliquiae sacrae I 149f.

scheinen." Nach obiger Darlegung kann „Matthäus" nur ein Schreibfehler für Lukas sein; das ist klar. Nach Eusebius [1]) feierte der Bischof Polykarp von Smyrna das Paschah (d. h. offenbar die christliche Todesfeier Jesu und zugleich das Gedächtnissmahl an Jesu letztes Mahl) am 14. Tage des Ostermondes und stützte sich dabei auf Jôannes, den Apostel des Herrn, und die andern Apostel. Aus dieser Stelle hatte nun F. Chr. Baur, im Interesse seiner Beweisführung, dass das vierte Evangelium nicht vom Apostel Jôannes verfasst sei, den merkwürdigen Schluss gezogen: wenn Johannes den Polycarp gelehrt habe, dass Jesus das Pascha am 14. Nisan gehalten, so folge daraus, dass nach ebendiesem Johannes Jesus erst am 15. Nisan gekreuzigt worden sei! Caspari [2]) hat das harte, aber treffende Wort ausgesprochen, wenn ers ein Räthsel nennt, wie solch baarer Unsinn von gescheuten und gelehrten Leuten habe vorgebracht werden können. Und dieser „Unsinn" hat seitdem durch die Schriften der Vertheidiger wie Bestreiter des Vierten seit zwanzig Jahren eine förmliche gelehrte Literatur über den Paschastreit und dessen Bezug zum vierten Evangelium hervorgerufen [3]), wobei sich Bestreiter und Vertheidiger in einem Grade die Köpfe erhitzt haben, welcher zu dem Erzeugniss der kreisenden gelehrten Berge in gar keinem Verhältniss steht. Angesichts der aus obiger Darlegung sich ergebenden einfachen Sachlage ist es nicht einmal ein um des Kaisers Bart geführter Streit, sondern

---

[1]) Eusebios, Kirchengeschichte 5, 24.

[2]) Caspari a. a O. S. 179 f.

[3]) Herzog's Realencyclopädie, Bd. XI. S 149 ff. Hilgenfeld, in den theologischen Jahrbüchern 1849. S. 209 ff. 1857, S. 523 ff. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1858. S. 151 ff. 1862, S. 285 f. Scholten a. a. O S. 437 ff. Hilgenfeld, der Kanon (1863). S. 219.

geradezu ein Dreschen von leerem Stroh gewesen, das nun füglich der Verwesung anheimfallen darf.

Bei seinem Versuche, das Todesjahr Jesu festzustellen, hat Caspari [1]) in herkömmlicher Weise auf die angebliche Thatsache Gewicht gelegt, dass der letzte Tag Jesu als Rüsttag des Paschafestes zugleich Rüsttag des gewöhnlichen Wochensabbaths, also ein Freitag gewesen wäre. Stände es mit dieser Voraussetzung richtig, so könnte das Jahr 37 nicht als das Todesjahr gelten, weil in diesem der Pascha-Rüsttag (14. Nisan) auf den 20. oder (wegen der schwankenden Bestimmung [2]) des Neumondes nach der Sichtbarkeit der Mondphase) 21. März, also auf einen Mittwoch oder Donnerstag fiel. Der Nachweis des erst in der abendländischen Kirche aufgekommenen Freitags vor dem Auferstehungssonntage lässt sich jedoch nur aus Stellen der überarbeiteten Grundschriften des 3. und 4. Evangeliums und mit Zuziehung der Auferstehungssagen der beiden ersten Evangelien (Luk. 24, 1. Mk. 16, 2. Mt. 22, 1) führen und zwar auch aus dem kanonischen Bestande der Evangelien nicht mit eigentlicher Sicherheit. In der Grundschrift des Vierten (18, 28. 19, 14) ist nur gesagt, dass der Sterbetag Jesu der Rüsttag des Sabbaths war, und selbst in der dem Ueberarbeiter zufallenden Stelle 19, 31 muss der darauffolgende Grabes-Sabbath, der da gross war, nicht nothwendig auf den Wochen-Sabbath gehen, als ob der erste Paschatag erst dadurch „gross" geworden wäre, dass er mit dem Wochen-Sabbath zusammenfiel. Der grosse Sabbath kann ohne Frage dem ersten Festtage selbst an und für sich gelten, auf welchen Wochentag derselbe auch fiel; denn er sollte nach 3 Mosis 23, 6. 7. 11. streng

---

1) Caspari a. a. O. S. 44f. 169ff.

2) Wurm, in Bengel's Archiv 1816. II. S. 280. v. Gumpach a. a. O. 307.

als Sabbath gehalten werden und heisst desshalb geradezu ein „heiliger." Ebendasselbe gilt von den Schlussworten der Lukas-Grundschrift (23, 54), wo es nach Erzählung des Begräbnisses heisst: „es war aber Rüsttag und der Sabbath leuchtete auf." Der am Abend des Pascha-Rüsttags aufleuchtende Sabbath ist eben der heilige Pascha-Sabbath selbst, gleichviel auf welchen Wochentag er fiel.

Für die Geschichte Jesu, so weit sie sich aus den beiden evangelischen Grundschriften des apostolischen Zeitalters ergibt, hat die Bestimmung seines Geburtsjahres ebensowenig ein unmittelbares, als für die Wissenschaft ein praktisches Interesse. Obwohl es längst ausgemacht ist, dass das Geburtsjahr Jesu als das 1. Jahr unserer Aera Dionysiana, auch abgesehen von der Ungeschichtlichkeit der in den Vorgeschichten des Matthäus und Lukas enthaltenen Angaben, worauf jene Feststellung gegründet ist, auf falschen Voraussetzungen und Ansätzen beruht; so wird es doch bei der einmal eingeführten und bequem gewordenen Zeitrechnung sein Bewenden haben, und es wird Niemanden einfallen, von der etwa möglichen Ermittelung des wirklichen Geburtsjahrs Jesu eine Correctur unserer Aera zu erwarten. Nichts desto weniger wird ein Versuch zur Erledigung auch dieses Punktes hier am Platze sein, weil von hier aus zugleich auf die Richtigkeit des Todesjahres 37 ein bestätigendes Licht fällt. Mit seiner Angabe über den Census des Quirinius [1]), welcher im Jahre 6—7 unserer Zeitrechnung stattfand, scheint der Lukas-Ueberarbeiter (2, 1—3) über das Geburtsjahr Jesu einen genauen Anhalt zu liefern, woran sich auch ältere und neuere Zeitrechner eifrigst gehalten haben.

---

[1]) Die Nachweise über die neuen Verhandlungen dieses Punktes bei Keim a a O. S. 398 ff. Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1867, S. 408f.

Der heutige Lukastext spricht von einer „ersten Schatzung" des Quirinius, und nach hundertfach vorausgegangenen Versuchen, die in der Lukas-Chronologie augenfälligen Fehler und geschichtlichen Verstösse zurecht zu bringen, hat man neuerdings [1]) darauf hingewiesen, dass auch Tertullian einen früheren Census unter Sentius Saturninus (10—6 v. Chr.) kenne. Aber der alte lateinische Uebersetzer [2]) des Lukas-Evangeliums weiss weder etwas von einer ersten Schatzung des Quirinius, noch überhaupt etwas von diesem Quirinius, sondern spricht nur von einem unter dem Kaiser Augustus ergangenen Befehle zur Schatzung. Wir sehen hieraus, wie spät dieser Plagegeist für unsere heutigen Schriftgelehrten auf's Tapet gekommen ist. Die ganze Quirinius-Notiz hat sich der kanonische Lukas-Redacteur aus der Bemerkung Justin's des Märtyrers [3]) zurecht gelegt, dass Christus vor 150 Jahren geboren sei, als Kyrênios in Judaea erster Landpfleger gewesen. Das will sich nun der Evangelienchronolog Volkmar [4]) so vorstellen, als ob Justin mit einer auf Lukas gegründeten Berechnung des Geburtsjahres Jesu die Zeit seiner an Antoninus Pius gerichteten Apologia I. in's Jahr 150 nach Christi Geburt, d. h. nach unserer Zeitrechnung in's Jahr 147 gesetzt hätte. Wir wollen jedoch gar nicht einmal fragen, wie zu beweisen wäre, dass Justin bei Lukas etwas von Quirinius gelesen habe, wenn doch der alte lateinische Uebersetzer noch nichts davon im Lukastexte fand und wenn überdies

---

[1]) Caspari a. a. O. S. 31 ff. Tertullian, adversus Marcionem 4, 6.

[2]) Evangelium Palatinum pag. 245

[3]) Justinus Martyr, Apologia I. 34. 46 (ed. Otto) pag. 88 und 110.

[4]) Volkmar, in den theologischen Jahrbüchern. 1850. S. 227 f. 412 f. Desselben Geschichtstreue Theologie (1858). S. 81 f. und der Ursprung unserer Evangelien (1868). S. 89 ff.

Justin den Lukas nicht in seiner heutigen kanonischen Textgestalt, sondern nachweislich nur den Markiôntext des Paulinischen Evangeliums gekannt hat! Wir fragen nur, wie ein Quirinius in der angegebenen Zeit nach Syrien gekommen wäre, da vielmehr im Jahre 4—3 v. Chr. Varus und Sabinus in Syrien und Palästina ihr Wesen hatten! Offenbar war der landeseingeborne apostolische Vater, der mit den Römern so vielfach verkehrt hat, über diesen Quirinius besser unterrichtet, als im 19. Jahrhundert der Chronolog des Judithbuches und des Hadrianszeitalters. Justin verstand augenscheinlich den Consul Quirinius des Jahres 12 v. Chr., der im Jahre 11 als vir consularis nach Syrien ging [1]). Nehmen wir dieses als sein erstes Jahr und zugleich als Jesu Geburtsjahr an, so stehen wir im 2. Jahre des Antoninus Pius (139), als dem Jahre der Abfassung der ersten Apologie Justins, gerade im 150. Jahre nach Christi Geburt, wovon Justin spricht.

Von hier aus erhalten wir zugleich festen Boden für die vom vierten Evangelisten gegebene Notiz, worauf schon Jrenäos [2]) Gewicht gelegt hat, dass Jesus (Joh. 8, 57) ein halbes Jahr vor seinem Tode noch nicht 50 Jahre alt, also nicht mehr weit von 50 Jahren entfernt gewesen sei. War er nun im Jahre 11 v. Chr. geboren, so stand er im Herbst 36 in seinem 48. Lebensjahre. Auch eine andere Angabe des Vierten (2, 20) über den in 46 Jahren gebauten Tempel, den die Juden lösen oder (nach der Bedeutung des griechischen Wortes) tödten sollten, und den er selber in drei Tagen (d. h. in kürzester Frist) erwecken wolle, sollte nach der Meinung des Ueberarbeiters (2, 21) im Sinne Jesu δεικτικῶς von seinem Leibestempel gelten, und die

---

[1]) Tacitus, Annalen 3, 48. Vergl. Keim, Geschichte Jesu von Nazarah I., 401 f.

[2]) Irenäos, adversus haereses 2, 39.

Worte waren ohne Frage auch von den Juden so verstanden worden, da zwar im Jahre 28 unserer Zeitrechnung, nicht aber im Todesjahre des Täufers (35) von einem 46 jährigen Bestande des im Jahr 18 v. Chr. durch Herodes den Ersten begonnenen Tempelbaues die Rede sein konnte und von etwaigen Bauten der Landpfleger am Tempel Nichts gemeldet wird. [1]) Genug, der Tempel, von welchem Jesus beim Vierten redet, ist Er selber, und ist er im Jahr 11 v. Chr. geboren, so war er im Jahre 35 n. Chr., als er das Pascha in Jerusalem hielt, genau 46 Jahre alt und der vielberufene Busenjünger steht auch hier gerechtfertigt vor seinen Widersachern! Der von der heutigen Afterkritik so arg misshandelte Vierte hätte also schliesslich noch das Verdienst, die einzig richtige geschichtliche Notiz über das Geburtsjahr seines im Jahr 37 gekreuzigten Helden überliefert zu haben, wenn wir uns von dem geborenen Samariter Justin dem Märtyrer in das erste syrische Jahr des Quirinius (11 vor Chr.) als Geburtsjahr Jesu führen lassen.

Wird es also fernerhin wohl sein Bewenden dabei haben müssen, dass die Jahre 35—37 unserer Zeitrechnung den Zeitrahmen der Geschichte Jesu bilden, so betreten wir nunmehr unter der Führung unserer evangelischen Dioskuren den landschaftlichen Boden, auf welchem sich die Ereignisse dieser beiden „weltgeschichtlichen" Jahre abwickeln.

3. Geographische Grundlage der Geschichte Jesu.

Beim vergleichenden Ueberblick über unsere beiden evangelischen Grundschriften tritt uns als der durch die Begegnung mit dem Täufer bezeichnete Hintergrund des Schauplatzes Jesu die galiläische Qanâ entgegen.

---

[1]) Ewald, Geschichte des Volkes Israel V. (3. Aufl.) S. 302. Keim a. a. O. I., 615. Josêfos, Alterthümer 15, 11. 5 (Rufin pag. 174) 2[illegible], 9 7.

Die verschiedenen Besuche Jesu in Jerusalem, welche den heimathlich-galiläischen Aufenthalt unterbrechen, füllen den Mittelgrund des Rahmens aus, in dessen Vordergrunde die andere galiläische Bêthania, als die Stadt des letzten Mahles, und Golgatha stehen. Suchen wir den einzelnen Oertlichkeiten mit den uns Heutigen zur Kenntniss des heiligen Landes im Zeitalter Jesu zu Gebote stehenden Mitteln gerecht zu werden, um die Wolke von Missverständnissen und Verwirrungen zu lichten, worin bislang der Schauplatz der Wirksamkeit des weltgeschichtlichen Galiläers gehüllt war.

a. Der nordgaliläische Hintergrund im Bildrahmen der Geschichte Jesu.

In Bêthania überm Jordan führt der vierte Evangelist (1, 28. 10, 40) den Gottessohn durch das Zeugniss des Täufers Jôannes auf die Bühne; auf der Machärûs-Burg des Antipas hätte nach der bei Josêfos [1]) sich findenden Ueberlieferung das Herodiastöchterlein (Matth. 14, 3 f.) so reizend ihr Ballet aufgeführt, dass das Haupt des Busspredigers zum Opfer fiel. Die landläufige biblische Geographie ist nicht lange verlegen, wo diese beiden Plätze, die den Auftritt und das Ende des Täufers bezeichnen, zu suchen wären[2]). Der trostlosen Umgebung des todten Meeres ist die unverdiente Ehre zu Theil geworden, den ersten der beiden Plätze als Oase in der „Wüste Judäa's" aufzuweisen, von welcher zweideutig-unbestimmt genug bei Markus (1, 4) und Matthäus (3, 1), sowie beim Lukas-Ueberarbeiter (3, 3) die Rede ist. Schliesslich aber hat man sich als den Geburtsort des angeblichen Priestersohnes Johanan, der als ein syrischer Yogi die Eliasrolle gespielt hätte, die südjudäische Stadt Jutta, zwei Stunden südwärts von der angeblichen Hebrôn-Stadt El-Khalîl, oder auch

---

[1]) Josêfos, Alterthümer XVIII., 5, 2

[2]) Sepp, Jerusalem und das heilige Land (1863) I., 517.

diese letztere selbst ausersehen. Käme indessen Hebrôn hier wirklich in Betracht, so hat sich bis ins Zeitalter Constantins, jedoch vorm Jahr (333) des Bordeaux-Pilgers, deren nordgaliläische Lage unzweifelhaft erhalten [1]) und durch seine aus Beth-Saïdan gebürtigen Söhne Andreas und Simôn würde dem Johannes das ostwärts von Hibbarîeh gelegene Bergdorf Siddâna (worüber unten Näheres) verbürgt sein. Andererseits hat man die Herodesburg M a c h ä r û s [2]) seit Seetzen am Gebel 'Athârûs bei der Oase des überm todten Meer gelegenen Wâdi Zerqâ-Maein am Platze von Makwar oder Makaur finden wollen, der erst neuerdings (1864) von dem Franzosen A. Parent wieder besucht und gläubig für den rechten genommen worden ist [3]). Dagegen wird es fernerhin bei dem früher gegebenen [4]) Nachweise sein Bewenden haben müssen, dass die Machärûs-Burg und Stadt mit dem Qalath-el-Sebeibeh bei Bâniâs identisch ist und somit im Jahre 35 n. Chr. diesen (bis zum Jahr 34) dem Herodes Philippus gehörigen Grenzplatz Herodes Antipas besass, was nicht ausschliesst, dass die übrigen zur ostjordanischen Tetrarchie des Philippus gehörigen Striche nominell zwar zu Syrien geschlagen worden, Aretas aber sich im Besitze derselben befand.

Wie jung jene südjudäischen Platzstellungen sind, lässt sich jedoch schon daraus entnehmen, dass sogar noch gegen Ende des 8. Jahrhunderts der heilige Willibald [5]) vielmehr bei seinem Besuche der Jordanquellen

---

[1]) N o a c k, von Eden nach Golgatha Bd. I., 501 ff. und II., 1, 285 und 2, 146 f.

[2]) J o s ê f o s, Alterthümer XVIII., 5, 1 de bello judaico III. 3, 3. VII. 6, 1—4. S e e t z e n s Reisen II. 331. 372. R i t t e r's Erdkunde, Bd. XV. 577 ff. S e p p a. a. O. I. 678 f.

[3]) P a r e n t, Machaereus (1868).

[4]) N o a c k, a. a. O. Bd. II., 1 S. 428 und II., 2. S. 271.

[5]) Scti Willibaldi Vita seu Hodoiporicon, bei M a b i l l o n, Acta Sanctorum, saec. 3, P. II. p. 499 ff.

und der Stadt des blutflüssigen Weibes (Cäsarea Philippi) in derselben Umgebung auch zum Kloster (? Khân Duweir) Jôannes des Täufers kam, wo er sich im (Leddân-) Jordan badete. Dass also der anfängliche Taufplatz des Jôannes auf alle Fälle nicht am untern judäischen, sondern am obern Jordan bei den judäischen Besitzestheilen in Galiläa zu suchen sei, konnte schon dem Scharfblicke Caspari's nicht entgehen. [1]) Nur aber hat derselbe mit seiner Vermuthung fehlgeschossen, dass uns jene Bêthania in der von Seetzen bei der Jordanmündung in den Tiberiassee besuchten Trümmerstätte „Thell-Anîeh" begegne. Denn dieser Platz heisst vielmehr nach der von Seetzen selbst mitgetheilten Arabischen Schreibung Thell Avîeh, welche durch Pococke's Schreibung Thellouy, sowie durch den von Robinson in dortiger Gegend genannten Araberstamm El-Thellâwîeh bestätigt wird. [2])

Gerade Seetzen ist auch der rechte Wegweiser zur Taufstätte des Johannes geworden, indem er uns [3]) die Notiz bringt, dass nach der Angabe der dortigen Araber in dem grossen Quellenbecken des mittlern (Leddân-) Jordanarmes am Fusse des buschigen Hügels Tell-Qadhy Jesus getauft worden sei. Gilt nun aber ein anderes, auf dem Hügel selbst gelegenes Quellenbecken für einen erloschenen Krater, so wäre das ja in Wahrheit ein Platz, der recht geeignet war für das Vernehmen solcher Himmels-Stimmen, die sich in der evangelischen Sage an die Taufe Jesu geknüpft haben sollen. Und so recht wie gerufen kommt dann die Ableitung des Namens Bêth-Aniah vom arabischen „'anâ oder 'anaj", welches die Bedeutung hat „descendit in eum

---

[1]) Caspari a. a. O. S. 79f. 95f.

[2]) Seetzen's Reisen I., 343. IV., 167 und auf seiner Karte. Pococke, Reisen in's Morgenland II., 106. Robinson, Palästina III., 885.

[3]) Seetzen's Reisen I., 337.

vel obvenit quasi coelitus" oder „accidit res et quasi coelitus descendit", während das mit Alef geschriebene „anâ (anaj)", neben „Zeit oder Augenblick" auch die Bedeutung „Bäche oder Rinnsale" hat, die sich um den Thell Qâdhy in Fülle finden. Und wenn Jesus während des Jôannes-Zeugnisses und beim Lautwerden der Himmelsstimme den Nathanaêl (1, 48. 50) unter dem Feigenbaume beobachtet hatte, so werden uns die wilden Feigenbäume, mit welchen der Tell Qâdhy noch heute reichlich bewachsen ist [1]), gleichfalls die richtige Wegspur bestätigen, welche überdiess durch die „Feigen-Quelle" (Ain-el-thîn) bezeugt wird, die zwischen dem Hügel und dem nördlich benachbarten Dörfchen Nechâly (En-kêly) sprudelt [2]). Heisst nun im Hebräischen der Feigenbaum „thênah oder thânah", so würde auch von dieser Namensableitung aus, mit vorgeschlagenem Bê (für Bêth) ein Bê-thâniah als „Feigenhaus" ebendemselben Platze gelten, der nach obiger Ableitung das Haus der Himmelsstimme bedeutet. Für die dortige Lage der Taufstätte des Johannes kommt uns schliesslich noch eine gelegentliche Angabe des Eusebius [3]) zu statten, welcher unter dem Artikel Ari (welches Reland an der Hand der lateinischen Uebersetzung in Ani oder Ain verbessern will) die Bemerkung macht: „Es ist aber ein Dorf jetzt B ê t h a n i m genannt, vom 2. Meilensteine der Terebinthe, Chebrôn aber vom 4." Da wir den Platz der noch zur Zeit Constantins als Marktstätte berühmten Abrahams-Terebinthe (Terebinthenhaines) in Em-Marîeh (Mamrê) am Hasbany-Jordanarme

---

[1]) R o b i n s o n, neuere biblische Forschungen (1857) 511 ff. T h o m s o n, the Land and the book (1865) S 249.

[2]) S c h u l t z - Z i m m e r m a n n, Analyse zur Karte von Galiläa (1861). S. 43. S e e t z e n's Reisen I., 332. B u r c k h a r d t's Reisen, deutsch von Gesenius, S. 217.

[3]) E u s e b i o s, Onomasticon (ed. Parthey) pag. 58. R e l a n d, Palästina p. 626.

und Hebrôn in Kefer Habûr und Hibbarîeh wissen [1]), so führen uns die angegebenen Entfernungen von 2 Meilen (48 Minuten) und 4 Meilen (1½ Stunden) für jenes Bêthanim auf die Ruinenstätte von Qalath Bostra. Nun erscheint freilich bei Eusebius Bêthanim nicht als Bêthania, sondern er folgt der von Origenes empfohlenen und in jüngere Handschriften übergegangenen und bei den Kirchenvätern festgehaltenen Lesart Bêthabara und macht dazu [2]) die Bemerkung, dass der Ort noch damals gezeigt worden sei, wo die meisten Brüder noch immer das Bad zu nehmen oder (wie sich Hieronymus ausdrückt) im Lebenssprudel wiedergeboren zu werden begehren. Auch letztere Angabe führt nicht auf irgendwelchen Badplatz am Jordan überhaupt, sondern augenscheinlich auf eine Jordan-Quelle. Und gerade von der Quelle beim Thell Qâdhy sagt Robinson, dass sie eine der grössten und reichsten Quellen sei, die es in der Welt gebe. Freilich liegt dieser Hügel zwar allerdings überm westlichen (Hasbâny-) Jordanarme, aber anderthalb Stunden südlich von der Ruinenstelle des Bostrâ-Schlosses, mit welchem jenes Bêthanim zusammenfällt, und die für letzteres von Eusebius angegebenen Entfernungen passen nicht auf jenen Platz der Himmelsstimme und der Feigenquelle. Muss aber dieser nach der vorgetragenen Namens-Ableitung von vornherein nicht nothwendig auf ein Dorf weisen, da er nur die Bedeutung des Platzes bezeichnet, wo der Vorgang stattfand; so lag dieser vom Bostrâschlosse aus nahe genug in Sicht, und es steht der Voraussetzung Nichts im Wege, dass der Quellenplatz des mittlern Jordanarmes mit der Feigenquelle und dem Dorfe Nechâly zum Weichbilde jener Burg ebenso gehörte, wie der beim Dorfe Bâniâs gelegene

---

[1]) Noack a. a. O. Bd. I., S. 501 ff. und II., 1. S. 285 und 2. S. 146 f.

[2]) Eusebios, Onomasticon pag. 208.

[3]) Robinson, neue biblische Forschungen. S. 511 f.

Quellenplatz der Pansgrotte, als Ausgang des östlichen Jordanarmes, zum Weichbilde von Aqqarôn-Sebeibeh-Machärus gehörte, welches mit Paneas zusammen das einstmalige Stadtgebiet von Caeserea Philippi bildete. Wie aber die Pansgrotte bei den heidnischen Bewohnern der Umgegend, so war die mittlere Jordanquelle (Thell Qâdhy) bei den jüdischen Ansiedlern dieser Gegend der altheilige Platz, über welchem nordwärts die Abrahamsstätte auf der Höhe lag, von deren Fuss jener mittlere Jordanarm noch einen (nur aber im Sommer versiegenden) nördlichen Quellenzufluss durch das Pantherthal (Wâdi-el-nemûr) erhält[1]).

Und hier zugleich wird zu dem, was früher hierüber bemerkt worden ist, der Beweisabschluss nachzubringen sein, dass die Lage der im Barkochbâ-Kriege zu einer blutigen Berühmtheit gelangten Judenveste Bitthêr[2]) mit dem Bostrâ-Schlosse zusammenfällt. Diese Bitthêr begegnet uns bereits in der Gedeôns-Geschichte (Richter 7, 21) statt der masôrethischen Lesart Bêth-Barah oder[3]) Bêthbêra, im Vaticanischen Texte der LXX als „Baithêr" 1 Chronik 6, 59 unter den Freistädten der Priester, nur aber hier nicht im Vaticanischen Texte, sondern als ein im masôrethischen Texte fehlender Zusatz der Alexandrinischen Handschrift, während in der Parallelstelle Josua 21, 16 dafür der Vaticanische Text „Tany", hat, die im Schlepptau der Masôrethen gehende Alexandrinische Handschrift dagegen den Namen auslässt. Vom arabischen „tanna" oder „tannan" abgeleitet, welches „Stimme oder Ton von sich geben" bedeutet und von einem Vogel gesagt wird, würde der Name „Tany" auf den oben entwickelten

---

[1]) Robinson a. a. O. S. 539.

[2]) Eusebios, Kirchengeschichte 4, 6. Hieronymus zu Zachariah 8, 19. Vergl. Noack a. a. O. II., 314.

[3]) Eusebios, Onomasticon pag. 104.

Bezug von Bêthania hinweisen. Denken wir dagegen an das arabische „tunn" oder „tunneh" (Rohr, Rohrbündel), so läge der Bezug auf den Schilf-Sumpfsee der Hûlehmarschen vor Augen. Andrerseits steht der Erklärung des Namens Baithêr oder Baithhêr als „Beith-tair" (Vogelhaus) Nichts im Wege, da das folgende Tet sich dem vorausgehenden Thav assimiliren mag. Dann wäre der Name von dem beim Qalath Bostrâ gelegenen Meschhed-el-tair (Vogelzeugniss) als dem Platze entlehnt, an welchem nach der Ueberlieferung [1]) Abraham (1 Mosis 15, 10) bei seiner Vogelschau nach dem Einzug in's Land Kanaan die Opferstücke (bether) theilte (bathar). Dass nun in der Jerusalemischen Gemara [2]) der Name der Stadt des Barkochbâ-Aufstandes meist Bêthther, selten Bether geschrieben erscheint, steht dieser Ableitung nicht im Wege; denn es wäre dann das „Vogelhaus" bestimmter als ein „Haus der Turtel (thor)" bezeichnet, die ja bei der Opferschau Abrahams ausdrücklich ebenso ihre Rolle spielte, wie beim Zeugnisse des Täufers über Jesus in Bêthania (Joh. 1, 32) die vom Himmel her fahrende Taube!

Nach dem Kirchengeschichtschreiber Eusebios und dem scheinbaren Wortlaute der thalmudischen Angaben hätten wir freilich die Barkochebâ-Burg, wenn nicht in nächster Nähe, doch in der nordwestlichen Umgegend von Jerusalem, bei der Meeresküste im Süden von der Kaisareia der Kreuzfahrerzeit zu suchen, wo sie auch spätere Reisende bis heute ansetzen zu müssen glaubten. [3]) Wie viel Legendenhaftes sich jedoch in die

---

[1]) Vergl. Noack a. a. O. Bd. I., 531.

[2]) Thaánîth 4, 4 und 6, pag. 68f. Echa rabbathi fol. 302, 3.

[3]) Itinerarium Burdigalense (Reland pag. 418) 16 M. (6¼ Stunden) von Caesarea südlich. Isaac Chelo bei Carmoly (Itineraires, 1837) pag. 252. Ryssbuch II., 284 Schwarz, das heilige Land, S. 78f. Grätz, Geschichte der Juden, IV.

Rabbinische Erzählung von der Geschichte des Barkochebâ-Aufstandes eingeschlichen haben mag; so ist es für den unbefangenen Blick, der nicht immer nach Jerusalem schielt, nicht zweifelhaft, dass diese Begebenheiten in Galiläa spielten, wohin sich nach der Titus-Katastrophe die jüdischen Gesetzeslehrer übergesiedelt hatten und wo auch die Seele des Aufstandes, Rabbi 'Aqîbâ, erwiesenermaassen lebte. Fällt doch auch die durch ihre Rabbinenschule berühmte Lud oder Diospolis, die bei der unmittelbar nach dem Falle von Bitther folgende Rabbinenverfolgung eine bedeutsame Rolle spielte, nach unsern früher[1]) gegebnen Nachweisen unbedingt nach Galiläa. Und ein aufmerksamer Blick auf die wenigen, überdies durch den schlechten Textbestand der Stellen zum Theil zweifelhaften[2]) Oertlichkeiten, die nebenher erwähnt werden, lässt keinen Zweifel übrig, dass der Platz von Bitther die Ruinenstelle von Stadt und Qalath Bostrâ und Baithêr war. Die beiden Flussthäler, die sich bei der Stadt im Biqath Jadaim (Tiefthal der Hände) befanden, sind augenscheinlich die beiden Thäler des Wâdi-'ain-el-Khurwaah und Wadi Namûr, welche nordwestlich und südöstlich den Burgberg umgeben.[3]) Stand nun aber am Platze des heutigen Kuppelgebäudes der Abrahamsstätte (Meschhed-el-tair) damals ein (etwa arabisches) Götzenbild (selem), so wird der Fluss Joredeth-ha-salmôn, der damals treulos sein Wasser versagt hatte, dem Wasserlauf dieser beiden Thäler gelten. Floss das Blut der von den Römern getödten Bewohner von Bitther 4 Meilen (nicht ganz

(2. Aufl.) S. 156 ff. 161 ff. Sepp a. a. O. I., 534 f. Robinson, Palästina II. 577 f. Dessen neuere Forschungen S. 345 (Dorf und Wâdi Bitthîr) bei Khirbeth Jehûd.

[1]) Noack a. a. O. Bd. II., 2. S. 246 ff.

[2]) Grätz a. a. O. IV., 459 f.

[3]) Robinson, neuere biblische Forschungen, S. 538 f. 540.

zwei Stunden) weit bis zum Meere, so sind bis zum Beginne des einen guten Theil des Jahres unter Wasser stehenden Marschlandes unterhalb des Thell Qâdhy nur wenig mehr als drei Stunden. Diese aber kommen heraus, wenn wir das Deleth (als Zahlzeichen 4) durch Ergänzung des linken Seitenstriches in Heth (als Zahlzeichen 8) verbessern. Das Sumpfgelände des nördlichen Hûlehbeckens darf aber billig als Anfang des Meeres gelten, das ja in der Bibel selbst (Josua 19, 46) das „Meer Jeraqôn" (Meer des Grünen) heisst. Lag endlich Bitther unweit eines Ortes Kafar-Saba, so liegt das Gebirgsdorf Schebâ (Schiba) in unmittelbarer Nachbarschaft von Qalath Bostrâ; und bildete auch ein Dorf Charûb (Johannisbrotdorf) eine der Scene des Krieges, so wissen wir durch Seetzen [1]) nicht bloss von einem zwischen Bâniâs und Thell Qâdhy gelegenen Dorfe Kharnûb (Johannisbrotdorf), sondern auch von einem westwärts überm Hasbâny-Jordanarme mündenden Thale des Nahr Charâb. Die gelegentlichen Erwähnungen Jerusalems in der Rabbinererzählung führen ebensowenig auf eine südjudäische Lage von Bitther, als der Umstand, dass die Chronik der Samariter [2]) das Ereigniss als eine Belagerung von Beith-el-Maqdis durch Hadrian schildert. Der Tempel des Qalath Bostrâ, der unsern Reisenden bislang ein ungelöstes Räthsel geblieben ist, gab der jüdischen Bewohnerschaft das Recht, ihren damaligen Cultus-Mittelpunkt als ihre „heilige Stadt" anzunehmen. Dagegen spielt in dieser samaritischen Erzählung, die übrigens um anderer Verworrenheiten willen kaum auf eine geschichtliche Grundlage Anspruch machen kann, auch die Stadt Hebrôn eine Rolle, sofern diese nachher von Hadrian gleichfalls zer-

---

[1]) Robinson a. a. O. S. 502. 530. 533. 539. 542. Seetzen's Reisen I., 337.

[2]) Chronicon Samaritanum, ed. Juynboll (1848) pag. 187 f.

stört worden wäre. Nach der Richtigstellung der Abrahams-Hebrôn an ihren Platz in der nördlichen Nachbarschaft vom Bostra-Schlosse, wird auch dieser Umstand mithelfen müssen, um den nordgaliläischen Schauplatz von Bitther sicher zu stellen.

Kehren wir zur Evangelien-Geographie zurück, so tritt uns zunächst beim Vierten zur Bezeichnung des Schauplatzes, auf welchem der Gottessohn seine erste Jüngerschaft gewann, der Name Q a n a, und beim Dritten die „*regio Andreae*" als Bezeichnung für den Umkreis des Gebietes entgegen, über dessen Oertlichkeiten sich der Ruf des Logos-Christos verbreitete. Bevor noch Jesus vom Schauplatze des Jôhannis-Zeugnisses in die Galiläa übergeht, findet er nach dem Berichte des Vierten (1, 45) den Philippus, der aus B ê t h s a i d a, der Stadt des Andreas und Simon Petrus, gewesen sei. Da uns nun in demselben Evangelium (12, 21) nochmals die Angabe begegnet, dass Philippus aus Bêthsaida in der Galiläa war; so scheint zunächst Nichts näher zu liegen, als hiebei an die am Westufer des Tiberiassees gelegene Bêthsaida zu denken, die zur Unterscheidung von der ostjordanischen oder Gôlânischen Ortschaft Bêthsaida-Julias (worüber später) als die galiläische Bêthsaida bezeichnet wäre. Da es jedoch sonst nicht die Art des Vierten ist, eine bereits gegebene Erläuterung nochmals zu bringen, dergleichen Wiederholungen uns vielmehr nur an solchen Stellen des Evangeliums begegnen, die wir aus der Grundschrift ausscheiden mussten; da überdies in der zweiten Stelle die Bemerkung über des Philippus Heimath, obwohl sie sich auch im Evangelium Palatinum findet, gleichwohl um so überflüssiger ist, als ein andrer Philippus, mit welchem der Jünger hätte verwechselt werden können, im Evangelium nicht vorkommt; so werden wir diese Wiederholung des Heimathsscheines als eine dem Ueberarbeiter der Grundschrift zufallende Glosse anzusehen haben. Dagegen

wird in der ersten Stelle (1, 45) die Lesart Bêthsaidan, welche die Sinaitische Handschrift darbietet, obwohl der alte Italus [1]) auch hier „Galileae" beifügt, durch eine naheliegende Erwägung an Gewicht verlieren und die Vermuthung Raum gewinnen, dass der Vierte die Johannis-Söhne Andreas und Petrus keineswegs aus der Galiläische Bêthsaida gebürtig habe bezeichnen wollen, die uns als Ufer- und Fischerplatz von Kafarnaum, dem Wohnorte der Schwiegereltern des Petrus (Lukas 4, 38) begegnet. Denn warum sollte der Schwiegersohn sich nicht am Wohnsitze der Schwiegermutter, etwa als deren Ernährer für den ihm gewordenen Einsitz im Erbtheile der Frau, angesiedelt haben können? Welchen anderen Platz aber könnte der Erzähler bei Bêthsaidan als der Stadt der beiden Johannessöhne im Auge gehabt haben?

Den Bezug des Täufers zu den Samaritern haben wir bereits früher hervorgehoben. Sah man in demselben einen wiedergekehrten Elias, gleichviel ob er selber dafür gelten wollte oder nicht; so war ja der alte Thisbiter gerade der gefeierte Profet der Samariter (2 Könige 1, 10). Auch hat doch wohl nicht ohne geschichtlichen Anhalt die Ueberlieferung seit Hieronymus [2]) Samaria-Sebaste als Begräbnissplatz des Johannes bezeichnet. Fanden wir nun die Voraussetzung unausweichlich, dass der Vierte in dem Jôannessohne Simon Petrus keinen andern, als den Sohn des Täufers Jôannes selber habe bezeichnen wollen; so werden wir in der im Sinaitischen Texte Bêthsaidan genannten Stadt der Brüder Andreas und Simon, aus welcher auch Philippus

---

[1]) Evangelium Palatinum pag. 91 *a Bessaida Galileae de civitate Andreae et Petri.*

[2]) Hieronymus zu Micha 1, 6 und öfter. Nikêphoros Kallistios, Kirchengeschichte 1, 9. Vergl. Robinson, Palästina Bd. III., 365 ff. Sepp a. a. O. II., 52.

stammte, einen Samariterplatz zu vermuthen haben, als welcher das Galiläische „Fischhausen" der Judenstadt Kafernaûm nicht gelten kann. Hier nun tritt uns die Namensform Bêthsaidan mit dem Anspruch entgegen, für die altsamaritische Laisa-Dan zu gelten, wo in der Richterzeit (18, 31) das Micha-Bild Jahwehs und durch Jeroboam (1. Könige 12, 29 f) das goldene Stierbild Jahwehs aufgestellt, somit eine altheilige Tempelstätte gegründet worden war. Für den eigentlichen Platz dieser Samaritischen Heiligstätte nehmen wir[1]) den über der nördlichen Terasse des Hûlehbeckens bei Metaleih und Hibbarîeh überm Löwen- (Laisa-) Thale (Wâdi-el-'Asâl) gelegenen Gebigsort Siddâna oder Seddâna[2]) mit seiner alten Tempelsstätte in Anspruch, dessen Spur bereits dem Verfasser und Uebersetzer des Onomasticons verloren gegangen war, da Eusebios Dan als Grenzdorf der Judaea westwärts von Paneas an die Strasse nach Tyrus setzt und somit an den Platz der Quelle des Leddân-Jordanarmes bei Thell Qadhy denkt, welcher auch dieser falschen Rectification seinen Namen „Richter- (Dan-) Hügel" verdankt, während von dem aus seiner Bethlehemsklause nicht soweit nördlich gekommenen Hieronymus Dan sogar geradezu an den Platz von Paneas verlegt wird[3]). Gleichviel nun, ob wir den Namen Seddâna vom arabischen „sadana" (dem Tempel vorstehen, wovon „sadin", im Plural „sadaneh" den Tempelwächter bezeichnet) ableiten, oder aber an eine Verbindung des arabischen „sid" (seid) d. h. Herr, oder des hebräischen „sched" (Götze) mit dem Namen des Israêlstammes Dan denken wollen; so lässt die Namens-

---

[1]) Noack a. a. O. II., 1. S. 363 ff.

[2]) Robinson, neuere biblische Forschungen (1857). S. 540. Thomson, the land and the book (1865). S. 232.

[3]) Eusebios, Onomasticon pag. 168 und Hieronymus zu Ezechiel 18, 18.

lautung Bêth-saidan sogar die ächthebräische Erklärung durch Bêth-schai-Dan (Haus des Geschenkes Dan) auch den Bezug auf jene beiden Daten der altbiblischen Geschichte zu, um somit diesem Platze unbedingt die Ehre der altsamaritischen Tempelstätte zu sichern. Hatte aber wirklich die spätere Sage vom Täufer als dem Sohne eines Priesters Zacharias, der am Tempel des Herrn diente und dessen Wohnort in der Gebirgsgegend in der „Stadt Jûdah“ (Luk. 1, 5 f40) gewesen, einen geschichtlichen Hintergrund; so führt weder der Tempel, wo er zu räuchern hatte, nothwendig nach Jerusalem, noch die „Stadt Jûdah“ nach der eine Tagreise südwärts von El-Qods gelegenen Hebrôn der lateinischen Mönche; sondern wir sind berechtigt, an das von Josêfos [1]) erwähnte *fanum bovis aureae* zu denken, welches damals ebensogut, wie der einstmalige hebräische Stierdienst überhaupt, sich in ein zeitgemässeres Heiligthum des Herrn Jahweh ohne Stierhörner umgewandelt haben wird. War also die am Hermôn-Gebirgsabfalle bei der nordgaliläischen Jûdah-Stadt Hebrôn gelegene Tempelstätte von Seddâna jene Bêth-Saïdan, welche das vierte Evangelium als die Stadt der Jôannessöhne Andreas und Petrus zugleich als Heimath des Philippus bezeichnet; so werden wir an ebendieselbe nördliche Gebirgsterasse überm Hûlehbecken bei der *regio Andreae* zu denken haben, die der alte lateinische Evangelien-Uebersetzer [2]) in seinem Lukastexte (4, 37) mit den Worten erwähnt, dass der Ruf Jesu nach dem Auftreten in Kafernaûm *in omnem locum regionis Andreae* gedrungen sei.

Wird freilich der Name Andreas nächstliegend allerdings auf den Jünger Andreas, den Sohn des Jôannês, zu beziehen sein, so schliesst diess nicht aus, dass dieser Personenname zugleich in ähnlicher Weise, wie andere

---

[1]) Josêfos, de bello judaico 4, 1.
[2]) Evangelium Palatinum pag. 267.

Apostelnamen, einen bedeutsamen Nebenbezug enthalten sollte. Augenscheinlich ist Andreas von der Wurzel „nadar" gebildet, von welcher „neder" das gelobte Opfer, den Naziräer bezeichnet. Den Naziräer (Deo devotum oder Gottgeweihten) nennt aber der Araber „nadîr" oder „mandûr" (nadsîr oder mandsûr), bezeichnet aber daneben mit „nadîr und mundir" den Mahner oder Warner, der dabei mit Strafe droht. Gerade so erscheint nun in der spätern Ausbildung der evangelischen Joannessage der Täufer als Bussprediger. Mit anderm D-laute, der das hebräische „Nadar" deckt, versteht der Araber unter „nâdireh" den seltenen Vogel Fönix und in übertragener Bedeutung einen unvergleichlichen, hervorragenden (nâdir) Mann. Unwillkürlich denken wir dabei an den im Jahre des Auftretens von Jôannes und Jesus (35) erschienenen Vogel Fönix [1]), den Vogel des Paradieses (asfûr-el-ganneh), den die Rabbinen „hûl" nennen und in der Stelle Jôb 29, 18 verstehen, und von dem sie behaupten, dass er bereits mit Noah geredet habe. Hat nun die Johannessage beim Täufer an den Fönix gedacht, so ist das Auftreten desselben in der Hûly-Gegend des Bahr-el-Hûleh [2]), bedeutsam genug, um ebendiese unter der „Gegend des Andreias" zu verstehen, wo sich der Ruf des „unvergleichlichen" Galiläers allerorts ausgebreitet hätte. War doch hier gerade unter andern Sumpfvögeln auch der Kranich zu Hause, unter welchem bei Jeremias (8,7 „sûs") die hebräischen und arabischen Ausleger an den Fönix denken; so drängt sich wiederum dem nach Verknüpfungspunkten der evangelischen Sagengeschichte mit dem Volksglauben

---

[1]) Tacitus, Annales 6, 28. Sanhedrîn 108, 2. Vgl. Seyffarth, deutsch-morgenländische Zeitschrift, Bd. III., 63 f. Apollonius Tyanensis III., 49. Anecdota graeca (Venet. 1817) pag. 13.

[2]) Vergl. die Schilderung bei Thomson a. a. O. S. 259 f.

suchenden Blicke der Gedanke an die Rolle auf, welche das auf den Fönix bezogene Wort „sûs" bei den Ismaêlitern spielt. Es bezeichnet ihnen nämlich [1]) den jedesmaligen Gehülfen und Mittler des Hauptprofeten, den Ahrôn z. B. als Gehülfen des Moseh, den Alî als solchen Mohammeds. Gerade als solchen Gehülfen bringt aber das vierte Evangelium den Jôannes beim Auftritt Jesu auf die Bühne.

Dass nun aber mit der griechischen Namensform Jôannês auch bei den LXX das hebräische Jôhannan umschrieben wird, kann uns nicht hindern, für den Jôannês der evangelischen Vorgeschichte eine solche Ableitung des Namens zu suchen, die denselben als einen dem Bezeuger und Wegbahner des Gottessohnes erst um dieser Rolle willen beigelegten bedeutsamen Beinamen erscheinen lässt. Bringen nun jüngere Handschriften für den „Simôn Sohn des Jôannês" die Lesart „bar Jôna" (Matthäus 16, 17), so wäre allerdings zunächst an den von der Taube (jônah) kommenden hebräischen Profetennamen Jônah (Täuber, Täuberich) zu denken, da ja gerade für den Naziräer, als welchen die evangelische Sage den Täufer auftreten lässt, im Gesetze (4 Mosis 6, 10) ein Paar junge Tauben (bnê-ha-jônah) vorgeschrieben waren. Und wenn ja die Taube auch in Syrien als Brieftaube [2]) galt, durch welche die Könige ihre Botschaften sandten, wer mochte es dem Könige des Himmelreiches wehren, seine Botschaft und sein dem Sohne bestimmtes Zeugniss vom Himmel durch die Taube, die der Täuber (Jônah) sah (Joh. 1, 32), zu senden? Dass den Syrern und Fönikern die Taube als heiliger, ja göttlich zu verehrender Vogel galt, wusste

---

[1]) Wolff, die Drusen und ihre Vorläufer, S. 151. 419. (Sepp a. a. O. II., 251).

[2]) Aelian, variae historicae 9, 2. Plinius, hist. nat. 10, 53.

auch das griechische und römische Alterthum [1]). Den Bezug der Taube auf Samaria aber bezeugen die Profeten Hosea (7, 11) und Sofonjah (3, 1 LXX die Stadt der Taube) ebensogut wie die Tharraqah-Romanzen des Hohenliedes (2, 10 f. 6, 8) [2]) Doch wer mag heutzutage den verschiedenen möglichen Bezügen auf die Spur kommen, die bei dergleichen bedeutsamen Namengebungen ursprünglich im Spiel waren! Ein griechischer Jôannês konnte ebensogut einen semitischen „jôneh oder jowany" d. h. Bewältiger vorstellen, da uns ja Lukas (16, 16) ausdrücklich belehrt, dass seit Jôannês Jeder zum Himmelreiche vergewaltigt oder genöthigt werde. Doch dürfte der Doppelvokal des Namens-Anlautes eher auf ein Vorhandensein des hebräischen Ain im Namen hindeuten, somit die Ableitung von „anah oder anâ (anaj)" nahelegen, welches „antworten", von Jahweh gesagt geradezu „Orakel geben", überhaupt „Zeugniss ablegen" bedeutet. Ein Jô-anah oder Jo-any mit der Bedeutung „Jahweh zeugt oder offenbart" erscheint somit aufs Haar als der Mann, wie ihn das vierte Evangelium auf die Bühne bringt! Welcher von diesen möglichen Bezügen nun auch in der evangelischen Ueberlieferung die Vorhand gehabt haben möge [3]): genug für uns mit der Einsicht, dass sie überhaupt augenscheinlich den Ausgangspunkt bildeten, wovon die spätere Sagendichtung über die Persönlichkeit des Gehülfen und Wegbahners für den Gottessohn sachgemäss ihren Anlauf nahm, um im nächsten Menschenalter nach dem Hervortreten der beiden evangelischen

---

[1]) Xenophon, Anabasis I., 4, 9. Lukian, de Dea Syria 54. Tibullus 1, 7. 18. Eusebios, praeparatio evangelica 8, 14 pag. 398. Vergl. Engel, Kypros II., 180 ff. Creuzer, Symbolik II., 70 f. 77 f. (3. Aufl.)

[2]) Noack, das Hohelied (1869). S. 44 f.

[3]) Vergl. das Kapitel über die etruskischen Augurien bei Creuzer Symbolik und Mythologie (3. Aufl.) III., 642 ff.

Grundschriften aus dem Namen des hier nur so kurz und lakonisch auftretenden Täufers ihre Fäden herauszuspinnen.

Der vierte Evangelist ist (2, 11. 4, 46) der Einzige, der uns den Schauplatz, wo Jesus nach seiner himmlischen Bezeugung durch Jôannês die ersten Jünger gewonnen hatte, als „Kana der Galiläa" bezeichnet. Obwohl nun der Ueberarbeiter der Grundschrift in seiner hinzugefügten Erzählung vom Weinwunder (2, 1 bis 10) sich darunter augenscheinlich einen bestimmten Einzelort vorgestellt hat, wollte diess doch dem landeskundigen Panopoliten *Nonnos* im fünften Jahrhundert [1]) so wenig in den Sinn, dass er bei Erwähnung dieser Kana stets von einem kananäischen Felde spricht und uns damit auf jene Kana hinweist, die Josêfos in seiner Herodesgeschichte als „Gegenden Cölesyriens" bezeichnet, wofür freilich der lateinische Uebersetzer einen „vicus Chana" hat. Jene „cölesyrische Gegenden" weisen aber durch den Zusammenhang der Erzählung und die vorausgegangene Erwähnung der Gôlanischen Diospolis (Dion) d. h. Bêrytos in Gêdûr auf die Nähe des Hûleh- und Tiberiasbeckens hin. Andererseits jedoch kennt Josêfos [3]) einen galiläischen Flecken Kana, wo er selbst als Führer der Aufständischen sein Lager hatte. Dieser letztere Ort muss nach dem Zusammenhange der Erzählung in der Nähe von Bêthsaida-Julias gesucht werden. Denn der bei letzterem Platze mit königlichen Truppen liegende Syllas besetzt die Wege, die nach Kana und auf das Kastell Gamala (Wâdi-el-Gemâl [4]) bei Hûnîn) führen, um die Zufuhr aus Galiläa abzuschneiden.

---

[1]) Nonnus, Paraphrasis evangelii Joannis. Ed. Nansius (1589) 2, 3. 56. 61. 4' 229. 237.

[2]) Josêfos, Alterthümer 15, 5. 1. Rufin pag. 166 b.

[3]) Josêfos, Vita § 16.

[4]) Robinson, neuere biblische Forschungen (1857). S. 485.

Bringt uns nun der syrische Uebersetzer für Kana den Namen Qatanâ (Qotnâ), so erfahren wir aus der Tabula Peutingeriana, dass ein Ort Caparcotani (Kafar-Qotani) zwischen Caesarea und Scythopolis lag und von ersterer 28 Meilen (11 Stunden), von letzterer 24 Meilen (10 Stunden) entfernt war. Dagegen setzt der Geograph Ptolemäos [1]) Caparkotnei zwischen Sephûrei und Julias als einen mittelländischen Platz an. Da wir nun die richtige Lage der ostjordanischen Scythopolis am Platze der gôlanischen Ruinenstelle Um-Qabûr festgestellt haben [2]), und Sefôris (Sefûry) am Südwestende des Hûleh-Sees bei der Brücke der Töchter Jaqôbs, Julias dagegen bei der Jordan-Einmündung zum Tiberiassee (bei El-Thell) finden werden; so trifft das Kafar-Qotnei oder Qotani vollständig auf den mit Trümmern einer alten Ortslage bedeckten Thell Qatana nordostwärts von Safed. Und da keine Nöthigung vorliegt, bei der auf der Peutinger'schen Tafel verzeichneten Caesarea an die Küstenstadt zu denken, so haben wir die Entfernung des Thell Qatana vom Baniasschlosse (Caesarea Philippi) statt jener angegebenen 11 Stunden in gerader Linie allerdings auf etwa 9 und die Entfernung bis Um-Qabûr (Scythopolis) auf 8 Stunden herabzusetzen und den Ueberschuss den Abweichungen der auf Umwegen, über Fluss und Hügelland am Hûlehseegelände hinführenden Römerstrasse gut zu schreiben.

Somit hätte die vielberufene Hochzeit zu Kana auf dem Hügel im Dorfe Qatana stattgehabt, und stände es wirklich richtig damit, dass der Königliche des kanonischen Logos-Evangeliums (4, 47—54) zu Jesus von Kafarnaûm nach Kana gekommen wäre [3]); so konnte dieser Edle in vier Stunden vom Thell Qatana zum Khân

---

[1]) Reland, Palästina pag. 679f. 422. 460. Ptolemäos, Geographia V., 14 pag. 371 (Wilberg).

[2]) Noack a. a. O. Bd. II., 1. S. 416ff. II., 2. S. 270f.

[3]) Caspari a. a. O. S. VIII f. 99f.

Minîeh gelangen, wo wir das Weichbild von Kafarnaum betreten werden. Für die Grundschrift des Vierten stellt sich jedoch die Sache anders dar, nämlich zu Gunsten des durch Nonnos vertretenen Bezugs auf die „kananäische Ebene" oder die bei Josêfos Kana genannte „cölesyrische Gegend." In dieser galiläischen Kana fand, nachdem sich das Qana- und das Kafarnaûm-Wunder als spätere Einschaltungen des Ueberarbeiters verrathen haben, die Gewinnung der einstmaligen Johannesjünger und die Ueberführung der vorher Nüchternen zum Rausche der Begeisterung für den Logos-Christus statt. Was für ein Landstrich nun diese Kana-Gegend war, wenn wir sie nicht kurzer Hand als die Gegend des obern Jordansees oder des Rohrschilf- (qanah) Sees verstehen wollen, werden wir aus demjenigen Abschnitte der Salomôns-Sprüche erfahren, wo die göttliche Weisheit ihre Mahlzeit hält. Hier werden (8, 22) die Worte „Adonai qanani", statt mit den LXX durch „der Herr gründete mich", von Aquila und Symmachus, die der jüngeren judäischen und samaritischen Ueberlieferung folgten, durch „der Herr e r w a r b m i c h als Hauptstück seiner Wege und Werke von Anfang an" übersetzt. Man wird also an die galiläischen Gaue Afairema, Lydda und Ramathem zu denken haben, welche von der Samareitis dem Makkabäer Jonathan zufielen [1]) und mit deren Besitznahme seitdem in der unmittelbaren Umgebung von Samaria-Sebaste (Safed) jüdische Ansiedlungen und Parcellen verblieben. In Afairema erkennen wir den nördlich von Safed, von Benîth oder Baithanni (Bêthania) her zum Jordan ziehenden Wâdi Feram oder Feraîm [2]), in der samaritischen Lydda den

---

[1]) 1 Makkabäer 10, 30. 11, 34. J o s ê f o s, Alterthümer XII., 4. 9.

[2]) R o b i n s o n, neuere biblische Forschungen S. 476. C a r m o l y, Itinéraires (1847) pag. 378. 394. 450.

im Süden von Safed gelegenen Ort Kefer Lud oder die einstmalige Lydda-Diospolis [1]) und in Ramathem (Arimathia) die von dort westwärts im Germakgebirg bei der alten Sêlôm-Sellâmeh gelegene Stadt El-Râmeh (Er-Râmeh) [2]).

In der nördlichen Parcelle (Wâdi Feram) lag nun jener Thell Qatana und weiterhin die Judenstadt Seförîs. Wer also den Platz sucht, wo nach dem kanonischen Jôannes-Evangelium die grossen steinernen Krüge für die jüdische Reinigung gestanden hätten, wird sich an Thell Qatana zu halten haben, und die beiden Nebenbuhlerinnen Kefer Qenna und Qanah-el-Galîl, die sich in der südwestlichen Galiläa heutzutage in der Meinung der biblischen Geographen um die Ehre streiten, für den Ort des Kana-Wunders zu gelten, [3]) werden sich bescheiden müssen, für Gründungen aus der Zeit zu gelten, da die Mönche des Hieronymus den dortigen Kreidekalk-Kegel zur Ehre des Berges der Verklärung zu bringen und ihr Nazareth und Qana in dieser Umgebung zurecht zu legen suchten. Dagegen wird zum Beweise dafür, dass in der Grundschrift des vierten Evangeliums die „galiläische Qana", wenn nicht den Bezirk des Rohr- oder Schilfsees (Hûleh), dann lediglich den „galiläischen (Judäer-) Besitz" als den Umkreis derjenigen Orte bezeichnet, die sich im Samaritergebiete zum Tempel von Jerusalem hielten, schliesslich auch die syrische Uebersetzung des Namens Kana durch Qatanâ dienen müssen. Denn das arabische „qatana" bezeichnet nichts anders als „sich ansiedeln, einen Platz zum festen Aufenthalt wählen", wovon „qâtin" Bewohner und der Plural „qatîn" Diener und Anhänger

---

[1]) Noack a. a. O. Bd. II, 2. S. 245 ff.

[2]) Eusebios, Onomasticon pag. 60.

[3]) Robinson a. a. O. S. 140 ff. Thomson a. a. O. S. 425–427. Sepp a. a. O. II., 101 ff. Ritter's Erdkunde, Bd. XV., 297. 389. 398.

(asseclae) bedeutet. Hat der Beifall, den Jesus in Jerusalem gefunden (4, 45) auf die Galiläa zurückgewirkt, so begegnen uns ja, abgesehen von der Arimathaia des Rathsherrn Josêf, beim Vierten (6, 41. 59), auch sonst noch Juden in Galiläa. Zum Lydda-Diospolis-Bezirke gehörte die Judenstadt Kafarnaûm, und der Juden-Antheil von Jericho-Tarichaea wird durch den Platz von Qades im Süden der Mirjamsbäder von Tiberias bezeichnet.

Der von Jôannes in Bêthania überm Jordan Bezeugte und der Welt zuerst Geoffenbarte, der in der galiläischen Qana den Grundstock seiner Jüngerschaft erwarb und wiederholt sich dort aufhielt, wird nun in den Grundschriften des dritten und vierten Evangeliums als N a z ô r a i o s bezeichnet. Selbst noch in der Apostelgeschichte kommt, mit Ausnahme einer einzigen Stelle (10, 38), durchgängig als Beiname Jesu diese durch die ältesten Handschriften verbürgte, sogar noch vom sterbenden Kaiser Julian[1]) gebrauchte Bezeichnung Nazôraios vor (A. G. 2, 22. 3, 6. 4, 10. 6, 14. 22, 8. 24, 5 26, 9). Erst Markus (1, 24) kennt im Munde des Besessenen, wo der Lukas-Ueberarbeiter „Nazoraios" hat, die Form „Nazarênos," die dann bei ihm auch 14, 67 und 16, 6 wiederkehrt. Dass letztere Wortform auf den „Bewohner von Nazarah" deutet, der im Hebräischen „Nazary" heisst, ist ebenso klar, als es andererseits gewiss ist, dass die Wortform „Nazôraios" damit Nichts zu schaffen hat, sondern eine von „Nazîraios oder Nazêraios" (Naziräer) nur mundartig verschiedene passive Participialform ist. Eine doppelte Gedankenlosigkeit hat sich in Betreff dieser beiden Bezeichnungen aus kirchenväterlicher Zeit in die schriftgelehrte Kreise herübergeschleppt und bis heute erhalten. Einmal nämlich, den

[1]) Nach Ephraemins (ed. Bekker, Bonn 1840) p. 28 vs. 468: *Ναζωραιε πληςϑητι* (sitem exple!)

Nazarêner oder Nazarethaner als gleichbedeutend mit dem Nazôräer oder Nazêräer zu nehmen; sodann die Meinung, als ob die semitische Wurzel von „Nazareth" wie von „Nazôräos" das hebräische „neser" oder das Zeitwort „nasar" sei. Des ersten Irrthums hat sich freilich schon der Verfasser der Matthäus-Vorgeschichte schuldig gemacht, indem er (2, 23) bei Erwähnung der Stadt Nazareth die Profetenstelle (5 Mosis 33, 16) erfüllt sein lässt: „er sollte Nazôräer heissen", was dort in dem vom sterbenden Moses über das Haupt Josêfs gesprochene Segen vom Scheitel des Nazîr (Nazêraios), d. h. nach den LXX des Verherrlichten unter seinen Brüdern, gesagt ist. Dass Nazôraios den gleichen Sinn wie Nazêraios hat, belehrt uns klar und bündig die Lukas-Grundschrift (4, 34), wo es statt der durch die Sinaitische Handschrift und die alten lateinischen Uebersetzer [1]) verbürgten Anrede: Jesus der Nazôräer! vielmehr heisst: Jesus, du Heiliger Gottes! Damit hat der Verfasser der Lukas-Urschrift augenscheinlich nur die Uebersetzung des auch bei ihm später (18, 37) vorkommenden Nazôraios geben wollen, welcher eine semitische Wortform Nazôrjah oder Nazûrîeh deckt. Weist nun sogar noch Tertullian [2]) mit seiner Bezugnahme auf Klagelieder 4, 7 augenscheinlich auf die richtige Herkunft des Namens von der Wurzel „nazar" hin; so ist es sicher kein Beweis von der männlichen Reife unserer zünftigen Schriftforschung, wenn unsere Schriftgelehrten [3]) immerfort zur Erklärung des Nazoräers, wie des Nazarêners auf die Wurzel „nasar oder neser" zurückgehen, um die gottgeliebte Nazareth in der heutigen Galiläer-

---

[1]) Evangelium Palatinum pag. 266. Hahn, das Evangelium Marcions (1823), S. 134 f.

[2]) Tertullian adversus Marcionen 4, 8 pag. 172 (Oehler).

[3]) Keim, Geschichte Jesu von Nazara (1867) I., 319 f. 384. Hitzig, theologische Jahrbücher 1842, S. 410 ff.

stadt El-Nâsirah wiederzuerkennen. Sollte jedoch trotzdem an eine Herkunft von „nasar“ gedacht werden, so würde uns Barhebräus [1]) jedenfalls alles Hin- und Herrathen mit der einfachen Bemerkung ersparen müssen, dass „nasrath“ denjenigen bedeute, der durch Befehl Gottes ein Herr ist.

Erst der Rabbinenschüler Hieronymus [2]) hat sich von seinen hebräischen Lehrern den mehr als verdächtigen Jeschûa-ha-nôsry aufbürden lassen, der in den jüdischen Kreisen bis heute spukt [3]), und hat den Gedanken an den bei Jesaias (11, 1) erwähnten „neser“ (Zweig, noch Hieronymus ganz falsch durch „flos“ übersetzt) aus der Wurzel Davids auf die Bühne gebracht, als ob Matthäus auf diese Stelle, anstatt auf den Nazêraios im Mosessegen über Josêf angespielt hätte. Man hat sich die Thatsache entgehen lassen, dass kein griechischer Uebersetzer jemals auch nur an einer einzigen Stelle des A. T. in einem Orts- oder Personennamen das hebräische Sade durch **z** wiedergegeben hat. Unbedingt also haben unsere sämmtlichen Evangelienschreiber den Nazôräer wie den Nazarêner und die Nazareth von der hebräischen Wurzel „Nazar“ abgeleitet, welcher die Grundbedeutung „sich heiligen oder Gotte weihen“ zusteht, wovon nazîr oder nazôr (nazûr)“ den Geweihten oder Geheiligten oder Verherrlichten (Amos 2, 12) LXX 3 Mosis 8, 9 LXX, 5 Mosis 33, 16 LXX) bedeutet, wie denn die LXX auch „nezer“ einigemal (3 Mosis 21, 12. Zachariah 9, 16) durch „heilig“ übersetzten. Und wenn

---

[1]) Abulfarag, Chronicon pag. 241 (247).

[2]) Hieronymus, epist. 46 ad Marcellam und Commentar zu Matthäus 2, 23.

[3]) Man vergleiche nur das vierbändige Machwerk: Geschichte des Rabbi Jeschua ben Jossef hannootzri genannt Jesus Christus (1858 ff.) und das darauf gebaute neueste Schwindelbuch: Jesus der Nazarener; des Weisesten der Weisen Leben, Lehre un natürliches Ende. Von Fr. Clemens. (1868).

wirklich die Hebräer mit „nezer“ zugleich das um die Kopfbinde des Hohenpriesters gebundene Diadem bezeichneten, worauf Moseh den Namen Jahweh's geschrieben hätte[1]); so würde ein Nazêräer oder Nazôräer als ein damit gekrönter hohenpriesterlicher Mann dem Sinne nach ebenfalls nichts anders, als den Geweihten oder Geheiligten Gottes bezeichnen.

Nachdem sich uns die im Markiôn-Evangelium fehlende Erzählung (Luk. 4, 16—24) als spätere Zuthat des kanonischen Ueberarbeiters zu erkennen gegeben hat, fallen auch die uns in der Lukas-Vorgeschichte (1, 26. 4, 4. 39) begegnenden Erwähnungen einer „Stadt Nazareth der Galiläer“ ebenso der jüngern evangelischen Sagenbildung anheim, wie bei Markus (1. 9) und Matthäus (4, 13. 21, 11) die galiläische Stadt Nazareth. Als Bewohner einer solchen oder als dorther gebürtig wird aber ausser A.G. 10, 38 im ganzen neuen Testament nur noch im vierten Evangelium (1, 45 f) Jesus bezeichnet und scheint hier auf den ersten Blick allerdings keine andere Möglichkeit vorzuliegen, als eine Herkunft Jesu aus einem Nazareth genannten Orte anzunehmen. Trotzdem ist diese Stelle keineswegs zwingend. Beim Vierten werden dem Philippus nach der Bezeugung Jesu durch Johannes die Worte (1, 45) in den Mund gelegt; „(als) Den, von welchem Moses im Gesetz und die Profeten geschrieben, haben wir Jesus den Sohn Josêf, den aus Nazareth gefunden.“ Die darauf (1, 46) folgenden Worte Nathanaêls: „Aus Nazareth kann etwas Gutes kommen!“ haben unsere Schriftgelehrten wider den nächsten Wortverstand und wider die Gewährschaft der ältesten Uebersetzer gewaltsam als Fragesatz genommen: „Was kann aus Nazareth Gutes kommen?“ Man hatte ebenso die Erzählung des kanonischen Lukas vom Profeten, der Nichts in seiner Heimath gilt, im Auge und bezog die

---

[1]) Josêfos, Alterthümer 3, 7, 3 6. 8, 3. 8.

ähnliche Aeusserung des Vierten (4, 44), die dem augenscheinlichen Zusammenhange nach vielmehr auf Samaria geht, ebenfalls auf Galiläa und Nazareth. Im Munde des Nathanael dagegen lassen die Worte einen weit natürlichern und dem Zusammenhange besser entsprechenden Sinn zu, wenn sie nicht als Frage genommen werden. Im Hinblick auf den Josêf als den Nazêraios (Verherrlichten oder Geheiligten, 5 Mosis 32, 16) konnte der Erzähler ebenso, wie der Paulinische Evangelist (4, 38. 18, 5. 7. 19, 19) den Josefssohn Jesus einfach in dem gleichen Sinne im Auge haben. Er wusste ohne Frage auch, dass der Mann des Gelübdes oder der Heiligung (nezer, nazereth) im hebräischen Sprachgebrauche als ein Mann „mi-nazereth" bezeichnet werden konnte. War aber dieser Ausdruck ein im Volksmunde geläufiger, so konnte denselben auch ein griechischer Schriftsteller, der für seine Landsleute schrieb [1]), einfach beibehalten, ohne nothwendig die Erklärung beizufügen, das derselbe „von der Heiligung her oder kraft (gemäss) der Heiligung" bedeute. Er hätte diess auch gegen seine sonstige Gewohnheit, dergleichen Verdollmetschungen beizufügen, unterlassen können, wenn wir anders diese letztern, wo sie uns beim Vierten sonst begegnen, wirklich dem Verfasser der Grundschrift zuerkennen und nicht vielmehr allesammt als später hinzugefügte Glossen des dem Apostelzeitalter fernstehenden Ueberarbeiters ansehen wollen. Und der Sinn, den dann Nathanaels Antwort hat: „Von der Heiligung her kann (allerdings) etwas Gutes kommen!" entspricht vollständig dem Zusammenhange nach dem Manne, der vom Feigenbaume bei Bêthania her bereits auf dem Sprunge steht, dem

[1]) Wir dürfen hierbei an die Angabe des Epiphanius (adv. haer. 30, 3. 12. p. 93. 105 ed. Dindorf) erinnern, wonach die Ebioniten in Tiberias eine hebräische Uebersetzung (?) des Jôannes-Evangeliums besessen hätten.

Nazôräer als Jünger zuzufallen. Ist doch überdiess der Gedanke an eine Herkunft aus irgendwelcher Stadt Nazareth dem ganzen Zusammenhange und Zwecke der Erzählung ebenso entschieden fremd, wie im Hinblick auf das vorausgegangene Johannes-Zeugniss und die Erscheinung der mitzeugenden Taube vielmehr der Gedanke naheliegt, diesen Vorgang selbst als den Act einer über Jesus ergangenen Weihe aufzufassen, kraft deren nun Philippus in Jesus den rechten, von den Profeten verheissenen Nazôräer verkündigt und auch in Nathanaêl der Gedanke aufdämmert, dass aus solcher Heiligung oder Verherrlichung allerdings etwas Gutes zu erwarten stehe. Gibt sich diese Auffassung als eine natürliche und sachgemässe zu erkennen, so liegt die Möglichkeit des gleichen Sinnes auch in der andern Stelle (A. G. 10, 38) vor, wo uns im Munde des Petrus mit der gleichen Anknüpfung an die Taufe, die Johannes predigte (37), die Bezeichnung „Jesus der aus Nazareth" (Jesus der aus der Heiligung Stammende) mit dem sogleich folgenden, diesen Sinn erläuternden Zusatze begegnet: „wie ihn Gott mit heiligem Geist und mit Kraft gesalbt hat!"

So gewiss also in diesen Stellen keine Nöthigung vorhanden ist, an einen Ortsnamen Nazareth zu denken, aus welchem Jesus gestammt hätte; ebenso gewiss ist freilich in den jüngern Schichten der evangelischen Ueberlieferung an eine Herkunft Jesu aus einer „Stadt Nazareth" gedacht worden. Wenn der Lukas-Ueberarbeiter (4, 16 23) einen Besuch Jesu in seiner Vaterstadt Nazareth erzählt, so wird ein ähnlicher Besuch in seiner Vaterstadt, wenn auch ohne Nennung des Namens derselben, bei Markus (6, 1) und Matthäus (13, 54) erzählt und dabei des Fiaskos gedacht, das der Profet in seiner Heimath gemacht hätte. Bei der Art, wie die evangelische Sagenbildung vor sich ging, liegt die Möglichkeit

vor, dass diese Nazaretherzählungen aus dem Missverstand des Ausdruckes „aus Nazareth" im Sinne von „Nazôraios" mit Hülfe des landläufigen Sprüchwortes vom Profeten in der Heimath erst gebildet worden seien.

Andrerseits ist die Möglichkeit eines geschichtlichen Hintergrundes in dieser Ueberlieferung von seiner Herkunft aus einer Stadt Nazareth nicht von vornherein abzuweisen, und es liegt uns die Verpflichtung ob, sei's auch nur, um der jüngern Meinung der Ueberlieferung gerecht zu werden, einem Nazareth genannten Platze auf die Spur zu kommen. Nun aber erscheint beim Vierten, wie bereits früher dargelegt worden, die Erwähnung jenes Sprüchwortes (4, 44 vergl. mit 39) mit dem unabweisbaren Bezug auf Samaria, so dass der Erzähler offenbar sagen wollte, der Profet habe bei den Samaritern Nichts gegolten. Es liegt ferner durch den Hinblick auf 5. Mosis 32, 16 vom Josef als dem Nazêräer unter seinen Brüdern der gleiche Zusammenhang mit dem Samariterthume (Joh. 8, 48) klar vor Augen. Es wird sich darum nunmehr fragen, wo des Landes und in welcher Verbindung mit Samaritischen Oertlichkeiten wir die fragliche Stadt Nazareth zu suchen haben, in welcher die jüngere Bildung der evangelischen Sage (Mark. 1, 9. Matth. 4, 13) die Eltern Jesu sich ansiedeln lässt. Denn auf eine Samariter-Umgebung führt uns auch der Umstand, dass im Evangelium Markiôns die Notiz über den Aramäer Naiman (4, 27) in das 17. Kapitel zwischen Vers 14 und 15 oder richtiger zwischen Vers 18 und 19 eingeschoben war. Der aussätzige Feldherr des Damaskenerkönigs (2. Könige 5, 2—14) wurde aber auf den Rath des Profeten Elisa durch ein siebenmaliges Baden im Jordan geheilt, d. h. offenbar im obern Jordan, in der Umgebung der Israêls-Hauptstadt Samaria, wo die Geschichte spielt und wo auch Elisas Wohnsitz war (2. Könige 2, 25. 5, 3, 9. 6, 32) und wo ihn die Sage begraben sein lässt.

Bei der Voraussetzung [1]), dass nur der Vater Jesu ein Samariter, seine Mutter Mirjam dagegen eine Jüdin war, würde der Wohnsitz der Mirjam eine jüdische Stadt gewesen sein. Jüdisch-galiläische Enclaven im Samaritergebiete kennen wir bereits in der Umgebung von Samaria-Sebaste (Safed). Und gerade bei der Mündung des Wâdi Feram oder Feraîm (Afairema) in die Jordanschlucht (das Seisaban-Thal) [2]) findet sich die Trümmerstätte Qasr'Atrah, als der Platz [3]) der alten Samariterstadt Arkî-'Atarôth (Archatarôth Josua 16, 2. 5. 7. 18, 13), unmittelbar an der Grenze des Weichbildes einer nordwestwärts von da am rechten Jordanufer sich ausbreitenden Trümmerlage, die von uns bereits gelegentlich [4]) als der Platz von Sefôris-Diokaisareia bezeichnet worden ist. Wir haben den Nachweiss dieser Platzstellung hier zu liefern und diesen selben Platz zugleich für jene Nazareth in Anspruch zu nehmen, von welcher vor der Zeit Hieronymus als der Heimath der Maria die Rede ist. Suchen wir die Fäden offen zu legen, aus deren Verknüpfung sich sowohl die Identität der ältern Nazareth mit Sefôris, als auch die dortige Lage derselben gegenüber der heutigen Galiläa-Geographie ergibt, nach welcher Nazareth (El-Nâsirah) und Sefôris (Sefûrîeh) als getrennte Nachbarorte im südwestlichen Theile von Galiläa angesetzt werden, während beide zugleich nach der Ueberlieferung den Anspruch machen, als Geburtsort der Gebenedeiten zu gelten. Ein in der Richtung zwischen Tiberias und dem Karmel-

---

[1]) Ueber diese Verhältnisse später, im Kapitel über das Kelsos-Evangelium.

[2]) Seetzen's Reisen II., 259.

[3]) Eusebios, Onomasticon pag. 65. 78 (im Gebiete von Sebaste gelegen, etwa 4 Meilen oder gegen 2 Stunden nördlich [nordöstlich] von Sebaste [Safed] selbst).

[4]) Vergl. Noack a. O. die Karte zum 1. Bande und Bd. II., 1. S. 286 f.

Vorgebirge, in der Merg-el-Battauf gelegenes und von 'Akkâ 8 Stunden entferntes ärmliches Dorf Sefûrîeh[1]) gilt für den Platz, der uns die Lage der altberühmten Rabbinerstadt Sefûry kund geben soll. Und käme es bloss auf den Gleichklang des Namens an, so hätten wir allerdings in den überm Dorfe auf einem Hügel sich findenden Trümmern einer mittelalterlichen Veste, die alte Sefôris zu vermuthen. Denn freilich ist es klar, dass wir hier bei der von den Kreuzfahrer-Schriftstellern[2]) häufig genannten Seforis stehen. Dass dagegen hier die seit den Tagen des Alexander Jannai auftretende und als Waffenhaus der Herodianer nicht minder, wie noch zur Zeit des jüdischen Kriegs von Josêfos häufig genannte grosse befestigte Stadt Sephôris gelegen hätte, welche zuletzt die Residenz des Herodes Agrippa II. war[3]), diese Meinung gehört in die Reihe jener zahlreichen Vorurtheile, welche die Geographia sacra unbesehen in Kauf genommen hat und fort und fort mitschleppt.

Dass zunächst die dem Vaticanischen Uebersetzer der LXX unbekannte biblische Raqqath des Masôrethischen Textes (Josua 19, 35) mit Tiberias Nichts zu schaffen haben kann, hat bereits Reland[4]) richtig herausgefunden. Denn nach andern Thalmûdstellen wird Raqqath deutlich und bestimmt von Tiberias unterschieden und vielmehr Sefûry als Raqqath bezeichnet[5]).

---

[1]) Robinson, Palästina III., 488ff. Pococke's Reisen im Morgenlande II., 91. Sepp a. a. O. II., 96—100.

[2]) Willermus Tyrius XX., 27. XXII., 15ff. Marinus Sanutus III., 7, 2 u. 14, 7. Reyssbuch des heiligen Landes I., 125. 835. 1336. Zunz aus Esthori Farchi (Benjamin Tudela, ed. Asher. II., 427. 432.)

[3]) Josêfos Alterthümer XIII., 12, 5. XVII., 10. 9. XVIII., 2, 1. 3. de bello judaico II., 18, 11. Vita § 9. 22. 45. 65f. 71.

[4]) Reland, Palästina 1037. Vergl. Lightfoot, Opera II., 69f.

[5]) Gemara Sôta 1, 29. Rabbôth 232, 2. Hottinger, Cippi hebraici, pag. 52f.

weil sie am Ufer des Stromes (be-raqqathâ de-naharâ) gelegen sei, der kein anderer als der Jordan sein kann. Bei der mittelalterlichen Seforis (Sefûrieh) befindet sich nicht einmal ein Bach, geschweige denn ein Strom, an welchem die Mischnahlehrer ihre Sefôry gelegen wussten, sondern nur eine schöne Quelle, bei welcher die Kreuzfahrerheere oftmals lagerten. Auch aus Josêfos geht hervor, dass Sefôris nicht weit vom Jordan gelegen haben kann, bei welchem Ptolemäos Lathûros mit Alexander Jannai kämpfen will; und aus einer Stelle der alten Fastenchronik erfahren wir mit Bestimmtheit, dass Sefûry am Diglath lag, den wir als den altbiblischen Jordan erkannt haben [1]). Die Angabe des Josêfos, dass Sefôris beim grossen Felde gelegen sei, passt ebensowenig auf die in der kleinen Tiefebene Merg-el-Battauf versteckte mittelalterliche Sefûrieh, wie es andererseits gewiss ist, dass „das grosse Feld" bei Josêfos nirgends etwas mit der angeblichen Esdrêlom-Ebene (Merg-ibn-'Amir) zu schaffen hat, sondern stets den grossen Jordan-Aulôn bezeichnet. [2]) Dagegen erfuhr noch der Reisende Pococke [3]), dass die grosse Jordan-Ebene zwischen den beiden obern Seen, die mit ihrem Südende bis zum Gubb-Jussûf reiche, den Namen Seforîn-Ebene führe, und unter den Städten des „Mittellandes," die uns im zweiten Jahrhundert der Geograph Ptolemäos [4]) aufzählt, folgen von Süden nach Norden Tiberias, Julias, Kaparkotnei und Sapphûrei in solcher Reihe, dass wir von Tiberias bei Julias (bei El-Thell, überm Nordende des Sees) und bei Kaparkotnei (Thell Qatana) vorüber

---

[1]) Josêfos, Alterthümer 13, 12. 5. Thaanîth 24, 2. (Schwarz, das heilige Land, S. 137. Note). Vgl. Noack a. a. O. Bd. I., 95—112.

[2]) Josêfos, de bello judaico 3, 4, 1. 4, 8. 2. Onomasticon Eusebii p. 80.

[3]) Pococke, Reisen ins Morgenland II., 114.

[4]) Ptolemäos, Geographia 5, 14 pag. 371 (Wilberg).

geradewegs auf die am Südwestende des Hûlehsees überm rechten Jordanufer gelegene Ruinenstätte geführt werden, wo die Reisenden Porter und Paulding auf ihrem Weg von der Hendag-Mündung nach Safed auf Tempelsäulen und einen Stein mit griechischer Inschrift gestossen waren.[1]) Dass sich diese mündliche Angabe gedachter Reisenden nicht, wie Robinson vermuthet, auf den vom Wege ab weiter westwärts gelegenen Platz von Qasiûn bezog, geht daraus hervor, dass diesen letztern Porter mit Namen nennt. Gerade diese von der Jordanbrücke nach Safed hin sich streckende Terasse hörte Burckhard[2]) als Ardh 'Aseiferah (Vogelland) mit demselben Namen bezeichnen, welchen einst die am Diqlath-Strome im grossen Jordan-Aulôn gelegene Sefôry von „sifor" (Vogel) führte. Liegt kein Grund vor, diese Bedeutung des Stadtnamens zu beanstanden, so würde durch die Zeugnisse von Plinius und Skylax (aus dem vierten vorchristlichen Jahrhundert) von einer zwischen Sarepta (Sarfand) und Tyrus in der Mitte gelegenen Ornithôn-(Vögel-)Stadt, von der sich an der Meeresküste nirgends eine Spur findet, uns die Berechtigung gegeben, diese Ornithônpolis trotz dem Zusatze, dass sie eine Stadt der Sidônier gewesen sei, unbedenklich auf die jüdische Vogelstadt zu beziehen, die auch bei Josêfos als mittelste Stadt von Galiläa bezeichnet wird. Denn die Sîdônier mögen sich bescheiden, hier in der allgemeinsten Bedeutung des Wortes als Fischfänger zu gelten. Die Rabbinen wären somit sogar mit ihrer Masôrethischen Lesung Raqqath auf der rechten Spur gewesen, wenn sie in dieser alten Nafthalitenstadt den frühern Namen von Sefôris fanden. Denn

---

[1]) Robinson, neue biblische Forschungen, S. 477. (Porter) Handbook for Syria und Palestine, pag. 434.

[2]) Burckhard, Reisen (deutsch von Gesenius). S. 554. Schultz-Zimmermann, zur Karte von Galiläa, S. 14.

auch mit der Namenslesung der griechischen Bibel (Josua 19, 34) Omathadaqeth (Mauer [hômath] der Derkêto [ha-dageth] d. h. der Fischgöttin von Asqalôn waren wir bereits früher[1]) an das Südwest-Ufer des Hûlehsees als den Platz der spätern Sefôris geführt worden. Ja, es würde sich sogar die Frage erheben, ob die in den Tagen Sanherîbs und Hizqîahs wiederholt (Jesaias 36, 19. 37, 13. 2. Könige 18, 34. 19, 12) erwähnte Stadt Sepfarûaim oder Epfarûaim, obwohl dieselbe im Masôrethischen Texte nicht mit Sade, sondern mit S beginnt, nicht als die noch um drei Jahrhunderte über Skylax hinaufreichende ältere Erwähnung der Vogelstadt gelten dürfte. Und wenn Tischendorf[2]) auf das auffallende Schwanken der Handschriften in der Schreibung des Namens aufmerksam machte, so begegnet uns gerade auch bei Ptolemäos in der Schreibung des Namens von Sepfûrei auch die Form Apfûrei oder Amfûrei.

Wie es sich damit jedoch verhalten möge, auf der Terrasse Ardh 'Aseiferah war Platz genug für die bei den Mischnahlehrern[3]) erwähnten Weinberge der Sefôriten, wie für die zum Weichbilde derselben gehörigen Dörfer. Ihre Bäder[4]) mögen bei Qasr 'Atrah oder weiter nördlich am Jordan bei El-Hammâm gewesen sein. Die „qasrah ha-jechanah schel Sifûri" (Altenburg von Sefôris) wird mit dem von Josêfos erwähnten Platze von Isanai[5]) zusammenfallen und als früheste Uferansiedlung (Raqqath) durch den überm Südende des Sees sich erhebenden Hügel Thell Keissar[6]) bezeichnet sein. Für das

---

1) Noack a. a. O. Bd. II., 1 § 393 f. und II., 2. S. 259.

2) Tischendorf, Vetus testamentum graece, ed. II. (1856) p. XLIII.

3) Lightfoot, Opera II., 212.

4) Baba Mesia 8, 8.

5) Mischnah Qiddûschim 4, 5 (als Synedrialsitz von Sefôry) Arachîn 9, 6. Lightfoot a. a. O. II., 230. Reland a. a. O. pag. 861. Josêfos, Alterthümer 8, 11. 3. 14, 15. 12.

6) Ritters Erdkunde, Bd. XV., 236 f.

Bêth-Scha'araim (Haus des Doppelthores) von Sefôry, als den Ort, wo sich die Thore von Sefôry schlossen [1]), würden wir versucht sein, das Dorf Delathah (von „deleth" Thor") [2]) in Anspruch zu nehmen, wenn wir nicht durch ausdrückliche Angaben der Mischnah-Lehrer auf eine andere Spur gewiesen würden, die wiederum zugleich zur Bestätigung der richtigen Lage von Sephoris dient. Es wird nämlich erzählt, dass die Leiche des (im Jahre 220 n. Chr. verstorbenen) Sefôriten Jehûdah-ha-nasî aus der Stadt nach Bêth-Scha'araim [3]) gebracht worden sei. Da nun bei mittelalterlichen Reisenden als der Begräbnissplatz dieses Rabbi Jehûdah II. Abnîth (Benîth) angegeben wird [4]), so haben wir den Thorschlussplatz der grossen Judenstadt südwestwärts nach Safed hin bis auf die Tafelhöhe des Dorfes Benîth reichend anzunehmen, von wo sich im Wâdi Fer'aim das judäische Afairema seit der Makkabäerzeit zum Jordan erstreckte. Schloss also das Weichbild der Stadt die heutigen Dörfer zwischen Benîth und der Hendag-Schlucht ein, wo die mittelalterlichen jüdischen Reisenden in 'Amûqah, Delathah und Nabarthah [5]) zahlreicher Rabbinengräber aus derselben Mischnah-Zeit gedenken, in welcher Sefôry der Sitz des Sanhedrîn war; so erklärt es sich zugleich, wie freilich noch immer in starker Uebertreibung die Rabbinen von 180,000 Gassen der Stadt fabeln mochten. Der grosse Umfang

---

[1]) Babyl. Sanhedrîn 47, 1. Nischmath hajim 136, 2. Abôdah-zarâ 17, 1. Baba bathra 75, 2.

[2]) Robinson, neuere biblische Forschungen. S. 96.

[3]) Kethûbôth 12, 3. Kilâim 9, 4. Vergl. Jost, Geschichte des Judenthums (1859) II., 114 f. Frankl, nach Jerusalem II., 374.

[4]) Carmoly, Itineraires pag. 488. Robinson, Palästina III., 622 ff. Dessen neuere biblische Forschungen. S. 482.

[5]) Carmoly, Itineraires, pag. 132. 135. 185. 263. 319 f. 378. 450.

des Stadtgebietes erklärt sich aus der Bemerkung des Josêfos [1]), dass Sefôris viele Dörfer neben sich gehabt habe. Setzt überdiess der bei den Rabbinen erwähnte Obermarkt (sûq-ha-'eljôn) von Sefôry eine Ausdehnung über die Terrasse bis ans Ufer voraus, wo die Bäder der Stadt zu suchen sind; so wird als Platz der von Josêfos genannten Akropolis entweder das Dorf Marûs [2]) (vom arabischen „marâs" d. h. Stärke, oder vom hebräischen „merōsch" d. h. zu Häupten) oder Qubâ'a (d. h. Helm, Kopfbedeckung) oder endlich das über der Hendag-Schlucht gelegene Dorf Qasiûn [3]) zu gelten haben. Das mit Sefôry verbundene Dorf Abel (Aue, Trift) könnte ebensogut als „Abel-Keramîm" den Weinbergen der Stadt gelten, wie einen Platz in der Sahel-Tuleil am See-Ufer bezeichnen und ins „Brückenthal" (Wâdi-el-gischr) weisen [4]). Für das nach Josêfos bei Seforis gelegene Dorf Garis oder Garsis hat uns aus eigner Landesanschauung der Jerusalemer Rabbi Schwarz den richtigen Platz durch die Bemerkung bezeugt, dass eine halbe Stunde von der Jordanbrücke entfernt auf der westlichen Höhe das Dorf Girsch gelegen habe, das 1837 durch das Erdbeben zerstört worden sei [5]). Lag endlich ein Ort Hefer keine zwölf Meilen (5 Stunden) von Sefôry entfernt; so begegnet uns von der Trümmerlage bei der Hendag-Mündung etwa vier Stunden entfernt

---

1) Josêfos, Vita § 65 und 67.

2) Robinson, neuere biblische Forschungen. S. 477. Onamasticon Eusebii, pag. 286: Merrûs 12 Meilen (5 Stunden) von Sebastê. Statt IB [12] wäre H [8] annähernd richtiger zu lesen.

3) Robinson a. a. O. S. 477 f.

4) Erubin 87, 1. Schultz-Zimmermann zur Karte von Galiläa. S. 13. 21. 42.

5) Josêfos, de bello judaico III., 6. 3. Vita § 71. Schwarz, das heilige Land. S. 146.

im Nordosten des Hûlehsees der Ort Hafr, der jenen Namen vollständig deckt[1]).

Nur die erwähnten vereinzelten Dorftrümmer auf der Hochebene des Safedgebirges haben uns somit die Daseinsspuren der einstmaligen grossen galiläischen Judenstadt erhalten, die einst das Waffenhaus (Bêth-lahem) der Herodianer und später der Sitz römischer Truppen und des Synedriums (? Qasiûn[2]), von „qasîn" Richter) der Mischnahlehrer gewesen war, in Folge eines Aufstandes ihrer Bewohner aber durch den Kaiser Gallus im Jahr 339 dem Erdboden gleich gemacht wurde[3]). Nach apokryphischen Nachrichten war nun Seföris die Heimath der Maria und ihrer Eltern Jojakim und Anna[4]). Als solche wurde sie, ohne Frage noch als ein und derselbe Platz mit Nazarah, unter dem Kaiser Konstantin der Ehre theilhaftig, eine christliche Kirche zu erhalten, um deren Bau sich der Täufling Josêfos aus Tiberias bemühte[5]). Lag nun schon im nächsten Jahrzehnt nach dem Besuche des heiligen Landes durch die Kaiserin Helena die aufrührerische Judenstadt mit ihrer christlichen Kirche in Trümmern, so hat schon Epiphanius im Zeitalter des Hieronymus die bis zur Zeit der Josêfos-Bauten gleichfalls ausschliessliche Judenstadt Nazareth bereits von Sephoris unterschieden. Mögen jedoch unter den in unserm heutigen griechischen Text des

---

1) Gemara Jerusch. Schebiîth 36, 3. Reland a. a. O. p. 718 f.

2) Doch scheint nach Jerus. Qiddûschîn 4, 5 Jeschanah der Sanhedrinsitz gewesen zu sein.

3) Sozomenos, Kirchengeschichte 4, 7. Socrates, K.-G. 2, 33. Theophanes, Chronographia (ed. Paris) p. 33. Reland a. a. O. pag. 1000 f.

4) Hofmann, das Leben Jesu nach den Apokryphen (1861) S. 30.

5) Epiphanios, adversus haereses XXX., 4 ed. Dindorf II. pag. 92. Grätz, Geschichte der Juden IV. (2. Aufl.) S. 336 ff. 490.

Onomasticons vom Thabôr wie von Diokaisarea (so hiess seit Hadrian Sephôris) aus gegebenen Ortsbestimmungen bereits manche dem Neu-Thabôr aus der Zeit der lateinischen Mönche gelten oder wenigstens von späterer Hand Correcturen erfahren haben, die schwerlich alle vom ursprünglichen Eusebiustext mit Sicherheit ausscheidbar sind; so wird diess vor Allem der Ortsangabe über Nazareth gelten, die auch im Eusebiustext bereits von Diokaisareia unterschieden wird und von deren Einheit mit Sephoris der Bischof von Caesarea so wenig etwas weiss, wie umgekehrt Epiphanius den Namen Diokaisareia für Sephôris kennt. Wie wenig Heilung nun auch in diese Ortswirrsal jetzt mehr zu bringen ist, so enthält doch wenigstens die von spätern Abschreibern verschleppte Angabe des Eusebius [1]) über das zum Küstenstriche des Danitengebietes (somit zum Hûleh-Becken) gehörige Itabyrion-Gebirg eine ungesuchte Bestätigung durch die offenbar aus ältern Quellen geschöpfte Notiz des Kirchengeschichtschreibers Nikêphoros [2]), wonach die Kaiserin Helena auf dem Thabôr, als dem Verklärungsberge Christi, eine Kirche habe bauen lassen und dann gegen Osten herabsteigend nach Nazareth gekommen sei. Von einer Kirche auf seinem südgaliläischen Itabyrion weiss nun zwei Menschenalter nach der Anwesenheit der Kaiserin im heiligen Lande Hieronymus noch Nichts, sondern kennt denselben nur als Platz der drei Zelte. Erst zu Ende des sechsten Jahrhunderts gedenkt daselbst der Märtyrer Antoninus von Piacenza nicht bloss einer, sondern bereits dreier Kirchen. Ueberdiess war zur Zeit des Hieronymus die südgaliläische Neu-Nazareth nur erst ein Dörfchen, während bis zum Besuche des Placentiners der Mönchseifer die Gedächtnissplätze der Maria bereits festgestellt hatte. Die An-

---

[1]) Eusebios, Onomasticon p. 242.

[2]) Nikêphoros Kallistios K.-G. 8, 30 pag. 596.

gabe, dass die Kaiserin Mutter vom Itabyrion gegen Osten herabsteigend nach Nazareth gelangt sei, schlägt dem heutigen Platze geradezu ins Gesicht, da die angebliche Nazareth (El-Nâsirah) vom angeblichen Thabôr in Südgaliläa vielmehr westwärts liegt. Wer dagegen vom Gebel Safed nach dem nachgewiesenen Platze von Sefôry gelangen will, hat sich nach Osten zu wenden. Von der Sefôris-Terrasse (Ardh-'Aseiferâ) aber ist in 2—3 Stunden die höchste Kuppe des Safed-Gebirges, der Rothkopf (Râs-el-Ahmar) zu erreichen. An diesem aber haftet bis heute der Name Gebel 'Isa (Jesus-Berg)[1], welcher Angesichts der landläufigen Ueberlieferungen über die Lage des Verklärungsberges ein vollständiges Räthsel ist, da nach den aus der Kreuzfahrerzeit überkommenen Bestimmungen der heiligen Plätze auf die dortige Gegend auch nicht der geringste Schimmer einer evangelischen Erinnerung fällt. Das Räthsel löst sich, wenn die Kaiserin-Mutter diesen Jesus-Berg als den Berg der Verklärung besucht hatte und sich von dort ostwärts nach Nazareth wandte, durch die Nachbarlage von Sefôris vollständig. Und wenn darum Josêfos[2]) von einem mittelsten Berge in Galiläa, Asamôn genannt, redet, als welcher gerade Sefôris gegenüber gelegen habe; würde es uns befremden dürfen, wenn schon zur Zeit des griechischen Verfassers der Geschichte des jüdischen Kriegs dieser Berg als „'Isa-m'aôn" (Jesus-Wohnung) für den Verklärungsberg gegolten hätte und daraus Asamôn nur für das griechische Ohr gerecht gemacht worden wäre? Denn diess wenigstens ist gewiss, dass ein landeskundiger Mann einen bei den heutigen Ortslagen von Sefûrieh und El-Nâsirah gelegenen Berg, worunter etwa der angebliche Thabôr-Kegel verstanden wäre, unmöglich als den mit-

---

[1]) Sepp, Jerusalem und das heilige Land II., 204.
[2]) Josêfos, de bello judaico II., 18. 11. Rufin, pag. 216 b.

telsten Berg von Galiläa bezeichnen konnte, da derselbe vielmehr an der Südgrenze der Galiläischen Bergplatte liegt. Dagegen ist die höchste Erhebung auf der Giscala-Hochebene (Gebel 'Isa) in der That in der Mitte jener doppelten Galiläa gelegen, deren südlicher Theil nach der Angabe des Eusebius [1]) der Westen des Tiberiassees war, während die nördliche Hälfte als Galiläa der Heiden oder Darôma das Tyrusgebiet begrenzte.[2])

Die oben eingeschaltete Hindeutung auf Bêth-Lahem oder (nach den LXX. 1. Chronik 4, 4) Baitha-Lahem als ein Waffen- oder Kampfhaus findet nicht bloss in der Geschichte der galiläischen Judenstadt Sefôris eine überraschende Bewährung, sondern eröffnet auch die Möglichkeit zur Erklärung des Umstandes, dass in der üppig wuchernden evangelischen Kindheitssage neben Sefôris und Nazareth als Heimath der Mutter Jesu auch eine judäische Bethlehem spukt (Luk. 2, 4 ff. Mt. 2, 1 ff.), wo Jesus in Folge der Schatzungsreise seiner Eltern geboren worden wäre. Dass sich der Artikel über Bêthleem in den Eusebios-Text [3]) des Onomastikons erst später eingeschlichen hat, beweist der Umstand, dass hier Ailia, wie durchgängig bei Hieronymus, als identisch mit Jerusalem (Aelia Capitolina) genommen wird, was bei Eusebios abzuweisen ist.[4]) Der Ursprung der Notiz über eine (zwei Stunden südwestwärts von Jerusalem gelegene) Bethlehem ist erst dem Hieronymus zuzuschreiben, aus dessen Text später durch den Diensteifer der Abschreiber die Notiz auch in den griechischen Text hinübergebracht worden ist. Erst einige Zeit vor der dortigen Niederlassung (386) des aus Dalmatien gekommenen lateinischen Mönchsvaters beginnt die Geschichte des Ortes wie zugleich der christlichen Hebrôn,

---

[1]) Eusebios, Onomasticon pag. 142. 190.
2) Noack a. a. O. II. 317 f 278 ff.
[3]) Eusebios, Onomasticon pag. 114.
[4]) Noack a. a. O. Band II., 2. S. 243 f.

nachdem die Spur ihrer wahren nordgaliläischen Lage für die in's Land hereingeschneiten lateinischen Ansiedler ebenso, wie die Lage der durch Rahels Tod im Alterthum bekannten Bêthlehem-Efratha im Hermôn[1]) verloren gegangen war. Noch des Hieronymus älterer Zeitgenosse Cyrillus von Jerusalem [2]) wusste den Platz von Bêthlehem bis vor wenig Jahren als „sylvestris" (waldig oder wild), und auf eine solche ländlich wilde Umgebung deutet auch der dem Thammuz (Adonis) geheiligte Hain mit der (nachher als Platz für Jesu Geburt ausersehenen) Höhle des Venusdienstes, deren Hieronymus[3]) gedenkt. Auch die jüngst dort gefundenen Römermünzen gehören zwar in die Zeit der Kaiser Konstantinus, Licinius, Maximian, mussten aber darum nicht nothwendig, wenn keine andere Stütze hinzu kommt, bereits zur Zeit und bei Gelegenheit eines dortigen Tempelbaues durch Konstantins Bauleute verloren worden sein, wie Sepp meint, da ja auch noch später Geld gebraucht wurde, das von frühern Kaisern geschlagen wurde. Dass sich die zur Zeit des Domitian bis Trajan als Judenstadt erwähnte Bethlehem auf eine bei Jerusalem gelegene bezöge, geht aus Athanasius ebenso wenig hervor, als aus Tertullian erhellt, dass die von den Juden auf Hadrians Befehl nach der Einnahme von Bitther verlassene Bethlehem bei Jerusalem gelegen habe.[4]) Wie es sich nun auch mit dem Orte Bethlehem des Stammes Judah verhalten mag, welchen Josêfos[5]) in seiner Erzählung der Begebenheit aus der Richtzeit nach damaliger falscher Platzbestimmung in der nachexilischen

---

[1]) Noack a. a. O. Band I., S. 586 ff.

[2]) Cyrillus, Catecheses 12, 20.

[3]) Hieronymus, Opera ed. Vallars. I, 231 und Pauinus ep. 2 ad Severum.

[4]) Reland a. a. O. pag. 647.

[5]) Josêfos, Alterthümer 5, 2, 8 (nach Richter 19, 1 ff.)

Judaia gesucht haben wird; so geht doch aus dieser Erzählung wenigstens soviel mit Sicherheit hervor, dass dabei von einem am heutigen Platze von Bethlehem gelegenen Orte unmöglich die Rede sein kann. War also der Verfasser wirklich in dortiger Gegend bekannt, so kann aus derselben Feder nicht zugleich die andere Angabe [1]) geflossen sein, wonach Bethlehem eine 20 Stadien von Jerusalem entfernte Stadt gewesen sei; sondern erst spätere Hände können diese, überdies zur Sage der heutigen Bêthlehem schlecht genug stimmende, Angabe in den Josêfostext eingeschwärzt haben. Oder wir hätten an den eine Stunde südwestlich von Jerusalem gelegenen Ort Beith-Sefâfa [2]) (d. h. domus aciei, Kampfhaus) zu denken. Weiss nun Justin der Märtyrer [3]) von einem in der Judäer-Gegend gelegenen und 35 Stadien ($1^3/_4$ Stunden) von Jerusalem entfernten Dorfe Bethlehem als dem Geburtsorte Jesu; so fehlt dagegen [4]) bei Erwähnung der Höhle des Dorfes Bethlehem die Angabe von der Nähe Jerusalems, und es erhebt sich der gegründete Verdacht, dass dieselbe auch in ersterer Stelle erst durch christliche Abschreiber, um der Mönchsansiedlung Bethlehem die falsche Namensehre zu sichern, hineingetragen worden ist. Erst nach dem Zeugnisse des Bordeaux-Pilgers vom Jahre 333 hätten wir einen Anhalt für eine 6 Meilen (etwas über 2 Stunden) von Jerusalem entfernte Bethlehem, wo der Herr Jesus Christus geboren und auf Befehl Constantins eine Basilica gebaut worden sei [5]). Der gottgeliebten Kaiserin also würde ausser der „Kreuzerfindung“ noch der Ruhm zugekommen, auch für Bethlehem einen

---

[1]) Josêfos, Alterthümer VII, 12. 4.
[2]) Robinson a. a. O. II., 376. Ritter a. a. O. XVI., 512.
[3]) Justinus Martyr, Apologia I., 34.
[4]) Justinus Martyr, Dialogus cum Tryphone cap. 78.
[5]) Reland, Palästina S. 417.

dortigen Platz ausfindig gemacht zu haben, wo man zugleich nicht säumte, das Denkmal Ezechiels, Asafs, Jobs und Jessai's (Isai's), Davids und Salomons unterzubringen, damit den nachfolgenden Pilgern über die Richtigkeit des altbiblischen Platzes ja kein Zweifel aufsteigen möchte.

Ein ähnliches Verhängniss, wie über der Davidisch-Efraimitischen Bêthlehem-Efratha (Josua LXX 15, 59) waltet über der angeblich Zabûlonitischen Bêthlehem, die der Vaticanische Text, dessen Zabûlônstädte wir [1]) im fönikischen Küstenstriche des Libanon nachgewiesen haben, (Josua 19, 15) noch gar nicht kennt und die erst der im Schlepptau der Masôrethen gehende Alexandrinische Uebersetzer bringt. Sie ist ohne Zweifel erst mit dem Auftauchen eines uns heutzutage im Nord-Nord-Westen von El-Nâsirah (der Neu-Nazareth der christlichen Mönche) begegnenden [2]) südgaliläischen Dorfes Beithlahm in den Bibeltext gekommen, zu einer Zeit, als man angefangen hatte (Matth. 4, 13 ff), die im Vaticanischen Texte ganz anders lautende Jesaiasstelle 8, 23 (9, 1) als Weissagung auf Jesu Uebersiedlung von Nazareth nach Kafernaûm umzudeuten und das ehemalige Zabûlôn-Stammgebiet im südlichen Galiläerlande unterzubringen.

Als geschichtlich-lokaler Kern der evangelischen Bethlehemssage dämmert uns also nur der thatsächliche Bezug auf den aus der Herodesgeschichte bekannten Waffenplatz Sefôris entgegen, von welchem der Urheber jener Erzählung hatte läuten hören, ohne die rechte Wegspur zu haben. Gerade jenerselbe Zelot Judas der Galiläer, der nach Herodes Tode das Zeughaus (Beithlahem) der römerfreundlichen Herodesstadt plünderte, [3])

---

[1]) Noack a. a. O. II., 2. S. 277 ff.
[2]) Robinson, neuere biblische Forschungen (1857) S. 146.
[3]) Josêfos, Alterthümer XVII., 10, 5.

um seine politische Rolle zu spielen, war nach deren Misslingen der strafenden Hand des Varus kaum entronnen, als er nach des Archelaus' Tode [1]) der Hauptwortführer der über die neueingeführte Vermögens-Abschätzung durch Quirinius unzufriedenen Partei wurde. Gerade mit dieser Schätzung aber bringt die evangelische Sage, die Zeit und die geschichtlichen Verhältnisse verwirrend, die Geburt Jesu in Verbindung! Dass es bei einem römischen Census, wo die Unterthanen an ihrem Wohnorte nach ihrem Vermögen abgeschätzt wurden, keiner Reise nach dem Heimaths- oder Stammorte bedurfte, ist klar. Wohnten Jesu Eltern in Nazareth-Sefôris, so konnten sie zur Zeit des Census, wann dieser auch stattgefunden haben möge, auch dort bleiben, wo sie auch Höhlen genug gefunden hätten, wenn ja der Messias in einer Höhle das Licht der Welt erblicken sollte. Kennt doch die Ueberlieferung gerade in der Umgebung von Sefôris beim Gebel 'Jsa oder 'Aissa (Jesusberge) auch eine „Höhle Jesu!" Und wenn es sich ja bei einer Vermögungsschätzung um Geschlechts- oder Stammregister gehandelt hätte, so erfahren wir aus dem Thalmud [2]), dass sich im Arhiv der Jeschanah von Sefôry jüdische Geschlechtsregister befanden. Sollte aber nach einer jüngern jüdischen Ueberlieferung [3]) der Messias in „Bîrath 'arba de beith-lahem Jehudah" geboren werden, so ist diese westliche Citadelle einer Judäischen Bethlehem ebenfalls kein Beweiss für das damalige Vorhandensein eines Bethlehem genannten Ortes in der Umgebung von Jerusalem vorm Zeitalter der die Schleppe der frommen Kaiserin Helena tragenden christlichen Mönche. Indem aber der Masôrethisch-

---

[1]) Josêfos a. a. O. XVII., 1, 1 und 2, 1.

[2]) Jeruschalmi Qidduschim 4, 5.

[3]) Echa rabbathi fol. 72, 1 (68, 3) Berachôth 5, 1. (Sepp a. a. O. I., 438).

Alexandrinische Uebersetzer von Richter 7, 3 mit der Lesart „jisferû" die Israêliten Gedeôns vom Berge Galaad „ausrücken" lässt, gestattet er sogar den Bezug der Sefôris-Wurzel „safar" auf kriegerische Waffenrüstung und dient somit der Schlussfolgerung zur Stütze, dass auch das Königschloss von Sefôris als Waffenhaus den Namen Bêthlahem geführt habe und somit die Namen Sefôris-Nazareth-Bethlehem ursprünglich in der christlichen Ueberlieferung nur einem und demselben Platze der seit Hadrian unter dem Namen Dio-Kaisareia auftretenden Stadt gegolten haben. Dass aber ein und derselbe Platz zwei und mehr Namen [1]) führte, diess kommt auch sonst in damaliger Zeit häufig genug vor, um bei Sofôris nicht zu befremden. Im Zusammenhange dieser Verknüpfung gewinnt dann auch die von jüdischer Seite überlieferte Angabe von einem römischen Soldaten Panthêra, der sich ehebrecherisch mit der Mutter Jesu vergangen habe, gerade am Platze der mit Sebastener Besatzung versehenen römerfreundlichen Judenstadt im galiläischen Afairema-Gebiete einen bestimmten Anhalt.

b. Der Mittelgrund des Schauplatzes der evangelischen Geschichte.

Um von diesem kritischen Ausflug nach der geographischen Polyglotte Sefôris-Nazareth-Bethlehem beim Gebel'Isa ('Aissa) nochmals zum evangelischen Thabôr zurückzukehren, welcher seit Cyrill von Jerusalem, dem ältern Zeitgenossen des Hieronymus [2]), als der Berg der Verklärung Jesu bezeichnet wird; so kann ein Einwand gegen dessen nordwestgaliläische Lage [3]) wenigstens nicht daraus begründet werden, dass nach Marcus (8, 27)

---

[1]) Sepp, Jerusalem und das heilige Land II., 51.

[2]) Cyrill, Catecheses 12, 16. Hieronymus, epist. 44 ad Marcellam und ep. 86 epitaphium Paullae.

[3]) Robinson III., 462 ff. Ritter's Erdkunde, Bd. XV., 394 f.

und Matthäus (16, 13) die Verklärung Jesu in der Umgegend von Caesarea Philippi stattgefunden hätte. Denn auch abgesehen davon, dass die dazwischenliegenden acht Tage eine Reise nach jedem beliebigen Berg im heiligen Lande offen lassen, könnte wenigstens die in der Lukas-Grundschrift fehlende Erwähnung von Caesarea Philippi nicht ohne Weiteres aus den jüngern Evangelien des Markus und Matthäus ergänzt werden. Befand sich nach dem Paulinischen Evangelium Jesus vor der Verklärung überm Tiberiassee bei den Gergesênern, und hatte auch beim Lukas-Ueberarbeiter ebendort die Speisung der Fünftausend (9, 10—17) stattgefunden; so bleiben auch bei Lukas die acht Tage Zwischenzeit und damit für jeden beliebigen Berg des heiligen Landes die Möglichkeit des Anspruches an den Verklärungsberg. Dass übrigens die Anknüpfung der Verklärung an den Thabor schon dem zweiten christlichen Jahrhundert angehört, scheint aus der schon bei Origenes aus dem Hebräerevangelium [1]) angeführten Stelle hervorzugehen, wonach Jesus von seiner Mutter, dem heiligen Geist, beim Schopf gefasst und auf den grossen Berg Thabor geführt worden wäre, was sich doch wohl auf die Verklärung beziehen soll. Nach allen evangelischen Nachrichten wäre dieser Thabor die einzige Oertlichkeit, die uns im Rahmen des Schauplatzes der zwischen die Johannestaufe und die Todestaufe fallenden Geschichte Jesu im westlichen Theile von Galiläa begegnet. Alle übrigen galiläischen Ereignisse, die den Mittelgrund der evangelischen Geschichte füllen, fallen — von den dazwischenliegenden Festbesuchen in Jerusalem abgesehen — sämmtlich in die Umgebungen des Gennêsarethsees (Lukas 5, 1) oder des Meeres von Tiberias (Joh. 6, 1)

---

[1]) Fabricius, Codex apocryphus N. T. I., 361. Hilgenfeld, novum Testamentum extra canonem receptum (1866) IV., 16.

Was nun die bei Jerusalem in Frage kommenden Oertlichkeiten betrifft, soweit solche in unsern beiden evangelischen Grundschriften erwähnt sind, so bleiben — da der Silôam-Teich (Joh. 9, 7) wie der Silôam-Thurm (Luk. 13, 4) den Ueberarbeitern anheimfallen — nur der Tempel oder das Bethaus (Luk. 6, 12 f.), der Oelberg während des zweiten Laubhüttenfestes (Joh. 8, 1) und der Bêzatha-Teich (Joh. 5, 1 f.) für den Grundbestand der evangelischen Geschichte übrig. Wir dürfen die Rücksichtnahme auf die seit Jahrzehnten üppig wuchernde Literatur zur archäologischen Topographie von Jerusalem unsern biblischen Alterthümlern unter der Führung von Tobler und Sepp überlassen. Den Bêzatha-Teich will man bald an der Hand der lokalen Ueberlieferung nordwärts vom Tempelberg als heutigen Birketh Israîl oder Seraîn finden, bald mit der im Süden des Tempelbergs westlich vom Qidrônthale vorhandenen, zeitweilig aussetzenden Quelle der Jungfrau oder der Mutter der Stufen (Um-el-derâg) gleichsetzen [1]). Soll indessen, wie billig, der durch die besten Handschriften verbürgte Name Bêzatha entscheidend sein, so haftete der Name Bêzatha (? Bêth-zêtha d. h. Oelhausen) zur Zeit des Josêfos [2]) an dem nördlich vom Tempel gelegenen Hügel, auf welchem damals die sogenannte Neustadt entstanden war. Wir werden also den tiefen Graben, der nach Josêfos zwischen beiden Hügeln lag, als den Bêzatha-Teich, dem heutigen Birketh Israîn entsprechend zu nehmen haben [3]).

---

[1]) Robinson, Palästina II., 74 f. 148 ff. 158 ff. Sepp a. a. O. I., 268 ff. 275 Raumer, Palästina, 4. Aufl. (1860) S. 298.

[2]) Josêfos, de bello judaico V., 4, 2. Vergl. mit 5, 8. 12, 2 und II., 19, 4.

[3]) Sepp, neue .... Studien und historisch-topographische Forschungen (1867). S 89 f.

Mag sich nun der heutige Pilger vom Oelberg aus das im Ganzen so öde und trübselige Bild der „heiligen Stadt" (El-Qods) und ihrer Umgebungen, die auf ihrem Kalkfelsen wie Eine grosse Ruine zwischen einförmigen und wasserlosen, wie mit dem Meissel gehauenen Felsenthälern liegt, noch so eifrig einprägen; so hat er sich nach unserm frühern [1]) Nachweise über die cölesyrische Lage der vorexilischen Siônsstadt wenigstens des Trostes zu begeben, dort wirklich auf dem Boden der Davids- und Jebusäerstadt zu stehen, welche Caspari [2]) in der einst vom Syrer Antiochus (1 Makkabäer 1, 33) befestigten Akra nachgewiesen zu haben meint. Wir haben bereits die Aufklärung gewonnen, dass in beiden evangelischen Grundschriften Jesus seinen Todesgang nicht auf den Felsen von Jerusalem gemacht hat, sondern dass er auf seinem galiläischen Schauplatz sein Golgatha fand. Und wusste, um von der sich beim Samaritischen Chronikschreiber Abulfathah [3]) findenden Angabe über Jesu Kreuzestod in Samaria abzusehen — noch die Rabbinische Ueberlieferung, dass derselbe in Lud-Diospolis gekreuzigt worden, deren Lage wir in südlicher Nähe derselben Stadt Safed (Sefeth) nachgewiesen haben [4]), in welcher später auch der ungenähte Rock aufgefunden oder erfunden wurde; so erübrigt es hier, zum weitern Zeugnisse für die Thatsache, dass Jesus nicht in Jerusalem gekreuzigt worden, auch die Johannes-Apokalypse ins Verhör zu nehmen.

---

[1]) Noack a. a. O. II., 1. S. 433 ff. 485 f. II., 2. S. 272 f. Strabón (Geogr. 16, 2 p. 761) nennt die Umgegend von Jerusalem eine solche, um deren willen sich wohl Niemand in einen ernstlichen Kampf einlassen möchte.

[2]) Caspari a. a. O. S. 232 ff. 236 f.

[3]) Bernardi in den Acta Lipsiensia, 1691, pag. 172 f. Herzfeld, Geschichte des Volkes Israel (1857) III., 593.

[4]) Noack a. a. O. II., 2. S. 247 f. II., I. S. 459 ff.

Bei Vorführung des zweiten Wehes (11, 2 ff) ist von der „heiligen Stadt" die Rede, welche 42 Monate oder vierthalb Jahre, also die ganze Dauer des jüdischen Kriegs hindurch, zertreten werden sollte. Es würden aber, fährt der Verfasser fort, für Jesus zwei Profeten als Zeugen zur Qual der Landesbewohner auftreten; sie würden durch das aus dem Abgrund aufsteigende Thier bekämpft und getödtet werden und ihre Leichname sollten (Vers 8 f) auf der Gasse der grossen Stadt liegen, die da Sodom und Aegypten heisse und wo auch ihr Herr gekreuzigt worden sei. Nach dem Tode dieser beiden Profeten, heisst es endlich (Vers 13) werde durch ein grosses Erdbeben der zehnte Theil dieser Stadt fallen. Gleichviel nun, ob wir bei diesen beiden Blutzeugen etwa an die im Jahre 47 durch den Landpfleger Tiberius Alexander gekreuzigten Söhne des Galiläers Judas[1]), oder an irgendwelche spätere Persönlichkeiten des apostolischen Zeitalters zu denken haben, deren Spur uns verloren ging; so ist wenigstens für den unbefangenen Blick, der nicht überall nach Jerusalem schielt, soviel klar, dass die durch das Erdbeben heimgesuchte Stadt nicht Jerusalem sein kann, die gar nicht in der Erdbebenlinie Palästina's liegt; es ist ferner sicher, dass der Verfasser die von ihm zuerst als heilige Stadt bezeichnete Oertlichkeit nicht zugleich unter der grossen, geistlich Sodom und Aegypten genannten Stadt verstanden haben kann, die ja damit als höchst unheilig und verdammnisswürdig bezeichnet wird. Erfahren wir nun auch den Namen besagter Stadt nicht, wo der Herr gekreuzigt worden, so steht doch so viel fest, dass der Apokalyptiker am Ausgange des apostolischen Zeitalters ebensowenig, wie die zeitgenössischen Verfasser unserer beiden evangelischen Grundschriften, den Herrn in Jerusalem gekreuzigt werden lässt. Mit

---

[1]) Josêfos, Alterthümer 20, 5. 2.

dieser Einsicht haben wir hier vorerst genug! Von den Festbesuchen Jesu in der heiligen Stadt (El-Qods) der Judäer abgesehen, spielt die Geschichte Jesu nach der Jüngergewinnung in der galiläischen Qana, zu welcher auch Kafarnaûm gehört, wo sich auch seit der Titus-Katastrophe die Rabbinen von Jerusalem ansiedelten. Hatte nach der Darstellung des Paulinischen Evangelisten, der auf den zweiten Fest-Aufenthalt in Jerusalem gefolgte dritte Galiläer-Aufenthalt, welcher mit dem Besuche des Fleckens der Martha und Maria beginnt, anscheinend in einem blossen Umherziehen Jesu bestanden; so tritt dieser dagegen beim Vierten um die Paschazeit des zweiten Jahres ausdrücklich in Kafarnaûm auf. Mögen wir endlich der durch die Erwähnung des Aramäers Naiman und seines Heilungsbades im Jordan nahetretende Vermuthung Raum geben, dass der Flecken der zehn Aussätzigen in der Aramäischen Hûleh-Gegend zu suchen sei; so würde der Lukasbericht mit dem zweiten Aufenthalte Jesu in der Bêthania des Täufers zusammenfallen und somit auch an diesem Punkte die Synopse zwischen dem Dritten und Vierten sich bewahrheiten. Denn war wirklich seit den Tagen des Elisa' der Gebrauch des frischen Jordanwassers als ein Heilmittel gegen den Aussatz empfohlen, so schliessen ja die oben entwickelten Ableitungen des Bêthania-Namens den durch den hebräischen Sprachgebrauch gegebenen Bezug als ein Haus der Armen oder Leidenden (Bêth-'any) nicht aus.

Während der Zeiten des galiläischen Aufenthaltes erscheint Jesus beim Dritten nur einmal im ost-jordanischen Gergesêner-Gebiete, zweimal dagegen (sowohl vor, als nach dem zweiten Festbesuche in Jerusalem) beim Vierten in der Ostjordangegend bei Saleim (unweit Scythopolis) und später auf dem Berg der Brotspende, welcher letztere Aufenthalt in der Lukas-Grundschrift mit dem Verweilen in der Gergesêner-Gegend vor dem

zweiten Besuche von Jerusalem zusammenfällt. Dagegen hat der Vierte allein seinen Helden sogleich nach dem ersten Jerusalemsbesuche vom Jaqôbsbrunnen bei Sychar auch in die Stadt der Samariter geführt, die sich als eigentliche Akropolis der Tiberitischen Landschaft wie ein rechter Leuchtthurm für Galiläa und das Ostjordanland auf den Safedhügeln des Josêfssegens erhebt. Indem wir den Oertlichkeiten dieses Samariterbesuches (Joh. 4, 4–42) passender bei der Feststellung des Schauplatzes der letzten Tage Jesu beikommen werden, kommt uns schliesslich beim Dritten allein vorm Leidensgange die altberühmte Jericho in Sicht (Luk. 18, 35 ff), und es wird die Frage zu beantworten sein, wiefern der vom Vierten erwähnte längere Aufenthalt Jesu in der Verborgenheit zu Efrem (Joh. 11, 47–54) dem Aufenthalte Jesu in Jericho entsprechen wird, deren früher geforderte und vorläufig begründete Gleichsetzung mit dem Weichbilde von Tarichea und Qades noch der letzten Bestätiguug durch den dortigen Nachweis sämmtlicher Herodianischen Jericho-Plätze bedarf.

Wo überm Tiberias-See zunächst die Heilung des Besessenen durch den Untergang der Schweineheerde (Luk. 8, 26) erkauft worden wäre, diess hat seit Reland[1]) der Bibelgelehrsamkeit bis jetzt erfolglos um so mehr zu schaffen gemacht, als die Handschriften[2]) bei Lukas und den beiden Andern (Mark. 5, 1 Matth. 8, 23) neben der durch die lateinischen Uebersetzungen vor und durch Hieronymus, sowie den Araber in der Polyglotte empfohlenen Lesart „Gergesêner" die Lesarten „Gerasêner" und „Gadarêner" darbieten. Die dadurch entstandene Wahlqual hat schon einer der hierher ge-

[1]) Reland, Palästina pag. 502. 774. 806 f.

[2]) Die Lesart des Codex Sinaiticus (Mtth. 8, 28) Gazarêner würde den Schauplatz in die Hûleh-Marschen verlegen, wo Gadschar der altbiblischen Gazar entspricht. (Noack a. a. O. II, 1, 328 ff. und 2, 250.)

hörigen drei Artikel des Onomastikons[1]) ausgedrückt, worin Gergasei als eine Manassiten-Stadt überm Jordan bezeichnet wird, die nach Einigen die arabische Stadt Gerasa, nach Andern Gadara sein solle.

Dass nun die bei Philadelphia (Deir-el-Khûwath) gelegene hauranische Stadt Gerasa (Geratha) nicht hierher gehören könne, wo von den Umgebungen des Tiberias-Sees die Rede ist, hat nicht erst Eusebius, sondern bereits Origenes[2]) (zum Johannes-Evangelium) eingesehen. Dass ebensowenig an die altberühmte Gadara, wenn man dabei die drei Stunden südöstlich vom See gelegene Um-keis im Auge hat, gedacht werden kann, ist eben so klar[3]). Es gab aber noch eine andere Gadara, von welcher Stephanus Byzantius bezeugt, dass sie zugleich Seleucia und Antiochia geheissen habe. Gedenkt nun Josefos[4]) dieserselben Seleukia als eines stark befestigten Dorfes der Gaulanitis, so hätte uns Thomson[5]) mit der Trümmerlage von Selûqiâ überm Wâdi Ghaddrijeh, in der Entfernung von einer Stunde überm obern Ende des Tiberiassees, zugleich im Namen dieses Flussthales den andern Namen Gadara für den richtigen Platz eines über dem Seegebiete gelegenen Gadarêner-Bezirkes verbürgt. Aber Gadarêner scheinen doch zunächst noch keine Gerasêner und Gergesêner zu sein, und Eusebius gibt uns in seinem zweiten Artikel „Gergesa" die Notiz, dass jetzt beim Gebirge (super montem) neben dem Tiberiassee ein Dorf gezeigt werde, wo die Geschichte mit den Schweinen vorgefallen sei. Ist nun aber von einem Dorfe Gergesa heutzutage in dortiger Gegend

---

[1]) Eusebios, Onomasticon, pag. 154 u. 156.

[2]) Origenes, Opera IV. pag. 140.

[3]) Thomson, the land and the book, pag. 376.

[4]) Josêfos, Vita 37. Vergl. Thargum Jeruschalmi zu 4 Mos. 34, 8 (Antûkiâ).

[5]) Thomson a. a. O. S. 366.

keine Spur mehr vorhanden, so glaubt sich Thomson [1]) mit dem bei der Mündung des Semakh-Thales in den See gelegenen Dorfe Kersa (Chersa oder Gersa) um so mehr beruhigen zu dürfen, als sich ein in der Nähe befindliches, mit vielen Grabhöhlen ausgestattetes Gebirg vollkommen für die fragliche evangelische Erzählung zu eignen scheint. Und man dürfte sich, mit Verzicht auf eine zur Lesart „Gergesêner“ stimmende Ortslage, um so mehr versucht halten, dieser Gleichsetzung einfach beizutreten, als zugleich die in östlicher Nachbarschaft dieses Dorfes gelegenen „Hörner von Gerâdy” der Namenslautung „Gerasêner” annähernd zu Statten kommen würden. Aber dann ist doch immer Gerasa oder Kersa als Platz einer alten Gerasa keine „Gergesa”, wie uns der Name in allen drei Artikeln des Eusebius in Uebereinstimmung mit der durch die Textkritik entschieden bevorzugten Lesart entgegentritt. Zum Dritten nun bringt uns Eusebius zur Erläuterung des Artikels „Gesureim” (Josua 12, 5: Geschûri, Vatic. LXX Gergesi) als eines alten Filisterplatzes, die Bemerkung: „diese ist Gergasei in der Basanitis, von welcher die Kinder Israel den Gesûräer nicht vertreiben konnten.” Weist nun „geschûri” nach dem arabischen „gissr” (Brücke) auf einen Brückenort, so begegnet uns eine Stunde ostwärts vom Nordostende des Sees, im Südosten von jener Selûqîah die durch Wetzstein und Doergens auf ihrer noch immer der Veröffentlichung harrenden Gôlân-Reise bezeugte Trümmerstätte Qaneitrah (Brückchen) in der heute sogenannten Merg-el-Soffar, welche der alten Basanitis entspricht. Wir würden somit durch Verknüpfung der beiden letzten Artikel des Eusebius [2]) berechtigt sein, das Dorf Gergesa als Basanitische Gergasei der Geschuräer am Platze von Qaneitrah zu suchen

---

[1]) Thomson a. a. O. S. 375—378. Sepp a. a. O. II, 196.
[2]) Eusebios, Onomasticon p. 156.

und das Gergesêner-Gebiet als bis zu der das Nordost-Ende des Sees einschliessenden Batîhah-Ebene reichend zu denken, zu welcher auch die Umgebung jener Gôlânischen Gadara-Selûqîah abfällt. Denn Batîhah wie Gergesa (vom arabischen „girgis [1]) oder qirqis" und dem chaldäischen „gergaschtha") bezeichnen beide nichts anders als Schlamm- und Sumpfboden oder Marschland, als welches die Batîhah-Ebene erscheint.

Eine Bestätigung für die Richtigkeit dieser Platzbestimmung wird sich aus dem Umstande ergeben, dass nach de Bertou's und Noroffs Angaben [2]) der überm Engpasse bei Khân Minîeh ragende Gebirgsvorsprung den Namen Gebel Khanâzir (Schweineberg) heisse und für den Platz gelte, wo einst die Schweine in den See gestürzt wären. Auf den gleichen westlichen Platz scheint sich die Bemerkung von einem beim See gelegenen Felsen, wo die Heerde der Schweine herabgestürzt sei, zu beziehen. Diesen der Evangelien-Angabe, wonach derselbe Vorfall augenscheinlich am jenseitigen Ufer stattgefunden hätte, schnurstracks widersprechenden Umstand wird man sich kaum anders, als durch Verwechslung zweier gleichnamiger Plätze am Ost- und Westufer des Sees erklären können. Auch bei der Feigen-Quelle in südlicher Nähe von Khân Minîeh ist [3]) ein Girgis-Ländchen, wie in der Batîhah-Ebene; in dieser letztern lag eine Bêthsaida (Julias), und beim Khân Minîeh werden wir der west-galiläischen Bêthsaida begegnen. Wusste nun die ursprüngliche Ueberlieferung die Geschichte mit den Schweinen richtig

---

[1]) Vergl. Noack a. a. O. I, S. 310 ff. (kananäische Gergesäer).

[2]) v. Bertou bei Ritter, Erdkunde Bd. XV. 286. v. Noroff, Meine Reise nach Palästina, deutsch von Zenker (1862) II. 185 f. Vergl. Reland a. a. O. p. 807.

[3]) Burckhardt's Reisen, S. 558. Robinson a. a. O. III. 542. Sepp, a. a. O. II. 181.

in der Umgebung jener jenseits in den Batîhah-Marschen gelegenen Bêthsaida (-Julias) vorgegangen, so war die Verwechslung mit der westlichen Bêthsaida leicht geschehen.

Als der spätere Taufplatz des Johannes wird im vierten Evangelium (3, 22 f in Verbindung mit 4, 3) Ainôn oder (nach dem alten lateinischen Uebersetzer „eremos", Wüste) bei Saleim genannt und zugleich diese Gegend als judäisches Land bezeichnet. Obwohl nun der grundgelehrte Münchener Pilger [1]) eine der wichtigsten Entdeckungen für die evangelische Geschichte gemacht zu haben glaubt, indem er ein nordwärts von der christlichen Mönchs-Hebrôn (El-Khalîl) gelegenes Bêth Ainûn und ein benachbartes Wâdi Salim nachwies; so wollte doch in den klarer sehenden Augen von Caspari [2]) die öde Gebirgsplatte des südjudäischen Gebirges als ein für das blühende Taufgeschäft des Johannes geeigneter wasserreicher Platz umsoweniger erscheinen, als uns Eusebios [3]) belehrt, dass die fragliche Taufstätte 8 Meilen (3 Stunden) südlich von Scythopolis (Bêthsan) und beim Jordan gelegen habe. War nun Robinson auf seiner zweiten Palästina-Reise im Nordosten von Nâblus beim Wâdi-el-Fâriah zwar auf einen kleinen Ruinenhügel Ainûn gestossen, so fand er doch unglücklicher Weise dort kein Salim, noch einen Tropfen Wasser, und so meinte er nach langem vergeblichen Suchen endlich glücklich mit dem Auffinden eines (weiter nordwärts am Fusse des Berges Thell Ridghah im Westen, wenn auch nicht des Jordan selbst, doch wenigstens des Jordan-Ghôrs gelegenen) Wely-Scheikh Sâlim auf die richtige Spur gekommen zu sein [4]), die

---

[1]) Sepp a. a. O. I. 521 f.

[2]) Caspari a. a. O. S. 104 f.

[3]) Eusebios, Onomasticon pag. 28.

[4]) Robinson, neuere biblische Forschungen S. 400 u. 437 f.

wenigstens der Angabe des lateinischen Uebersetzers „in der Wüste ('Arabah als Jordan-Ghôr) bei Salim" gerecht würde. Und allerdings passt dieser Platz mit Rücksicht auf jene Entfernungsangabe des Onomasticons zur Lage der heutigen westjordanischen Beisan und auf die bei der Mündung des Wâdi Khusneh ins Jordanthal gelegene Quelle Scheikh Sâlim. Da wir jedoch bereits wissen [1]), dass das Alterthum keine dortige Scythopolis im Westjordanlande kannte, sondern Scythopolis vor der lateinisch-christlichen und arabischen Zeit am Gôlânischen Platze von Um-Qabûr lag; da ferner [2]) im Alterthume der heutige Scheriath-el-Mandhûrstrom als der grosse Ostjordan-Arm galt: so trifft jene Entfernungsangabe des Eusebios richtig auf den Platz des südwestwärts von Um-Qabûr gelegenen Hameth Om-Selîm oder Soleim, welches noch Jâqût [3]) als das östlich vom Dorfe Hosseinîeh (El-Hössn bei Fiq) gelegene weltberühmte Salomonsbad kannte und Josêfos als gôlanisches Dorf Solima oder Salumias, der Placentiner Antoninus als Mosesbad Salmaida nennt. Dass nun auch die Gaulanitis zu Judäa gerechnet wurde, erfahren wir aus Josêfos [4]), so dass auch Matthäus 19, 1 ganz richtig von einer Judäa jenseits des Jordans reden konnte, da uns das dortige Gedächniss der Judäer auch noch heutzutage im Nordosten des Sees durch das Wâdi Jehûdîeh bezeugt wird.

Mögen nun Andere unter den vielen, uns dem Namen nach noch immer unbekannten, Bergen des Gôlânischen Môabs-Westens den dortigen unbenannten

---

[1]) Noack a. a. O. II. S. 416 ff.

[2]) Ebendaselbst II. 1. S. 101 f. II, 1 S. 191 ff.

[3]) Wüstenfeld in der Zeitschrift der Deutsch-morgenländischen Gesellschaft, 1864, S. 460.

[4]) Josêfos, Alterthümer VIII, 2, 3 u. de bello-judaico III. 3, 5. Vergl. Raumer, Palästina (4. Aufl. 1862) S. 233 f.

„Berg" der Brotspende (Joh. 6, 3–15) und der wunderbaren Speisung bei den Synoptikern aufsuchen, sobald das Wetzstein'sche Tagebuch seiner Gôlân-Reise veröffentlicht sein wird! Denn von jenem Berg aus, der beim Vierten „der Berg" oder „das Gebirg" heisst, machte Jesus (6, 4) kurz vorm Pascha des Jahres 36, also bei Mondschein, die nächtliche Wanderung um das Nordende des Sees, somit durch die Gergesêner- oder Batîhah-Ebene nach Kafernaum, um mit Anbruch des folgenden Morgens im Nebel seine gespensterfürchtigen Jünger, die zu Schiff herüber kamen, am Ufer zu begrüssen. Lag nun aber offenbar jener fragliche Berg der Brotspende und des Speisungswunders der Sage im Osten des Sees, so mag der heutige Name Merg-el-Soffar (Wiese des Tischs), den jenes Weide-Hochland führt, gar wohl mit Bezug auf die evangelische Geschichte von jenen alten christlichen Ghassaniden-Königen von Gôlan und Haurân herühren, welche sich dort beim Berggipfel ihr Schloss in Saida bei Hârib (Kefer Harib) bauten [1]).

Das gedachte Nordost-Delta der Batîhah-Marschen, das von drei Flüsschen durchzogen ist [2]), und in welchem die Bêthsaida-Julias des Herodes Philippus bei der heutigen Ruinenstelle von El-Thell gelegen war, ist die nördlichste jenes Drillings von angeschwemmten kleinen fruchtbaren Ufer-Ebenen, deren Aehnlichkeit in Bildung, Grösse und Bodenbeschaffenheit dem Reisenden Wilson [3]) auffiel. Wir haben durch unsere frühere Untersuchungen für die biblische Geographie die That-

---

[1]) Wetzstein, Hauranreise S. 117 ff. Thomson a. a. O. S. 389. Ritters Erdkunde, Bd. XV, 287 ff. 352. Burckhardts Reisen S. 437.

[2]) Robinson, Palästina III, 562 ff. 567. Thomson a. a. O. S. 361. Sepp a. a. O. II, 193. Ritters Erdkunde, Bd. XV., 275 f.

[3]) Wilson, the lands of the Bible. II, 150.

sache festgestellt, dass die altbiblische Bezeichnung „Jordan-Jerichô" oder (nach den LXX) der „Jordan längs Jerichô" dem Jordan als Kinnereth- oder Gennêsareth- oder Tarichea-See gilt und dem Jerichûs-Aulôn (Jericho-Thalebene) entspricht, welche auch bei Josêfos[1]) neben Judäa nur landschaftlich verstanden werden kann, während sie zugleich als „Biqath-Jerichô" als Stadt (Stadtbezirk oder Städte-Umkreis) der Palmen bezeichnet wird (5 Mosis 34, 3), worunter die LXX augenscheinlich den ganzen Thalkessel des Seekreises verstehen. Auch auf die Palmenplätze, die sich in diesem Jerichô-Seekessel durch ältere Reisende bezeugt finden, ist früher bereits hingewiesen worden[2]).

Die nordöstliche Uferebene des Seebeckens reicht von den Jordan-Mündungen bis zur Einmündung des nordostwärts herkommenden Wâdi Jahûdieh beim Schlosse Dûqah[3]), wo die dicht beim Ostufer des Sees hinziehende kahle Bergwand beginnt, die während ihrer ganzen Länge nur durch die beiden Schluchten des Wâdi Semakh und des Wâdi Fîq (Afîq) durchbrochen wird. Die Ruine Dûqah liegt auf einer etwas in den See hineinragenden Anhöhe und bezeichnet uns den Platz der alten Makkabäischen Bergveste Dôk oder Dôkon (1 Makkabäer 16, 15), die bei Josefos[4]) Dagôn heisst und von welcher er sagt, dass sie über (bei Rufin „ultra") Jericho gelegen sei. Der vom Syrischen König über die Jericho-Ebene eingesetzte Ptolemäos, Sohn Abûb's (Habûb's) hatte sie erbaut und durch die Ermordung seines Schwiegervaters, des Makkabäers Simôn, blutig eingeweiht. Zu dieser Lage beim Nordostwinkel

---

[1]) Josêfos, Alterthümer XIV, 15, 12.

[2]) Noack a. a. O. II, 1 S. 237 ff.

[3]) Robinson a. a. O. III. 562. 564. 624. (Porter) Handbook for Syria, pag. 426. Sepp a. a. O. II, 193.

[4]) Josêfos, Alterthümer 13, 7, 4 de bello judaico 1, 2, 3.

des Jericho-Kessels dicht über dem fischreichen See passt vortrefflich der Name Dagôn oder Dîgônah oder Daghûn, den diese Veste im ursprünglichen Text des hebräischen Josêfos (Ben-Goriôn) und im arabischen Makkabäerbuch führt [1]), und der mit Fisch und Fischfang zusammenhängt, womit thatsächlich die 'Ain Dûk und das Kastell Doch in der nördlichen Umgebung der angeblichen Jericho-Oase beim judäischen Orte El-Rîhâ ebensowenig zu schaffen hat, als sich dort bei der Quelle Ruinen eines Kastells vorfinden [2]). Und wenn wir die bei Jesaias (19, 8) vorkommenden „dajagîm oder dîgîm" (d. h. Fischer) beim Chaldäer, Syrer und Araber in der Polyglotte durch „Saideh, Saidâ und Saidûn" übersetzt finden; so dürfte sich die Wahrscheinlichkeit ergeben, dass das von Seetzen [3]) nordöstlich vom Tiberiassee erwähnte und auf seiner Karte den Platz von Dûqah einnehmende Saidâ der Ghassaniden mit diesem Schlosse Dûqah zusammenfalle und nicht im Osten desselben anzusetzen sei. Auf ebendenselben Platz wird sich dann auch das Cappadocia (Kaf d. h. geschlossene Hand von Dôq oder Dûqiah) beziehen, welches in einer Handschrift des Plinius [4]) unter den um ihrer Palmen willen gepriesenen Orten neben Archelaide, Faselide und Liviade genannt wird. Denn wie käme das entfernte Land Cappadocia unter lauter jüdische Palmenorte?

Im Westen vom Batîhah-Delta stossen wir auf die Spur des herodianischen Fleckens Archelais, welchen sich der König Archelaos an einem Orte baute, wo

---

[1]) Ben-Goriôn, ed. Kûnath pag. 42 b. und Arabs Makkabäus in der Londoner Polyglotte, cap. 20.

[2]) Robinson, Palästina II. 553 ff. 559. Sepp a. a. O. I, 599, 605 ff.

[3]) Seetzens Reisen I, 343 f. IV, 167. 171. Saulcy, Voyage II, 511. Wetzstein, Hauranreise S. 117 f.

[4]) Celsius, Hierobotanicon II, 491.

reichlicher Palmenwuchs und die beste Frucht der Palme gedieh [1]). Dass nicht der geringste Namens-Anhalt vorliegt, mit Robinson und dem Consul Schultz [2]) den in der Nähe von Qarn Qartabeh gelegenen Thell Bassalîeh mit dem Herodianischen Schlosse Archelais gleichzusetzen, liegt auf der Hand. Nach einer Notitz von Bertou liegt aber dicht beim Westufer der Jordan-Einmündung in den See, wo durch zwei Stromarme eine kleine Sandbank gebildet wird, bei den Zelten, Rohrhütten und Magazinen der dortigen Ghawarineh-Araber ein Ort Eukliah, der sonst von keinem Reisenden erwähnt wird, obwohl er offenbar der Platz ist, wo Robinson sein Zelt aufgeschlagen hatte. Nun aber heisst im Arabischen „auqâl", die Mehrzahl von „waql oder waqleh" eine Art von Zwergpalme und deren Dattelfrucht. Als eine „Auqalîeh" ist also der von dem des Arabischen unkundigen Grafen von Bertou „Eukliah" geschriebene Name nichts Anderes, als ein die besagte Palmenart erzeugender Ort, den uns Plinius [4]) als „convallis Archelaide" vorführt.

Wird nun dieser Platz auf einer Reiseroute der Tabula Peutingeriana zwischen Jericho und Scythopolis als 12 Meilen (5 Stunden) von Hierichon entfernt bezeichnet, so ging der Weg von Jericho-Tarichea (Qades) längs dem See hinauf und beträgt die Entfernung richtig fünf Stunden. Zweifelhaft ist dann freilich der sonst nirgends vorkommende Ort Coabis, der von Archelais wiederum 12 Meilen und ebensoviele von Scythopolis entfernt sein soll. Bezeichnet aber der Araber mit „kawa'ib" die

---

[1]) Josêfos, Alterthümer, 17, 13, 1. 18, 2, 2.

[2]) Zeitschrift der Deutsch-morgenländischen Gesellschaft, 1849 S. 47. 55. Robinson, Neuere Forschungen, S. 399.

[3]) Robinson, Palästina III, 559. 566. Ritters Erdkunde, Bd. XV. 286. 457 (Bertou).

[4]) Plinius h. n. 13, 9, 10.

Brüste, so liegt die Vermuthung nahe, dass die Bezeichnung Coabis dem Platze von Efrôn gelte (2 Makk. 12, 27), dem wir beim Birketh Abû-Ermeil am Fusse der dicht beisammen liegenden (wie Brüste verbundenen) und als Thell 'Aramein bezeichneten Gôlânischen Krater Thell Aram und Abû Nedy begegnet waren [1]). Denn abgesehen davon, dass die von der Tabula Peutingeriana angegebenen Entfernungen von Eukliah und Um-Qabûr (Scythopolis) dieser Ortslage vollständig gerecht werden, bedeutet „ko'abeh" die Jungfernschaft, während andererseits sowohl der Rammler-Teich" (Abû-Ermeil), als auch die vom Nacktsein ('aram) und vom Thau (nidy oder nida) benannten Hügelbrüste deutlich genug das Geschäft bezeichnen, worin die Romallier-Jünglinge jener der Astarte geheiligten Landschaft in Friedenszeiten ihre Bravour gezeigt haben mögen!

Ausser dem Batîchah-Delta zwischen Dûqah-Saida und Auqlîah (Eukliah) finden sich im Jerichô-Seekessel noch zwei andere ähnliche angeschwemmte Uferebenen. Die südlich vom See, beim Jordanaustritte gelegene 'Adesîeh-Ebene oder Ardh-el-Semmakh [2]) gehört zum Weichbilde der die heutigen Ruinenstellen Qades und El-Kerak umfassenden Jericho-Tarichea (Thracias). Dagegen bildete die sich bei der Mitte des Westufers ausbreitende Gennêsareth-Ebene, heutzutage das kleine Ghôr (El-Ghuweir) genannt [3]), das Weichbild von Kafarnaûm und ihres Fischerplatzes Bêthsaida.

---

[1]) Noack a. a. O. Bd. II, 1, S. 419. Thomson a. a. O. S. 365. Burckhardts Reisen 551.

[2]) (Pückler-Muskau) Die Rückkehr. II, 177. Seetzens Reisen I, 350. Burckhardts Reisen S. 431. Lynch, Narrative S. 172 ff. Ritters Erdkunde, Bd. XV. 347 f. 710. Vergl. Die früheren Erörterungen, Noack a. a. O. Bd. II, 1, S. 157 ff.

[3]) Robinson, Palästina III, 529 f. Berggren, Reisen (1820) II, 248 ff. Sepp a. a. O. II, 157 ff. 170 ff.

Der gelehrte Streit über die einstmalige Lage der „Stadt des Herrn" hat sich bis heute fortgesponnen, indem seit Burckhardt ein Theil der Reisenden [1]) und auf ihre Gewährschaft hin Ritter und v. Raumer [2]) den Platz von Kafarnaûm nicht in der Gennêsareth-Ebene, sondern fünf Viertel Stunden nordwärts von derselben am Platze der vom Jordan-Eintritt in den See entfernten unbewohnten Trümmerstätte Thellhûm angesetzt wissen wollen, indem sie den Namen Thell-Hûm als eine allerdings sprachlich zulässige Abkürzung oder Verschmelzung aus Thell-Nahûm nehmen, wobei dann Thell (Hügel) für das ältere Kafar (Dorf) eingetreten wäre. Dass dort kein Thell ist, auf welchem der Ort gelegen hätte, würde nun so schwer nicht in die Wagschale fallen, da sich im Westen benachbart eine Hügelreihe hinzieht. Und die Trümmer einer alten Ortslage, die sich bei der dortigen flachen und hafenlosen Strand-Ebene im Gestrüpp und durch Weizenfelder zerstreut finden [3]), sind umfangreich und bedeutend genug, um für eine einst ansehnliche Ortschaft oder Stadt gelten zu dürfen. Nun weist sich ein Theil dieser Trümmer augenscheinlich als einem ehemaligen Kastelle zugehörig aus [4]), das dort zur Hut des Jordan-überganges und des Eingangs zur Gennêsarethebene gegründet sein konnte. Wäre also, wenn wir von dem fehlenden Thell für die Ortslage billig absehen, zum

---

[1]) Berggren, Reisen II, 250. Noroff, Meine Reise nach Palästina (1862), deutsch v. Zenker, II, 190. Wilson, the Lands of the Bible II, 143. Thomson, the land and the book p. 352. 360. 873.

[2]) Ritters Erdkunde, Bd. XV, 341 f. K. v. Raumer, Palästina (4. Aufl. 1862) S. 131 f.

[3]) Robinson a. a. O. III, 554 ff. und Dessen Neue biblische Forschungen (1857) S. 454 f. 465 f.

[4]) Sepp a. a. O. II, 188. Seetzens Reisen IV, 173 (aus Noroffs Reisen).

Worte „lehum" nur der auch sonst übliche Bildungsvorschlag Th getreten, so würde dieses Wort als arabische Mehrzahl von „lahmeh" oder auch als das hebräische „Lehûm", das die LXX Sofonjah 1, 18 durch Fleisch übersetzen, auf die Bedeutung „Fleischstücke" weisen. Für diese Bedeutung könnte der Umstand sprechen, dass die nur 20 Minuten nördlich benachbarte Ruinenstätte 'Escheh-el-kebîr[1]) nach dem arabischen „'aschâ" (Mahlzeit) erklärt, auf einen ähnlichen Zusammenhang zu führen scheint, wobei möglicher Weise an einen Bezug des Platzes auf die „fette Mahlzeit", die nach Jesaias 25, 6 auf (oder bei) dem Berge der Tochter Schomrôn angerichtet werden sollte, zu denken wäre. Kommen wir indessen bei dieser Namenserklärung über unbestimmte Möglichkeiten nicht hinaus; so legt sich eine andere Ableitung nahe, wenn wir auf die heutige Schreibung Thellhûm kein besonderes Gewicht legen wollen. Wurde nämlich schon von Nau (1674) der Ort als solcher genannt, der damals für Kafarnaûm gegolten haben, so mag leicht erst in Folge dieser Gleichsetzung das „û" als wurzelfest genommen worden sein, während ursprünglich der Name Thellhum oder Thellham geklungen hätte. Leiten wir ihn aber von „laham" in der Bedeutung „kämpfen, streiten" oder vom arabischen „lahama" (befestigen), ab, so werden wir auf die Bedeutung eines befestigten Kampfplatzes geführt, dessen Name aus einem ursprünglichen „Bethlehem" (Kampfhausen) ebenso verkürzt ist, wie Seetzen die Bethlehemiten als Thelhamiten bezeichnen hörte. So wäre hier an eins der beiden von den Tyrannen erbauten Waffenhäuser Thrax und Tauros zu denken, von denen uns Strabôn [2]) meldet, dass sie am Eingange vom Jerikûs

---

[1]) Robinson a. a. O. III, 558. Saulcy, Voyage II, 503.
[2]) Strabôn, Geographia XVI, pag. 763. Vergl. Noack a. a. O. Bd. II, 1. S. 240.

einander gegenüber gelegen hätten. Weist nun Thrax auf das beim südlichen Eingange gelegene Tarichea um so mehr, als dieses bei Sueton Thracias oder Trachias genannt wird; so wird bei Tauros an das den nördlichen Eingang beherrschende Kastell zu denken sein. Bedeutet aber das arabische „Thaur oder thâreh" gerade wie lahmeh" einen stürmischen Angriff oder hitzigen Kampf; so wäre eben Thelhum nur ein anderer Name für Thaur oder Tauros. Und hier kommt uns eine verlorene Notiz des landeskundigen Eusebios zu Statten, der eines in der Umgebung von Diospolis (kefer Lud) ostwärts gelegenen Ortes 'Adatha gedenkt, für den wir bereits früher den Platz von 'Escheh-el-Kebîr in Anspruch genommen haben [1]). Mit welchem Recht Eusebios diese 'Adatha als der 'Adîthaim entsprechend angesehen wissen will, von welcher Josua 15, 36 die griechische Bibel nichts weiss, ist hier gleichgültig; genug, dass es damals ostwärts von Diospolis einen Ort 'Adatha gab. Liegt nun Thellhûm ostsüdostwärts von Kefer Lud, so bedeutet im Arabischen „'adû, 'âdy" Feinde und „'ady" Fussvolk, und wäre 'Adathah somit nur eine dritte Bezeichnung desselben Platzes von Thellhûm-Thauros, worüber wir uns in den an geographischen Polyglotten so reichen syrischen Landen nicht wundern mögen.

Wie viel oder wenig Gewicht man jedoch auf diese Gleichsetzuug legen möge, so vereinigen sich wenigstens alle uns über die Lage von Kafarnaûm überlieferten Angaben dahin, dass der Platz von Thellhûm nicht für die „Stadt des Herrn" gelten kann, welche vielmehr unbedingt bei der Gennêsareth-Ebene zu suchen ist. Hierher werden wir zunächst durch Seetzen's Angabe mit der nach den Evangelien nahe bei Kafarnaûm gelegenen galiläischen Bêthsaida gewiesen. Diesen An-

---

[1]) Eusebios, Onomasticon pag. 14. Vergl. Noack a. a. O. Band II, 2. S. 248.

halt haben auch sofort diejenigen bereitwilligst ergriffen, welche Kafarnaûm am Platze von Thellhum glaubten ansetzen zu müssen.[1]) Was nämlich der von Norden her gekommene Seetzen von der Lage des von ihm besuchten zerstörten Khân Bath-Saida bei einem felsigen Kalkberge sagt,[2]) bei welchem ein schmaler Ufersteig in den Felsen gehauen sei, wo sich die bis Magdala reichende kleine Ebene öffne, trifft so vollständig und nur allein auf den Platz des heutigen Khân Minîeh, dass über das Zusammenfallen beider Plätze von vornherein auch nicht der leiseste Zweifel obwalten kann. Gerade beim Khân Minîeh tritt der felsige Bergvorsprung so dicht zum See heran, dass nur ein in den Felsen gehauener enger und schwieriger Pfad um dessen Spitze herum oberhalb des Wassers herführt, um hier das Ghuweir nach Norden zu öffnen.[3]) Auch Brocards und Troilo's Angaben über die Entfernung der Bethsaida von Magdala treffen nur auf den gleichen Punkt von Khân Minîeh. Die um diesen verfallenen Khân gelegene Trümmerstätte wollen nun aber Andere[4]) gerade für den Platz von Kafarnaûm ansprechen. Und während schon (1616) della Valle die am Genezarethsee gelegene wüste Stadt Menia für Kafarnaûm hielt, sagt Quaresmius (1629), dass eine elende Herberge (Khân) Menieh neben vielen Ruinen, die sich südwärts von derselben auf niedriger Anhöhe längs dem Ufer bis zu einer kleinen Bai erstrecken, die Stelle von Kafarnaûm einnehme.[5]) Zieht sich nun gerade südlich vom Khân

---

[1]) Van de Velde, voyage II, 239. Ritters Erdkunde. Bd. XV, 331 ff.

[2]) Seetzens Reisen I, 344. IV. 169 f.

[3]) Robinson a. a. O. III, 542. Schubert, Reisen III, 252. Renan, Vie de Jesus (9. édit.) pag. 116.

[4]) Robinson a. a. O. III, 537 ff. Dessen neuere Forschungen S. 453 f. Sepp a. a. O. II, 174—187.

[5]) Della Valle, Reisen, deutsche Ausgabe (1674) I, 166. Quaresmius, terrae sanctae elucidatio (1639) II, 868.

Minîeh das Seeufer, um diese Bai zu bilden, eine Strecke weit von Osten nach Westen, so passt auf diesen selben Platz, und nur allein auf diesen, nicht aber auf die Lage von Thellhûm[1]) genau die uns aus dem 7. Jahrhundert durch Arculfus gegebene Beschreibung der Lage von Kafarnaûm, welche zwischen Berg und See gedrängt in einem langen Streifen sich von Westen nach Osten hinziehe[2]). Nur allein auf die Ortslage von Khân Minîeh passt ferner, was im 12. Jahrhundert der gelehrte russische Reisende Daniel von einem grossen Flusse sagt, der unterhalb (südlich) von Kafarnaûm in den See falle[3]), mögen wir nun darunter den zwar nur kurzen, aber starken Bach der Feigenquelle ('Ain-el-Thîneh) oder den ¼ Stunde weiter südlich mündenden Wâdi-el-'Amûd oder Leimôn (Megiddo-Fluss) verstehen.

Stand also Kafarnaûm beim Khân Minîeh, wie kann dieser Khân Bethsaida heissen? Oder fällt letzterer nach Seetzen mit Khân Minîeh zusammen, wo bleibt Platz für Kafarnaûm? Aus dem Widerspruch dieser Angaben scheint kein Ausweg zu sein. Glücklicher Weise ist es aber kein Widerspruch und wir bedürfen des Auswegs nicht, sondern behalten beide Namen verträglich dort beisammen! Ohne mit Porter[4]) für Bêthsaida ¼ Stunde weiter nordwärts über die Gennêsareth-Ebene hinaus nach der Tabighah-Quelle zu wandern, um die beim Khân und der Feigenquelle befindliche Ruinenstelle für Kafarnaûm zu behalten, werden wir das scheinbare Räthsel mit Zuziehung des von Josêfos

---

[1]) Wie Wilson (II, 118) u. Raumer (S. 131) sich einreden wollen.

[2]) Adamnanus, de locis sanctis, II, 25. (Reland pag. 684 und Robinson, Palästina III, 548, Note 3.)

[3]) Bei Noroff, Meine Reise nach Palästina, deutsch von Zenker, II, 192, und die Herausgeber von Seetzens Reisen IV, 174. 348.

[4]) (Porter) Handbook for Syria pag. 429 f.

über Kafarnômê gegebenen Zeugnisses gleichwohl einfachst lösen können, sobald wir uns nur der durch Sepp aufgekommenen Vermuthung über die Bedeutung des Namens Minîeh entschlagen und über dessen wahre Herkunft verlässigen wollen. Denn der Name dieses Khâns oder der demselben zugehörigen Ruinenstelle lautet schon bei seinem ersten Auftauchen zur Zeit des Sultans Salaheddin in arabischer Schreibung Minîeh und so durchgängig bei ältern und neuern Reisenden, ohne Jod in der ersten Silbe. Mag also immerhin das Volk von Kafarnaûm oder die Nazaräer bei den Rabbinen [1]) Mînîm oder Mînäer (Ketzer oder Abtrünnige) gescholten worden sein; so hat doch der Name Minîeh mit Mînîm sprachlich Nichts zu schaffen, sondern bedeutet gerade dasselbe wie Kafarnaûm.

Wird nämlich durch den Rabbinenschüler Hieronymus[2]) Kafarnaûm durch „villa pulcherrima" (Schöndorf) verdollmetscht; so weist der Name nicht auf ein Nahûmsdorf, da ohnedies der Profet Nahûm (1, 1) als Elkesäer nach Hieronymus aus einem galiläischen Dorfe Helkes stammen soll, auch nicht auf ein „Trostdorf", wie Origenes will, sondern einfach auf ein Naîmsdorf, d. h. Kafarnaûm ist nur die jüdische Aussprache für den samaritischen Namensklang Kafarn'aîm. Dieser Befund wird durch den Umstand bestätigt, dass die alte lateinische Evangelienübersetzung [4]) die angebliche Stadt des

---

[1]) Hieronymus, epist. 80 ad Augustinum. Midrasch Qoheleth 73, 1. Abôth 2, 14. Carmoly, Itineraires pag. 260. Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Secten (1857) S. 415 (Note 5) Grätz, Geschichte der Juden IV. (2. Aufl.) 547 ff. 103 ff. 154 ff.

[2]) Hieronymus zu Matthäus 11, 24 und zu Ezechiel 38.

[3]) Evangelium Palatinum pag 287.

[4]) Eusebios, Onomasticon pag. 296 (nach Eusebios 12 Meilen (5 Stunden), nach dem lateinischen Uebersetzer nur 2 Meilen (3/4 Stunden) südwärts vom Thabor entfernt. Gilt letztere

Jünglings von Nain (Luk. 7, 11) vielmehr als Kafarnaum auftreten lässt, somit von jenem beim heutigen angeblichen Thabôr südwärts gezeigten Naïn-Dorfe noch Nichts wusste. Im Hebräischen aber, wie im Arabischen ist „n'aam, n'oam, n'aîm", sowie „n'imeh und n'aîmeh" die ständige Bezeichnung für alles Liebliche, Holde, Anmuthige, Erwünschte, was Ergötzung und Lust bringt. Ja, der Araber gebraucht „n'aîmeh" geradezu zur Bezeichnung eines bewässerten Landes oder Gartens (raudheh), während die sprüchwörtliche Redensart „n'ama 'ain oder na'ôma 'ain oder n'omath 'ain" dem Araber etwa unser „Wohl bekomm's!" oder „Glück zu!" oder „lass dir's wohlsein!" ausdrückt. Darf es nun billig auffallen, dass sich von einem durch seine Lage am lieblichen See so bevorzugten Orte im Alten Testament keine Spur finden sollte, so führt uns der Vaticanische Text der griechischen Bibel, der sich uns in frühern Untersuchungen[1]) so oft als Bewahrer des ursprünglichen Bibeltextes bewährt hat, auch hier auf die anscheinend verlorne Spur. Er hat uns in der Reihe der Nafthalitischen Priesterstädte (Josua 21, 32) mit der statt Hamath Dôr, welcher Name der Rundquelle ('Ain Madawarah) gelten würde, dargebotenen Lesung Ne'mmath, auf welche auch der im Alexandrinischen Texte sogleich folgende Name No'emmôn hinzuweisen scheint, den ursprünglichen Namen für das N'aîmsdorf mit der Bedeutung „die Anmuthige" erhalten. Gerade dieselbe Bedeutung hat nun im Arabischen „minjeh und umnîjeh": Wunsch, Erwünschtes, erwünschte Sache, die Einem ge-nehm ist. Und wenn das arabische Wort gleiche Wurzel mit der altsemitischen Glücksgöttin Menî oder Minnî (Jesaias

---

Angabe dem heutigen Platze (Robinson a. a. O. III, 460—469), so treffen die 5 Stunden im Eusebiustext merkwürdig genug gerade auf die Entfernung von Kafarnaum in der Gennêsarethebene vom Gebel 'Isa ('Aissa) als dem Verklärungsberge!

[1]) Noack a. a. O. I., 55f. II., 1, 493. 2, 253 und öfter.

66, 11) hat, die uns auch im hergestellten Texte des Hohenliedes [1]) begegnet; so würde ein Kafar Menîeh oder Minîeh kurzer Hand als „Glücksdorf" zu übersetzen sein. Steht uns nun für Bêthsaida, statt der landläufigen Uebersetzung durch „Fischhausen" (Fischerdorf) unbedingt ebensogut die semitische Umschreibung als Bêth-s'aîdeh (Glückshausen oder Glücksdorf) offen; so haben wir die Namen Khân (Kafar) Minîeh und Khân (Kafar) Beths'aîdeh als geradezu sich deckende Bezeichnungen, somit Kafarnaûm und Bethsaida nur als gleichbedeutende Namen eines und desselben Platzes, der die verschiedenen Benennungen seiner Lage bei der gesegneten Ebene, dem Garten der Anmuth am lieblichen See, verdankt haben wird.

Bleibe jedoch immerhin den Verehrern des Petrus-Fischerrings zu Gefallen Bêthsaida als „Fischhausen" der Uferplatz von Kafarnaûm; so werden wir mit Caspari [2]) auf der rechten Spur sein, wenn wir Bêthsaida beim Khân Minieh und der Feigenquelle ('Ain-el-Thîneh) als Uferplatz belassen und unter Saulcy's Führung [3]) für die Kafarnômê des Josêfos das „Anmuthsdorf" sich am Bergfusse des die Ebene nordwärts begrenzenden Rückens bis in die Umgebung der grossen und schönen Rundquelle [4]) ('Ain-Dôr im biblischen Alterthume genannt) um so mehr erstrecken lassen, als noch nach dem Zeugnisse des Epiphanios Kafarnaum nicht unmittelbar am Ufer, sondern auf einige Entfernung von demselben lag und auch der landeskundige Nonnus mit seinem „tiefgegründeten L a n d e Kafarnaûm" nur die

---

[1]) Noack, das Hohelied (1869) S. 52. 113. 116 f.

[2]) Caspari a. a. O. S. 70 f.

[3]) Saulcy, voyage II, 491 ff.

[4]) Robinson, Palästina III, 537 f. Dessen Neue biblische Forschungen S. 451 f.

Gennêsareth-Ebene selber zu bezielen scheint[1]). Und nicht bloss bei den nur je ½ Stunde vom Khân Minîeh entfernten Trümmerplätzen Abû-Schûscheh und Thell Serremân[2]), sondern auch in der nächsten Umgebung der Rundquelle selbst, dürfen die weitverstreuten Ruinen von Basaltblöcken, woraus dort alle Häuser gebaut sind und die z. Th. von den heutigen Arabern wiederum nothdürftig zum Aufbau roher Wohnungen benutzt worden sind, dem einstmaligen Weichbilde von Kafarnaûm gelten, das wir uns in getrennten Gruppen von Wohnungen zwischen Gärten und Pflanzungen über den höher gelegenen Theil der zum Ufer sanft abfallenden Ebene ausgebreitet zu denken haben. Gerade solche dorfweise verbundene Häuser bedeutet nämlich auffallend genug der uns nur durch Robinson überlieferte Name des Thell Serremân, wenn wir denselben mit Sad statt mit Sin geschrieben nehmen (Çerremân). Und dass er so zu nehmen ist, wird die weitere Bedeutung des Wortes bezeugen, worunter auch Menschen verstanden werden, welche mit Kameelen zum Brunnen kommen, dieselben zu tränken, was gerade dort noch alle Tage von den vorbeiziehenden Karawanen geschieht[3]). Und anstatt dann den Namen der von Westen her die ganze Ebene überschauenden Ruinenstelle Abû-Schûscheh mit Saulcy durch „Vater des Skorpions" zu übersetzen, wofür sich kein Beleg aufbringen lässt, haben wir darin entweder einen „Vater der flinken Kameelin" (schauschah) oder nur den arabischen Klang eines hebräischen „Abû-Sûseh" (Freude- oder Wonne-

---

[1]) Epiphanios, adversus haereses I, 4 pag. 128. Nonnus, paraphrasis evangelii secundum Joannem 6, 233.

[2]) Wilson a. a. O. II, 310 (Ritters Erdkunde, Bd. XV. 331). Robinson, Palästina III, 537 f. Dessen Neuere Forschungen S. 104. 452. Sepp a. a. O. II, 171 f.

[3]) Sepp a. a. O. II, 171.

Vaters, von „sûs" [sich freuen] als gleichbedeutend mit „masôs" und „sasôn" genommen) zu erkennen, um darin den als Westrücken der Ebene sich erhebenden Gebel Aswâd als den eigentlichen Quellenvater der die Ebene mit ihren verzweigten Adern speisenden und von Fischen wimmelnden prächtigen Rundquelle anzusehen. Denn diese ohne Frage ist vom Verfasser der Geschichte des jüdischen Kriegs [1]) unter der Kafarnômê genannten Quelle verstanden, als durch welche die Gennêsaritische Ebene wie von einer Ader des Nils bewässert werde. Ist es nun aus dieser Angabe nicht minder gewiss, dass der Name dieser Quelle auf ein Dorf (Kafar) hindeutet, so erweist sich Josêfos so gefällig, uns dieses Dorf Kafarnômê in der Erzählung seines Kranken-Aufenthaltes ebenfalls, wenn auch hier ohne Erwähnung der Quelle, ausdrücklich zu nennen [2]).

Vom nordöstlichen Uferwinkel der Ebene, wo der Khân steht, führt [3]) westwärts ein Bergpfad bei gewaltigen Basaltsteinen vorüber, die zu einem Mauerzuge verbunden sind, auf die Höhe, wo abermals gewaltige Mauerreste sichtbar sind, die sich bis zu einem alten Thore fortsetzen. Ein in den Felsen gehauener Platz auf der Höhe, von deren Terasse man den ganzen See überschaut, führt den Namen Sagad, der nach dem Chaldäischen (Daniel 3, 6) einen Bet-Ort (arabisch „mesgad" s. v. a. Moschee) bedeutet und uns also den Platz der einstmaligen Synagoge oder des „steinreichen Tempels", wie er bei Nonnus heisst, von Kafarnaûm bezeichnet. In welchem bestimmten Bezuge zu Kafarnaum dann der noch etwas weiter westwärts beim Wady-el-'Amûd gelegene Thell-el-Henûd (vom arabischen „hanada" s. v. a. schmeichelnd an sich locken) gestanden

[1]) Josêfos, de bello judaico III, 11, 8.
[2]) Josêfos, de Vita § 72.
[3]) Sepp a. a. O. II, 182 f.

haben möge, dürfte eine künftige genauere Erforschung des Platzes noch ermitteln. Eine halbe Stunde vom Khân entfernt liegt, eine Viertelstunde nordwärts von der runden Quelle, beim Westufer des Wâdi-el-'Amûd der mit schwarzen Steinen (Basaltblöcken) bedeckte Hügel Serremân, für dessen Namen wir die Schreibung „Çerremân" beansprucht haben. Nach der durch Rôbinson überlieferten Schreibung dagegen wäre derselbe von „sarama" abzuleiten, was „schneiden, trennen, zertheilen" bedeutet und uns als Bezeichnung einer Oertlichkeit bei Jeremias 31, 40 in einem Abschnitte begegnet, der durch seltsamen Missverstand von den Auslegern, die stets nach Jerusalem schielen, auf dortige Oertlichkeiten gedeutet wird, während er sich augenscheinlich auf die beim Profeten wieder zu Ehren gekommene „Jungfrau Israêl" (Jerem. 31, 4) bezieht, die auf den Samaria-Safed-Bergen thronte. Dass der Name nicht „ha-sadêmôth" lautete, wie die Masôrethen verschlimmbessern wollten, sondern „ha-scharêmôth", ist durch die LXX. (Jerem. 38, 40) verbürgt, welche Asarêmôth übersetzen oder vielmehr als Namen wiedergeben. Begegnet uns dieser in der arabischen Uebersetzung der Polyglotte als „açarîmôth", so ist diess die gleiche Verschiedenheit in der Aussprache, die wir beim Thell Serremân (Çerremân) voraussetzen. Nun ist im Hebräischen für „trennen, theilen" der geläufige Ausdruck „karath", wovon der „im Angesicht des Jordan" fliessende Bach Krûth oder Chorrath (LXX. 1 Könige 17, 3.5) seinen Namen führt. Vom Sich theilen der Wasser kommt das Wort bei Josua 3, 13 vor. Spielte nun die Eliasgeschichte in der Umgebung von Schomron (Safed), so liegt es nahe, in dem Bache Krîth-Chorrath eben die Wasserrinnen der Rundquelle zu verstehen, welche das Gennêsareth-Ländchen bewässern. Das gedachte „hasarêmôth" (Asarêmôth) wird aber vom Chaldäer Jonathan durch „arîtha" wiedergegeben, was im Syrischen und

Chaldäischen „Rinnsal" oder „Wassergraben", dann überhaupt „bewässertes Land" bedeutet und auch bei Jonathan, wie bei Onqelôs zu 2 Mosis 8, 5 zur Uebersetzung von „jeōrîm" gebraucht wird. Kommt nun „jeōr" sonst fast ausschliesslich vom Nil und „jeōrîm" von dessen Armen und Kanälen vor, so verstehen wir nunmehr auch die „Ader des Nil", von welcher Josêfos bei der Quelle von Kafarnômê redet.

Gerade die Herstellung eines solchen Netzes von Wassergräben und Rinnsalen (jēorîm) war nun aber das Mittel, durch welches Herodes den Ruhm seiner Phasaêlis begründete[1]). Denn „um das Tiefthal von Jericho (das Seebecken) herum nach Norden hin" (was von der Stadt Tarichea-Jericho aus auf Gennêsareth führt) hätte er sich eine Stadt gebaut, die er nach dem Namen seines Bruders Phasaêl benannte, und seitdem (fügt Josêfos hinzu) sei das ganze benachbarte, bisher unbewohnte (wüste) Land durch die Sorgfalt der neuen Anbauer so emporgebracht worden, dass er dieses gesegnete Palmenthälchen seiner Schwester Salômê als Erbtheil vermachte und diese dasselbe wiederum an die Kaiserin Julia Augusta oder Livia vererben konnte. Da das arabische „fesâl, fasîl und fasûl" geradezu Palmenschössling bedeutet, so wird der Bezug auf den Bruder nur zufällig nebenher gespielt haben. Kennt also die Rabbinen-Ueberlieferung[2]) neben dem Thale Jezr'eêl auch ein Thal Fesîlûn, welches nach damaliger Zurechtlegung der altbiblischen Stammesgrenzen zum Issachar-Gebiete im Westen der Landschaft des Tiberiassees gezählt wurde, so ist damit wenigstens die galiläische

---

[1]) Josêfos, Alterthümer 16, 5, 2. 17, 11, 5. 18, 2, 2 de bello judaico I, 21, 9. 2, 6, 2. Plinius, historia naturalis 21, 11, 2.

[2]) Bereschîth rabba (zu Genesis) 49, 15) pag. 98. Keil, die Bücher der Könige, S. 176.

Lage von Fasaêlis (Fesîlûn) bezeugt. Diese aber wird durch Maqrîzi [1]) bestätigt, wenn er erzählt, dass der Sultan Bibars (1261) für die Belagerung von Safed seine Truppen von 'Akka über Thell Fasûl und 'Ain Galûth geführt habe. Dass nun die 'Ain Galûth (Quelle der Gefangenschaft) am Platze der Josefs-Cisterne zu suchen ist, steht durch die noch vorhandenen arabischen Poststationen, die bei Safed und der 'Ain Galûth vorvorüber nach Damaskus führten, über allem Zweifel fest. Dass der Name bei Maqrîzi „Façûl", in der Rabbinen-Ueberlieferung „Fesîlûn" lautet, macht desshalb keine Schwierigkeit, weil auch das arabische „façala" von der Verpflanzung der Palmenschösslinge gebraucht wird, während es daneben auch mit „sarama" (karath) die Bedeutung „zertheilen" gemein hat. Der die Segensquelle des Gennêsarethländchens beherrschende Thell Serrêman wird somit ein und derselbe Platz mit dem Thell Façûl sein und für die Herodianische Fasaêlis zu gelten haben. Welchen seltsamen Umweg hätte jener böse Sultan von 'Akka aus seine Truppen machen lassen müssen, wenn sie die angebliche Goliathsquelle ('Ain Galûth) hätten berühren sollen, welche nach jüngerer Ueberlieferung sich heutzutage in der Umgebung der falschen Scythopolis bei Beisan findet! Das ebendort im mitteljordanischen Gebiet gelegene Dorf Façal oder Façail [2]) deckt eben nur die von Marinus Sanutus im 14. Jahrhundert erwähnte Mönchs-Ansiedelung, die von den Kreuzfahrern nach ihrer an der Hand ihres lateinischen Onomasticons und des Josefos fertig gebrachten neu-lateinischen Geographia sacra gegründet wurde. Wie uns aber auf der heutigen Palästina-Karte eine

---

[1]) Maqrizi, histoire des Sultans II, 23 (Vergl. Eutychius, Annales II, 441. 466).

[2]) Burckhardts Reisen S. 595 (Ritters Erdkunde, Bd. XV, 437.) Schwarz, das heilige Land, S. 135.

grosse Anzahl alter Ortsnamen doppelt und dreifach an verschiedenen Plätzen begegnen; so findet sich auch noch weiter herab im langen Jordan-Ghôr, im Süden von Qarn Çartabeh [1]), in ebenjener Gegend, wo in vormittelalterlicher Zeit die biblischen Jericho-Plätze gesucht wurden, eine Quelle, ein Thal und eine Dorfruine Façail. Für die Herstellung der biblischen Geographie sind dergleichen Namensspuren nur Irrlichter, die im Nebel der jüngeren Ueberlieferung tanzen.

Antonius gab der königlichen Freundin Kleopatra den Palmenwald von Jericho, wo der Balsam wächst, und sogleich im Anfange seiner Regierung pachtete Herodes von dieser Königin die Einkünfte aus der Umgebung von Jericho alljährlich um 200 Talente [2]). Dass sich diese fabelhaft hohe Summe von mehr als einer Million Thalern unmöglich auf die Erzeugnisse der angeblichen „Oase von Jericho" beziehen kann, ist klar; vom Ertrag der Umgebungen des Galiläischen Seekessels verstanden, lässt sich die Angabe eher begreifen, und wir haben bereits früher [3]) die Ueberzeugung begründet, dass die Jericho im weitern Sinne des Wortes eben jenes Seebecken bezeichnet. Wo hätten wir nun dort den im Alterthume weltberühmten Balsamdistrict zu suchen? Das Zeugniss Strabôns [4]) bestätigt die galiläische Oertlichkeit. Der Balsamdistrict Palästina's wird von ihm zweimal erwähnt. Zuerst spricht er bei Cölesyrien im Allgemeinen von einem See Genêsaritis, welcher wohlriechendes Rohr, sowie auch Balsam hervorbringe. Sodann spricht er speciell von der Ebene

---

[1]) Robinson, Neuere biblische Forschungen, S. 384 ff. Bd. XV, 458. Marinus Sanutus, in den Gesta Dei per Francos. Tom. II, 252. Reland pag. 280. 293. 462.

[2]) Josêfos, Alterthümer 15, 4, 1 f. de bello judaico 1, 18, 5.

[3]) Noack a. a. O. II., 1, 236 ff. 246 ff. 253 ff. II., 2, 237 f.

[4]) Strabôn, Geographia XV, 2, 16.

Jerikûs. Sie sei rings von einem terrassenförmig sich zu ihr herabneigenden Gebirge eingeschlossen, und hier befinde sich der Palmenwald, der zwar auch mit andern Fruchtbäumen gemischt sei, aber vorzugsweise aus Palmen hestehe, 100 Stadien lang und ganz bewässert und überdiess reich bevölkert sei. Bei den Zugängen zu dieser Ebene Jerikûs seien zwei Schatzhäuser der Tyrannen gelegen; auch gehöre zu ihr eine Königsburg und der Balsam-Paradeisos. Es sei dieser Balsam ein nur dort allein wachsender wohlriechender Strauch, dem Terpentinbaume (der Terminthe) ähnlich, und der aus der aufgeschnittenen Rinde träufelnde, Anfangs weissliche, dann sich röthlich färbende, gegen Kurzsichtigkeit und anfangende Augenflüsse mit Erfolg angewandte Saft (bei Josêfos „Thräne" genannt) werde in Gefässen gesammelt, das Holz der Staude zu Wohlgerüchen verwandt. Von Plinius [1]) erfahren wir noch, dass dieser nur dem jüdischen Lande gewährte „opobalsamum" in kleinen Hörnern gesammelt wurde und dass es dem grossen Alexander, als er sich dort aufhielt, während eines ganzen Sommertages nur eine einzige Muschel voll zu sammeln vergönnt gewesen sei.

Dass Strabon unter der „Ebene Jerikûs", in welcher auch der am Genêsaritis-See gelegene Balsamgarten (Plinius spricht von zwei königlichen Balsamgärten) gelegen sei, nicht an die angebliche „Oase von Jericho" im Nordwesten des todten Meeres [2]) gedacht haben kann, geht schon aus der Verknüpfung seiner beiden Angaben, überdiess aber aus seiner weitern Notiz hervor, dass besagte Ebene Jerikûs 100 Stadien lang sei. Gerade soviel aber (5 Stunden) beträgt nach Bertou die Länge des Westufers vom Genezarethsee. Bei diesem also müssen die königlichen Balsamgärten, und zwar, nach

---

[1]) Plinius a. a. O. 12, 48 u. 54 (Ed. Tauchn. II, 281 ff.

[2]) Noack a. a. O. II., 1, 112—116. 2, 224.

der Mittheilung von Theophrast [1]), in einem beim grossen See gelegenen kleinen Thale gesucht werden. Noch Burckhardt erfuhr im 2. Jahrzehent dieses Jahrhunderts [2]), dass damals in den Gärten von Tiberias der ächte Mekka-Balsamstrauch, der wohlduftende von Jemen, gedeihe. Dass spätere Reisende Nichts mehr davon hörten, erklärt sich hinlänglich aus den Verwüstungen, welche während der Kriegswirren zu Anfang der dreissiger Jahre [3]) die arabischen Horden gerade in der Landschaft Gennêsar anrichteten. Wissen wir nun gewiss, dass im Aulôn-Jerichô oder am Tiberitischen Seebecken in den königlichen Gärten der Herodianer jene berühmte Staude wuchs, die einst nach der Einnahme von Jericho-Tarichea und Jerusalem Vespasian im Triumph mitaufführte; so erstreckten sich vor der Erbauung von Tiberias (29 n. Chr.) die Herodianischen Gärten vom Tarichea-Weichbilde nordwärts längs der schmalen Ufergegend, in welcher die heissen Bäder sich befinden und von diesen nordwärts die neue Stadt erstand. Nach Thalmudischen Angaben [4]) fand sich die Balsamstaude von 'Ain Gadda bis Ramtha. Wo haben wir beide Plätze zu suchen, um die Thalmudische Angabe mit der von Strabôn gegebenen Notiz im Einklang zu finden?

Neuere Reisende seit Seetzen (1806) haben am Westufer des todten Meeres, ungefähr in der Breitelage von El-Khalîl eine Warmquelle 'Ain Giddy aufgefunden, die eine nur 10 Minuten breite Fläche angeschwemmten Landes bewässert, das nur dieser Quelle

---

[1]) Theophrastos, historia plantarum 9, 6 f. (Ritters Erdkunde, Bd. XV., 310).

[2]) Burckhardts Reisen S. 564.

[3]) Schwarz, das heilige Land, S. 145.

[4]) Wagenseil, Sôta pag. 991. Schwarz, S. 122.

seinen tropischen Pflanzenwuchs zu verdanken hat [1]). Man hat keinen Zweifel, dass an diesem mitten in wüster Wildniss gelegenen Oasenplätzchen die von Josêfos und Plinius [2]) erwähnte Stadt Engaddi (Engadda oder Gaddi) gelegen habe. Gehört dazu ein starker Glaube, so hatte schon Ritter [3]) dabei seine eignen Bedenken. Ein Ort Engaddi, der am todten Meere gelegen hätte, wird merkwürdiger Weise zur Zeit der Kreuzzüge noch gar nicht genannt. Erst der Mönch Brocardus (1280) spricht mit Hieronymus (zu Ezechiel 47, 10), der Engaddi ausdrücklich an das Südende des todten Meeres setzt, von einem Berge Engeddi am Südende des todten Meeres, der somit Nichts mit der Gegend jener Quelle zu schaffen hat. Dieser heutige Platz war auch der nachfolgenden Mönchslegende so wenig bekannt, dass ihn Quaresmius in die Mitte zwischen Bethlehem und das todte Meer setzte. Welche paradiesische Vegetation darum auch dieser kleinen Ebene der Glücks-Quelle am todten Meere ihr Quellenreichthum unter einem tropischen Himmel sichern mag; sie kann nicht der Platz jener „Stadt Engaddi" sein, von der Josêfos spricht. Ebenso wenig kann von der Hand des Eusebios jener Artikel des Onomasticons [4]) herrühren, worin mit Engaddi zugleich die Davidsgeschichte, die dorthin nur geträumt oder geschwindelt worden ist, und der Opobalsam nebst dem Jerichô-Aulôn in Verbindung gebracht werden. Denn auch von der Balsamgegend und den königlichen Gärten abgesehen, war bei der Mitte des Westufers vom todten Meer kein Jerichô-Aulôn, auch

---

[1]) Robinson, Palästina III, 437 ff. Sepp, a. a. O. I, 678. Dessen neuere Studien (1867) S. 111 f.

[2]) Josêfos, Alterthümer 9, 1, 2 (Rufin pag. 62 b). Plinius a. a. O. 5, 15.

[3]) Ritters Erdkunde Bd. XV. 650 ff.

[4]) Eusebios Onomasticon pag. 176, vergl. mit dem lückenhaften Artikel p. 112.

wenn wirklich Jericho bei El-Rîhâ überm Nordwestende des todten Meeres Platz gehabt hätte. Rührt in diesem Artikel des Onomasticons wirklich etwas von der Hand des landeskundigen Eusebios her, so könnte der ursprüngliche Bestand des Artikels nur etwa dieser gewesen sein: „Engaddi bei der Wüste (Einsamkeit) am Aulôn von Jerichô, woher der Opobalsam. Es liegt auch oben Gaddi." Einen solchen frühern Artikel, auf den hier Bezug genommen wird, enthält aber der heutige Bestand des Onomasticons nicht. Es drängt sich vielmehr die Vermuthung auf, dass der im Anfang lückenhafte Artikel über die damals Bêthramtha genannte (Herodianische) Libias, den der lateinische Uebersetzer als Beth-Haram dem Stamm Gad überm Jordan zuweist, sich bei Eusebios ursprünglich auf Gaddi bezogen habe. Zum Verständniss dieses Platzes hilft uns aber die Sirach-Stelle (22, 14) „wie eine Palme an den Ufern", wo der Syrer und Araber in der Polyglotte „'Ain Gad", die Vulgata dagegen „Cades" bringt. Dieser letztere Name knüpft sich aber noch heute an den nördlichen Stadttheil der Tarichea-Ruinen. Und hier waren die Mischnahlehrer, von welchen der Wuchs der Balsamstaude als von 'Ain Gaddi bis Ramtha reichend bezeichnet wird, ebenso zu Hause, als ihnen die wüsten Umgebungen des todten Meeres unbekannt waren. Von der Jerusalemischen Gemara wird Bethramtha durch Beth-Karim (d. h. kerem, Haus der edlen Pflanzung) erklärt, während es im Onomasticon mit Livias (Libias) gleichgesetzt wird. Da die Herodianer ihre Lustschlösser nicht in den Umgebungen des todten Meeres hatten, sondern in Galiläa; so werden wir, unbekümmert von dem Libias-Spuk an ostjordanischen Plätzen und selbst der ostjordanischen Libias des Ptolemäos [1]) vor Allem

---

[1]) Reland a. a. O. pag. 462 und 874; dagegen im Westjordanlande pag. 215.

die südgaliläische Lubîeh als Namensruine einer Herodianischen Libias um so mehr festzuhalten haben, als eine griechische Notiz der Partriarchensitze eine westjordanische Libyas kennt [1]). Der Weg von der Tarichea-Qades nach Lûbîeh führt durch ein das westliche Gebirg durchbrechendes Seitenthal in die Ardh-el-Hammâ (Ahmar) durch das Thal 'Achôr[2]) oder Wadi Fegâh (Fegas). Hier nun stösst uns eine Stunde von Qades entfernt eine Dorfruine Bessûm [3]) in einem gleichnamigen Seitenthale auf. Dieser Ortsname hat ganz dieselben Buchstaben wie der hebräische Name für Balsam (besem, bosem, basam, besamîm), und merkwürdiger Weise liefert uns der Vaticanische Text Josua 19, 33) unter den Nafthali-Plätzen den Ortsnamen Besemiin, der deutlich genug das heutige Bessûm zu decken scheint. Bedürfte es nun noch eines Namensanklanges an den Balsam-Paradeisos des Strabôn, so ist dem Araber ein Paradeisos nichts anders als ein Gan oder Genn (Garten), und eine halbe Stunde von Bessûm südlich begegnet uns ein Beith Genn (Haus des Gartens), welches der Südhälfte von Tarichea, gerade eine Stunde entfernt, westwärts gegenüber liegt. Diese durch die angegebenen Ortslagen dargebotene Wegspur für die Lage des Balsam-Districtes scheint auch eine sich bei Edrisi [4]) findende Notiz zu bestätigen. Er sagt nämlich vom Balsam, der sich im Jordan-Ghôr finde, dass derselbe bis „el-suâd" gehe, was der Herausgeber durch „bis zur Schwärze" übersetzt und aus Golius' Lexikon mit der Bemerkung erläutert, dass nach der Notiz eines persischen Schriftstellers der indische Balsam auch „aswad oder asûd"

---

[1]) Hierocles Synecdemus (ed. Bonn. 1840) p. 398.

[2]) Noack a. a. O. II., 1, 248f. 254f.

[3]) Robinson a. a. O. III, 481. Ritters Erdkunde, Bd. XV, 390, 399.

[4]) Rosenmüller, analecta arabica (1828) III, pag. 2 des arabischen Textes.

(der schwarze) heisse. Da aber die griechischen Schriftsteller von einem schwarzen Balsam von Jericho Nichts wissen, so darf diese etwas weit hergeholte Verknüpfung füglich um so mehr dahingestellt bleiben, als sich die Bemerkung Edrisi's weit einfacher, wie die ähnliche Thalmudische, als Grenzangabe des Balsamdistrictes erklärt. Und ein sonderbares Zutreffen ist es doch jedenfalls, dass sich gerade südöstlich von Bessûm und nordöstlich von Beith Genn eine von beiden Plätzen kaum eine Viertelstunde entfernte Dorfruine El-Saudah findet, deren Name ganz dieselbe Wurzel und Bedeutung mit „El Sûad oder Savad" hat!

Im Angesicht solcher sich gegenseitig die Hand reichenden Anhaltspunkte wird der Schluss gerechtfertigt erscheinen, dass der berühmte Jerichô-Balsamdistrict vom Südwestufer des Jerichô-Sees bis in die Ardh-el-Hammâ reichte, also in die oberen Quellenthäler des Wâdi Fegah fiel. Nun aber übersetzt sowohl Hieronymus, als jüdische Schriftsteller den Jericho-Balsam [1]) durch das Wort „fanag", das in dieser Form nur einmal in der Bibel (Ezechiel 27, 17) vorkommt, hier aber zwar bei den LXX durch Kasia übersetzt wird, was aber gar wohl dem Gewürzrohr der Balsamstaude gelten mag. Wie nun aber das in hebräischen Worten so oft verschluckte und durch Verdoppelung des folgenden Buchstabens ausgedrückte **n** im Syrischen und Chaldäischen wieder zum Vorschein kommt; so ist offenbar das „fanag" des Ezechiel nichts anders, als die wieder aufgelöste syrisch-chaldäische Form für das hebräische „faggîm", das uns im Persischen „fag (fedsch)" mit der Bedeutung „Balsam" begegnet. Was ist also das räthselhafte Wâdi Fegah (Fegas) anders, als ein Fagah- oder Fanag- d. h. ein Balsamthal?

---

[1]) Celsius, hierobotanicon II, 173 f.

Wir verlassen das Thal des Jerichô-Balsams, um uns zu den Trümmern der Herodianischen Prachtstadt Jerichô zu wenden, für die wir das Weichbild von Tarichäa in Anspruch nehmen müssen. Ein sonderbares Schicksal waltet bei Josêfos über der Erwähnung dieser Stadt. Sie kommt in der Geschichtserzählung desselben zum ersten Male während der Zeit zum Vorschein, als der jugendliche Herodes unter dem letzten Hasmônäerkönige Landpfleger von Galiläa war. Und wenn der Feldherr des Crassus, Cassius, bei der Einnahme derselben 30,000 Gefangene machen konnte[1]), welchen Umfang musste ihr Gebiet und welche Bedeutung musste die Stadt damals gehabt haben! Trotzdem begegnet uns in der ganzen frühern Geschichte des biblischen Alterthumes und der syrisch-makkabäischen Zeit nirgends sonst die geringste Spur einer solchen beim Südende des galiläischen Meeres gelegenen Stadt dieses Namens. Und sie war und blieb doch, wie zahlreiche Dörfer und Schlösser auch sonst noch am Ufer des Sees und auf den umgebenden Höhen gelegen haben mögen, die einzige eigentliche Stadt an diesem See! Erst hundert Jahre nach jenem Ereignisse (52 v. Chr.) begegnet sie uns unter diesem Namen bei Josêfos[2]) zur Zeit des Nero wieder, der sie dem Herodes Agrippa II. zum Geschenk gemacht hätte. Nachdem sie dann während des galiläischen Aufstandes bereits von Josêfos selbst von einer römerfreundlichen und einer jüdischgesinnten Partei zerrüttet erfunden worden war, hätten die Zeloten im Jahr 66, während Vespasians Feldzug, eine Belagerung der Stadt durch Titus heraufbeschworen, der sie einnahm und nach einer, den auf ihre Schiffe geflüchteten Bewohnern auf dem See gelieferten, Schlacht eine grosse Zahl von Gefangenen bei Tiberias nieder-

---

[1]) Josêfos, Alterthümer 14, 7, 3. de bello judaico 1, 8, 9.
[2]) Josêfos, Alterthümer 20, 8, 4. de bello judaico 2, 13, 2.

gemetzelt und 6000 auserwählte Tarichäische Jünglinge dem Nero nach dem Korinthischen Isthmus geschickt hätte. So nach dem griechischen Geschichtschreiber des jüdischen Krieges [1]).

Anders der hebräische Josêfos, dessen ursprünglicher, uns in der Kûnath-Ausgabe [2]) vorliegender Text den Anspruch erhebt, als eine der Geschichtsquellen des griechischen Josefos in der Geschichte des jüdischen Krieges zu gelten. Hier ist bei der Erzählung des Auftretens von Cassius gar keine Rede von Tarichea oder Jerichô; jene erstmalige Erwähnung der Stadt bei Josefos ist hier gar nicht vorhanden. Dagegen erscheint hier [3]) die vom jüdischen Leiter des galiläischen Aufstandes zuerst belagerte und gewonnene „Stadt des Agrippa", wo sich dessen Schätze und Vorräthe befanden, unter dem Namen „Tîrah oder Tîrîah" und es wird weiter bemerkt, dass nachher Agrippa von Titus alle seine galiläischen Städte zurückerhalten habe, mit Ausnahme von Tîrîah, die dieser zerstört hätte. Beide Erzählungen gelten einem und demselben Ereignisse; beim griechischen Josêfos heisst die Stadt Tarichaia (Tarichea), ebenso bei Strabôn und Plinius [4]), beim hebräischen Josêfos heisst sie Tîrah oder Tîrîah. Könnte nun ersteres auch „Tijarah" gesprochen worden sein, so bedeutet das arabische „tajjâreh" eine Art von Fahrzeugen, nämlich „Schnellsegler" (von „tairah" Schnelligkeit und „târa" (taira) fliegen, eilig sein). Dieser Name würde sonach die Besitzerin der zahlreichen Schiffe, deren der griechische Josêfos gedenkt, als eigentliche See-Beherr-

---

[1]) Josêfos, de Vita § 31. 32. 54. 59. 72 f. de bello Judaico 2, 20, 6. 3, 9, 7.

[2]) Vergl. Noack a. a. O. II, 2, S. 262 f.

[3]) Joseph ben Gôriôn, ed. Kûnath, pag. 97 u. 105 f.

[4]) Strabôn XVI, 2 (ed. Tauchnitz III, 379). Plinius hist. nat. 5, 15 (ed. Tauchnitz I, 320.

scherin bezeichnen. Dagegen würde der andere Namenslaut „Tîrah" (Schloss oder Burg) auf den Platz von „Kerak" weisen, was dieselbe Bedeutung hat, oder auch auf die Königsburg, das westwärts über der Stadt ragende Beith-el-malek (Königshaus) zielen. Letzterer Bezug erhält dadurch eine Stütze, dass das arabische „tarrâheh" die für den Thron eines Fürsten bestimmte Erhöhung (Estrade) bezeichnet, was ohne Frage eine nicht unpassende Benennung der Jerichô-Residenz des Herodes gewesen wäre, ohne den für das griechische Ohr nahe liegenden Bezug auf die feinen, städtischen Einsalzungen (Taricheia), worin die Tarichäer sich auszeichneten, auszuschliessen. Neben dieser Namensschreibung mit dem T-Anlaute begegnet uns aber bei Sueton [1]) in allen Handschriften für die von Titus eroberte Stadt die Form Thracias oder Thrachias, welche auf eine Verkürzung aus dem bei Thalmudischen Schriftstellern vorkommenden, am Tiberiassee gelegenen Beth-Jerach (Thîrach) hinweist.

Nun spielt aber schon wenige Jahre nach der Anwesenheit des Cassius in Palästina, alsbald nach der Rückkehr des Herodes von Rom (39), wo er sich zum König hatte ernennen lassen, bei Josefos Jerichô eine Rolle, die uns einen Lichtstreifen auf ihre galiläische Lage wirft. In der Erzählung zunächst von den bei der beabsichtigten Besitznahme von Jerusalem stattgehabten Vorgänge [2]) hat der hebräische Josêfos Nichts von Jericho. Dagegen fanden die Ereignisse zwischen Herodes und dem Pappus, dem Feldherrn des Hasmônäers Antigonos, nach dem griechischen Josêfos in (bei)

---

[1]) Sueton, Titus 4 (ed. Wolf, 1802) II, 253. Vergl. Noack a. a. O. II, 1, S. 240. II, 2, S. 238 (Note 3). Schwarz, das heilige Land, S. 141.

[2]) Josêfos, Alterthümer 14, 15, 3. Ben Gorion, ed. Künath, pag. 66 f.

Jerichô, nach dem hebräischen Erzähler bei den „Hüften von Galiläa" (jarkethê-ha-Galîl) statt [1]), was augenscheinlich eine Bezeichnung des Tiberiasbeckens ist und uns zugleich den „Aulôn Jerikûs" erklärt. Eine sonderbare Erwähnung von Jerichô begegnet uns beim hebräischen Josêfos in der Erzählung von der Organisation des jüdisch-galiläischen Aufstandes [2]). Das Land wird zur Organisirung des Aufstandes in drei Theile getheilt und für jeden dieser Theile durchs Loos ein Führer ernannt: Josêf ben Goriôn erhält Galiläa und das ganze Land Nafthali, der Priester 'Anani erhält Jerûsalem mit Umgebung und 'Ele'azar ben 'Anani das Land Edom (Haurân) zugetheilt. „Und das übrige Land (heisst es dann) fiel durchs Loos dem „mnschh" von Jericho zu und bis man kommt zum Strome Forath und überm Strome und das ganze Land Aram-Naharîm (soweit es) Land Jehûdah" (ist), also da hier kein Eufrath spuken kann, ist der „Strom Forath" offenbar der Jordan in seiner Fülle als See, und überm See das Judäergebiet von Gôlân, Gêdûr und der Damaskener Gegend, dem altbiblischen Sprachgebrauche [3]) richtig entsprechend verstanden. Abgesehen nun von zwei Führern mit Namen Josêfos, die der griechische Josefos [4]) auf's Tapet bringt, versteht er in seiner hebräischen Quelle zwar unter den letztgenannten Gegenden ganz richtig Peräa, weiss aber mit Jericho nichts anzufangen und bringt uns einen Manassê als Führer oder Feldherr, von dem die Geschichte schweigt. Das mit Jerichô verbundene hebräische Wort bedeutet aber nichts anders als „Menascheh von Jerichô" d. h. der den Zins

---

[1]) Josêfos, Alterthümer 14, 15, 12 f. Ben Gorion, ed. Kûnath, pag. 67 a.

[2]) Joseph ben Gorion, ed. Kûnath pag. 97 a.

[3]) Vergl. Noack a. a. O. Bd. 1, S. 262 f. 496 f.

[4]) Josêfos de bello judaico II, 20, 3.

oder Wucher oder (dem Sinne nach) Zoll von Jericho (vom Ertrag des Palmenwaldes und Balsamgartens) erhebt oder einnimmt.

Aus der Erzählung des griechischen und hebräischen Josêfos über die Einnahme von Tîrah (Tîriah)-Tarichea durch Titus im Auftrag seines Vaters Vespasian erhalten wir den Schlüssel zu der von den Händen späterer Verschlimmbesserer des Eusebiostextes unberührt gebliebenen Angabe des Onomastikons[1]), dass in der Zeit, da Vespasian Jerusalem belagern liess, die Stadt Jerichô wegen der Treulosigkeit ihrer Bewohner zerstört worden sei. Es war diess eben Tarichäa, wohin sich die Zeloten geworfen hatten. Dass es jedoch mit dieser Zerstörung so ernstlich nicht gemeint sein kann, sondern entweder nur die Königsburg (tîrah) oder der Kerak-Stadttheil von Tarichäa verstanden war, geht aus dem hervor, was der griechische wie der hebräische Josêfos weiter erzählen[2]). Letzterer erzählt nämlich, auf der Rückkehr von seinem Feldzuge nach Edôm (Haurân) sei Vespasian nach Schomrôn und Jerichô gekommen und habe alle früher eingenommenen Städte zu befestigen begonnen und mit Kriegsmannschaft versehen, die ihm beim bevorstehenden Zug gegen Jerusalem zur Hülfe dienen solle. Nach der Erzählung des griechischen Josêfos flohen die Bewohner von Gadara nach Jericho, die ihnen wegen ihrer starken Mauern und zahlreichen Bewohnerschaft allein noch Rettung zu gewähren schien. Sie hätten jedoch die Stadt nicht erreichen können, sondern seien vorm Uebergang über den Jordan (bei der Brücke Um-el-Qanâtir) niedergemetzelt worden, so dass der Asfalt-See mit Todten angefüllt war. Und die von jener Brücke her den Jordan

---

[1]) Eusebios, Onomasticon pag. 134.

[2]) Josêfos, de bello judaico IV, 7, 5. Ben Gorion, ed. Kûnath, pag. 106.

hinabgetriebenen Leichname müssen freilich schliesslich im todten Meer verblieben sein!

Sind nun aber Jericho und Tarichäa (Thrachias) Namen eines und desselben Platzes, so kann ein Bedenken gegen diese Gleichsetzung nicht wohl aus dem auf den ersten Blick befremdlichen Umstande erhoben werden, dass sich bei einem und demselben Schriftsteller zwei, wenn auch nicht ganz verschiedene, doch immerhin etwas von einander abweichende Namens-Schreibungen für eine und dieselbe Stadt neben einander finden sollten. Das Auffallende dieser Erscheinung mindert sich schon durch die Erwägung, dass die beiden erstmaligen Erwähnungen von Tarichea bei Josefos, ihre Einnahme durch Cassius und die Nachricht von ihrer Schenkung an Agrippa, um so entschiedener auf eine römische Quelle weisen, woraus sie geschöpft sind, als in diesen beiden Fällen der hebräische Josêfos Nichts davon weiss. Wir erfahren vom griechischen Josêfos [1]), dass kurz vorm Erscheinen des Crassus und Cassius in Palästina durch Gabinius Jericho der mittlere unter den drei westjordanischen Districten war, deren jeder nach Josêfos ein römisch-gesinntes Synedrium, nach Ben Gorion einen besondern Herrscher hatte. War also damals durch die feinschmeckenden Römer für die nach Plinius [2]) an der Südseite des gleichnamigen Sees gelegene Uferstadt der von den feinen Einsalzungen (taricheia) entlehnte Name aufgekommen; so können auch die anderthalb Stunden, die nach Josefos Tarichea

---

¹) Josêfos, Alterthümer 14, 5, 4. Ben Gorion, ed. Kûnath, pag. 57 a. (Sefôris für das Hûleh-Becken und die nördliche Darôma; Jerichô für das Jordan-Jericho-Becken und die südliche Galiläa und Jerusalem für die südliche Judäa; andrerseits Gadara für das Gôlânische und Hamath (Amatheh beim Wâdi-el-Ragîb) für das 'Aglûn- und Belqâ-Ostjordanland.

²) Plinius, hist. natur. 5, 14, 15. Josêfos, de Vita § 32.

südwärts von Tiberias entfernt gewesen sein soll, entschieden nur allein dem Platze von Kerak gelten, während der durch die Ruinenstelle Qadeš[1]) bezeichnete Stadttheil von Tiberias nur eine, von den Bädern (der muthmasslichen alten Lage von Tiberias) sogar nur eine halbe Stunde entfernt ist. Diesem Qades-Stadttheile konnte also, als der Judenstadt, der altheilige Name von Jericho noch immer bei den jüdischen Bewohnern verblieben sein, während der heidnische Stadttheil für Tarichea gelten durfte. Und diesen naheliegenden Gesichtspunkt wird uns auch Josêfos nicht dadurch verwirren können, dass er in Tarichea der grossen Synagoge gedenkt, die wir nicht im Kerak-, sondern im Qades-Stadttheile zu suchen haben.

Denn freilich kann die Jerichô der Mischnahlehrer nicht mehr die einstmals zum Reiche Efraim gehörige, also Samaritische Stadt der seit den Tagen des Elias bestandenen Schule von Jahwehprofeten gewesen sein. Schon in den Tagen des Herôdes gab es dort ein jüdisches Synedrium[2]), und durch die Mischnah-Ueberlieferung[3]) steht die Thatsache fest, dass die Verbindung von Jericho mit dem Tempeldienste von Jerusalem aufrecht erhalten wurde.

Reichen nun die Trümmerspuren des Qades-Stadttheiles bis in die Nähe der Tiberiasbäder, so war die beim Südende des Jordan-Jericho gelegene grosse Stadt, welche bis zur Tiberias-Gründung (im Jahre 29 n. Chr.) die einzige am Seeufer blieb, nicht bloss die eigentliche Beherrscherin des Galiläermeeres, sondern die kleine

---

[1]) Seetzens Reisen, I, 345. 350. IV. 177. Pococke, Reisen (deutsch 1791) II, 103 ff. Irby und Mangles, Travels (1823) pag. 300 ff. Saulcy, Voyage II, 469—479.

[2]) Josêfos, Alterthümer 17, 6. 2 ff. 5 ff.

[3]) Thamid 3, 8. Arachîm 2, 11. Jeruschalmi Tha'anith fol. 67, 4. (Lightfoot, Opera II., 204).

Uferebene, die von den heissen Tiberiasbädern nordwärts über die heutige Stadt hinaus bis zu den kalten Bädern bei der Bucht von Sormedein sich am Gestade neben dem Bergfuss hinzieht, gehörte ohne Frage einst mit zum Weichbilde von Jerichô. Was die neugebaute Antipas-Stadt von Sinnbildern auf ihren Münzen für sich in Anspruch nahm, die Heilschlange der Hygieia, das Füllhorn der Tyche-Fortuna, die Palme, der Schiffsschnabel, das Ruder, das Alles war bis dahin der ältern Stadt zugefallen, deren Gedächtniss bis in die Tage der Kananäerkönige reichte, die einst Josua's Heldenschaaren eingenommen hatten. Hier in der nördlichen Umgebung der alten Profetenstadt lagen die von den frühern (hasmonäischen) Königen gegründeten Vergnügungsörter von Jericho, deren der griechische und hebräische Josèfos, wie das arabische Makkabäerbuch der Londoner Polyglotte [1]) bei der Herodesstadt gedenken, die mit schönen Bauten gezierten Gärten und Fischteiche. Und von allen diesen Herrlichkeiten hat die angebliche Jerichô-Oase der lateinischen Mönche bei El-Rîhâ keine Spur aufzuweisen! Das Beith-el-Melek, dessen der hebräische Josêfos bei Jericho gedenkt, die Königsburg, von der auch Strâbôn bei der Jerikûs-Ebene redet, hat Seetzen [2]), ohne es zu ahnen, in den eine halbe Stunde südlich von den heissen Bädern auf der Höhe unweit der Qades-Stätte gelegenen Trümmern des Qala'th beith-el-Malek (Schloss des Königshauses) aufgefunden. Und eben dieses Jerichô-Schloss ist ohne Frage dasjenige unter den mehreren Hêrodiôn genannten Plätzen, das sich der König nach seinem Namen „um das Thal von Jericho" baute und wo er sich von Jericho

---

[1]) Josêfos, Alterthümer 15, 3, 3. Ben Gorion, ed. Kûnath pag. 70a. Arabs Maccabaeus cap. 55.

[2]) Josêfos, Alterthümer 17, 10, 6. 16, 5, 2. Ben Gorion, ed. Kûnath pag. 70a. Seetzen's Reisen I., 350. IV., 176.

aus auch begraben liess[1]). Die von Josêfos angegebene Entfernung von acht Stadien (keine volle halbe Stunde) von Jerichô (nicht von Jerusalem, wie man ohne allen Grund gemeinhin annimmt) passt vollständig zur Lage des Schlosses Beith-el-Malek.

Die Rennbahn von Jerichô, welche zehn Tausend Menschen fasste, hatte der auf den Tod kranke alte König, der sich sein Leben lang den Judäern ebenso ungnädig, als den Galiläern günstig gezeigt hatte, dazu ausersehen, um eine Anzahl angesehener Judäer mit der Weisung einschliessen zu lassen, dass dieselben sämmtlich nach seinem Tode getödtet werden sollten, damit die Freude der Judäer über seinen Tod in Trauer verwandelt würde[2]). Wir werden den Platz dieser Rennbahn („'agloth" für Rosse, nach dem hebräischen Josefôs) an derjenigen Stelle zwischen den Qades- und Kerak-Trümmern zu suchen haben, wo sich längs der westlichen Höhe bis zum Ufer hin eine Viertelstunde weit keine Ruinen finden. Unter dem grossen, für Thierkämpfe und Fechterspiele bestimmten Amphitheater, welches Herodes in der „grossen Ebene" (dem Aulôn Jerikûs) hatte bauen lassen, ist kein anderes als das Amphitheater zu verstehen, welches sich mit dem Verschlusse (masgar) für Thierkämpfe und auch Menschenkämpfe, nach Ben Gorion, in der Biq'ah befand. Den Thiergarten in der Gegend der Scheria'th - Mandhur-Mündung in den Jordan zu suchen, werden wir durch die dortigen Ortsnamen Buqa'h (Biqa'h) und Delhemîeh (Löwenplatz von „delhâm" der Löwe) berechtigt[3]).

---

[1]) Josêfos, Alterthümer 17, 8, 3. De bello judaico 1, 33, 9.

[2]) Josêfos, Alterthümer 15, 8, 1. 17, 8, 2 de bello judaico 2, 21, 3. Ben Gorion, ed. Kûnath pag. 75a. 84b.

[3]) Seetzen's Reisen I., 351. Robinson, Palästina III., 514. Ritter's Erdkunde, Bd. XV., 361 f. 372 f. 711 f.

Gerade dem Orte Buqa'h westwärts benachbart, unweit des Mündungslaufes vom Fegah-Thale liegt auf der Quellenhöhe einiger Zuflüsse zum Wâdi-el-Schâ'reh der noch zum heutigen Tiberiasbezirke gehörige Ort 'Aulam[1]), dessen Benennung von „'ulâm" d. h. die Cypros-Staude oder El-Hennâ uns die Spur jenes Kastelles Kypros zeigt, das Herodes „über (ultra) Jerichô" seiner Mutter zu Ehren gebaut hatte.

Durch eine bei Jerichô gebaute Wasserleitung hatte der Herodessohn Archelaos[2]) die Hälfte der zur Bewässerung der Felder bestimmten Wasser zu einem von ihm mit Palmen bepflanzten Felde geführt. Neuere Reisende[3]) haben sich erstaunlich viel darauf zu gut gethan, in der Nähe der angeblichen „Jerichô-Oase" beim Dorfe El-Rîhâ die Spuren dieser Herodianischen Wasserleitung aufgefunden zu haben, nur aber die verrätherischen Spitzbogen des Mittelalters übersehen, welche das angeblich römische Alter jener Bogen Lügen strafen. Dagegen hatte schon Bankes am nordwestlichen Bergrande der Ardh-el Hamma bei den Tarichea-Ruinen die Spuren einer alten Wasserleitung bemerkt, die neuerdings Thomson[4]) genauer verfolgt hat. Das Wasser der reichlichen Quelle 'Ain Dâmeh, die nordwärts von Bessûm sprudelt, war im Alterthum längs dem Fegas- (Fegah-) Thale zur Bewässerung der Gärten und Pflanzungen von Tiberias und Tarichea durch eine auf der Seite des Berges noch deutlich sichtbare Wasserleitung geführt worden, die ohne Spitzbogen in

---

[1]) Robinson a. a. O. III., 461. 882. Ritter's Erdkunde, Bd. XV., 392. Josêfos, Alterthümer 16, 5, 2 de bello judaico 1, 21, 9. 2, 18, 6.

[2]) Josêfos, Alterthümer 17, 13, 1 (Rufin 17, 19 pag. 195b.)

[3]) Sepp a. a. O. I., 605 f. Ritter's Erdkunde, Bd. XV., 502 ff.

[4]) Irby u. Mangles, Travels pag. 300 f. Ritter's Erdkunde, Bd. XV., S. 345. Thomson, the land of the Book, pag. 394 und dessen Karte zu pag. 360.

römischer Art gebaut, sich uns nunmehr als die Herodianische Wasserleitung von Jericho zu erkennen gibt. Sollte nun die Quelle, welche diesen Aquäduct einst speiste, für jene Quelle gelten, deren Wasser einst durch den Profeten Elisa' (2 Könige 2, 18 ff.) auf eine freilich etwas sonderbare Art durch hineingeschüttetes Salz „gesund gemacht" worden wäre, so dürfen wir die 'Ain-el-Sultan bei El-Rîhâ, als angebliche Elisa'quelle, getrost den lateinischen Mönchen überlassen und der Dâmeh-Quelle die Ehre zuweisen, vom Segen des Profeten her einst der römischen Salz- und Pökelstadt und der Antipas-Stadt das Trinkwasser geliefert zu haben, damit sie es nicht aus ihrem Jordansee schöpfen mussten. Und wenn wir von Josêfos [1]) erfahren, dass die Elisa'-quelle bei Jerichô durch eine 70 Stadien (3½ Stunden) lange Ebene floss, so dürfen wir diess unbedenklich von der Gesammtlänge des Laufes der dem Josêfos ohne Frage bekannten Wasserleitung bis Tiberias einer- und bis Tarichea andererseits verstehen, wodurch jene Angabe so ziemlich gedeckt wird.

Dem Jerichô-Aufenthalte Jesu nach der Geschichts-Erzählung der Lukas-Urschrift wären wir mit dieser Feststellung der galiläischen Jerichôplätze nun wohl gerecht geworden. Wie nun aber? wenn uns die Herodianisch-römische Wasserleitung am Ende gar auf die Spur jener Stadt Efrem [2]) führen sollte, wo sich Jesus vor seinem letzten Aufenthalt in Bêthania nach der Darstellung des Logos-Evangeliums (11, 54) mit seinen Jüngern herum getrieben hätte! Es galt ihm, sich den Nachstellungen der Hierarchie in der Art zu entziehen [3]),

---

[1]) Josêfos, de bello judaico 5, 4.

[2]) So lautet der in andern Handschriften als „Efraim oder Efrêm" geschriebene Name im Codex Sinaiticus und im Evangelium Palatinum pag. 173.

[3]) Caspari a. a. O. S. 156. Alm, die Urtheile heidni-

dass er sich bis zur rechten Zeit in einer Gegend aufhielt, wo sich nicht rein judäische Bewohnerschaft fand, sondern daneben Samaritische oder Herodianische Elemente vertreten waren, die dem jüdischen Elemente mindestens das Gleichgewicht hielten und dem von der judäischen Priesterschaft Geächteten vorläufige Sicherheit gewährten. Die Gegend jener Stadt Efrem hätte nahe bei der Wüste gelegen, wäre somit eine nur spärlich bewohnte ländliche Gegend gewesen; denn in einer eigentlichen Wüste ist ja ohnedies keine Stadt zu suchen. Die Forderung nun, diese Gegend im Banne des Jerichô - Beckens und zwar in der Umgebung des eigentlichen Weichbildes der (wie wir oben fanden) jüdisch-römischen Stadt Jerichô (Qades-Tarichea) selbst zu suchen, stellt sich uns allerdings zunächst lediglich aus der Rücksicht auf eine Synopse, welche zwischen den beiden evangelischen Urschriften auch in Betreff des Geschichtsrahmens vorauszusetzen wäre. Eine absolut zwingende Forderung würde es also nicht sein, und wir dürften immerhin einen Parallelismus zwischen dem uns bei Lucas begegnenden Jerichô-Aufenthalte Jesu und dem beim Vierten gemeldeten Efrem-Aufenthalte desselben unbedenklich aufgeben, wenn uns irgend eine annehmbare Ueberlieferungsspur für Efrem auf eine nicht im Jerichô-Gebiete gelegene Oertlichkeit hinführen sollte.

Eine solche Spur scheint nun die in einigen griechischen Handschriften des vierten Evangeliums sich findende Randbemerkung darzubieten, dass die fragliche Stadt Efrem in der Gegend von Sefârein [1]), also in der vom Hûlehsee bis zur Josefscisterne (Gubb Jusûf) sich

---

scher und jüdischer Schriftsteller über Jesus (1864) S. 121 (die thalmudische Ueberlieferung über die Gegner Jesu).

[1]) Reland, Palästina pag. 765.

erstreckenden [1]) Sefôrin-Ebene gelegen habe, die sehr wohl als eine einsame und wenig bewohnte Gegend bezeichnet werden konnte. Die galiläisch-jüdische Enclave Afairema oder Aferema (1 Makk. 11, 34) haben wir in südlicher Umgebung unsers nachgewiesenen Sefôrisplatzes im Wâdi Feram oder Feraîm gefunden. Die Nähe von Safed (Sebastê), deren Gärten und Felder bis zum Südarme des Feraîmthales reichen [2]), und die dortigen einstmaligen Samariterdörfer würden diese Gegend auch von Seiten der oben gemachten Voraussetzung als einen geeigneten Zufluchtsort für Jesus erscheinen lassen. Der Bergstieg 'Aqabeth Feraîn führt [3]) zum westwärts benachbarten Gebel 'Isâ oder 'Aissâ (Jesus-Berg, Thabôr), bis wohin sich die einsame Gegend des damaligen Aufenthaltes Jesu ausgedehnt haben dürfte. Oder wenn er sich südwärts nach dem Josêfsbrunnen hin wenden mochte, so darf auch dieser öde Gebirgsweg mit seinen Grasplätzen für Ziegen und Rinder und seinem schlechten Wasser [4]) auf den Namen einer Wüste Anspruch machen, wo sich Jesus in Samaritischer Umgebung vor den Fangversuchen seiner judäischen Gegner sichern wissen konnte. Wir dürften dann die Angabe des Eusebios [5]), dass ein Dorf Afraia 6 Meilen nordwärts von Legeôn entfernt sei, nur kurzer Hand in 2 Meilen (40 Minuten) verbessern, da die griechischen Zahlzeichen 2 und 6, mit kleinen Buchstaben geschrieben, leicht mit einander zu verwechseln

---

[1]) Pococke, Roise ins Morgenland (deutsch 1791) II., 114.

[2]) Van de Velde, Voyage II., 415.

[3]) Burckhardt, Reisen. S. 554 f. Robinson, neuere biblische Forschungen. S. 474. 476. Saulcy, voyage II., 552 f. Sibche Jeruschalaim 5, 1. 24, 1. Vergl. Carmoly, Itineraires pag. 378. 494. 450.

[4]) Hänel, Reisebericht vom Jahr 1847 (Deutsch-morgenländische Zeitschrift, 1848, S. 427 f.

[5]) Eusebios, Onomasticon pag. 28.

waren, und es würde diese Entfernung auf das von Elgaûneh (Legeôn) eine halbe Stunde nordwärts entfernte Dorf Feram (Feraîm) ziemlich richtig zutreffen.

Wie viel Empfehlendes nun aber auch in dieser Gleichsetzung von Efrem mit Feram liegen mag, so dürfte doch die Möglichkeit der Herstellung einer Synopse zwischen dem Geschichtsgerüste der Grundschriften des dritten und vierten Evangeliums nicht so leichten Kaufs aufgegeben werden. Hat sich doch der Jerichô-Aufenthalt Jesu auch noch in der jüngern evangelischen Ueberlieferung unmittelbar vorm Todesgang Jesu so fest eingebürgert, dass man schon im Zeitalter Hadrians, als der römische Bischof Markos in Ailia-Capitolina sein Evangelium einbürgerte, auf die Oase des Dorfes El-Rihâ im Nordosten von Jerusalem hinschielen mochte, um einen Jerichôplatz auf dem Todesgange Jesu nach dem Felsen der neujudäischen Sîon-Stadt zu erhalten. Um nun also in der Südwest-Umgebung des Tarichäer- oder Jerichô-Sees, wo die Lukas-Grundschrift noch die Stadt Jericho am richtigen Platze wusste, einem Efrem genannten Platze auf die Spur zu kommen, bieten sich zwei Erklärungs-Möglichkeiten des Efrem-Namens dar.

Zunächst führt die Gegend der Herodianischen Jerichô-Wasserleitung ihren Namen Ardh-el-Hammâ [1]) deutlich vom arabischen „hamaj (hamâ)" d. h. rinnen, fliessen. Und diese selbe Gegend hat noch in der spätern lateinischen Legende als angeblicher Berg der Seligkeit (der Bergpredigt) und des Speisungswunders ihren Anspruch auf die Fussspuren des Herrn bewahrt. Wenn uns nun der Alexandrinische Uebersetzer des Masôrethischen Textes durch die Uebersetzung der Issacharstadt Hafaraîm (Josua 19, 19) mit Aferaîm[2]) das

---

[1]) Burkhardt's Reisen. S. 577. 594. Robinson, a. a. O. III., 481 ff. Ritter's Erdkunde, Bd. XV., 386 ff.

[2]) Im Onomasticon des Eusebios, pag. 28, als Afraia vorgeführt.

Recht gibt, auch den Efrem-Namen, der in einigen Handschriften Efraim lautet, als eine hebräische „Hafaraim" zu umschreiben; so bedeutet im Hebräischen wie im Arabischen „hafar (hafara)" graben oder durchbohren und wird vom Brunnengraben gebraucht, und auch das griechische „diôryx" (Graben, Kanal) bezieht sich beim Seirachsohne (24, 31. 33) auf Wasserleitungen, die zur Bewässerung der Felder bestimmt sind. Der heutigen Bezeichnung Ardh-el-Hamma würde somit ein im Zeitalter der Herodianer noch üblicher Name Hafaraim ganz wohl entsprechen können und die Dualform sich durch den Hinblick auf die beiden Städte Tiberias und Tarichäa genügend erklären. Ja sogar der Namenslaut „Efrem" würde, mit vorgeschlagenem A von „faram" abgeleitet, was die gleiche Bedeutung wie „hafar" hat, ebenfalls auf die Wasserleitung führen. In dieserselben Gegend muss augenscheinlich auch die zum alten galiläischen Efraim-Gebiete [1]) gehörige Stadt Efrôn oder Efrain (2 Chronik 13, 19) gelegen haben, die hier neben Baithêl und Jesyna [2]) als Stadt des Schomrôn-Königs Jerobo'am erscheint. Auch Josêfos [3]) weiss noch die Städtchen Bêthêl und Efraim in der Akrabattênê gelegen, und dass es eine Nafthalitische Akrabattênê gab, wissen wir Heutige und wusste noch Eusebios aus Richter 1, 36. Nach der Richtigstellung der Lage von Samaria und Sychem in unmittelbarer Nachbarstadt auf den Safed-Hügeln ist auch diejenige Akrabattênê, welche nach der Angabe des Eusebios von Neapolis gegen den Jordan wie gegen Jerichô hinführt, keine andere als die Nafthalitische, nämlich die wilde, von Schluchten zerrissene Berg-

---

[1]) Vergl. Band II., 1. S. 311 ff. 324 ff. u. II., 2 S. 257 ff.

[2]) D. h. Jeschanah (die Alte) am Platze von Atîqah (die Alte) auf der Schultz-Zimmermann'schen Karte von Galiläa.

[3]) Josêfos, de bello judaico IV., 9, 9. Eusebios, Onomastikon pag. 32.

schulter, welche die westliche Einfassung des Seebeckens bildet. Es würde für diese „Skorpiönen-Gegend" (von 'Aqrabbîm) sogar ein Zeugniss aus der beim Gebel Aswad sich findenden Trümmerstätte Abû-Schûscheh erwachsen, wenn Saulcy mit der Erklärung dieses Namens durch „Vater des Skorpions" richtig berichtet sein sollte. Die heutige Namensspur einer einst Efrem genannten Stadt in dieser Gegend wäre freilich erst noch zu ermitteln.

Eine andere Möglichkeit, dem Efrem-Platze innerhalb des Jerichô-Weichbildes, aus welchem sich erst die Antipas-Gründung Tiberias heraushob, gerecht zu werden, ergibt sich, wenn wir den Namen Efrem als „'efrem" durch „Asche der Mutter" erklären und auf den nördlich bei Tiberias gelegenen Platz Râs-ben-'Amîs beim Wâdi 'Ammâs beziehen, welches sich westwärts her von der Gilgal- (Sengol-) Höhe nach dem im Norden der Bucht Sormedein gelegenen Platze der kalten Quelle ('Ain-el-bârideh) zieht [1]), die Sepp als 'Ain-el-'Isa ('Aissa) oder Jesusquelle und Thomson nach dem Wâdi Abû-el-'Ammâs benennen hörte. Der letztere Name entspricht dem uns bei mittelalterlichen Reisenden [2]) begegnenden Berggipfel Râs-ben-'Amîs. Ohne Frage ist diess der durch Josêfos von Sefôris aus besuchte und 1/4 Stunde von Tiberias (also nördlich bei der Stadt) gelegene Ort Bêthmaûs, und es fragt sich demnach, ob jener anderwärts bei Josêfos [3]) genannte Ort Emmaûs, der von Varus verbrannt worden, anstatt mit den südwärts von Tiberias gelegenen heissen Bädern gleichgesetzt zu werden, nicht vielmehr ebenfalls nordwärts bei jenem

---

[1]) Robinson, a. a. O. III., 528. 499. Furrer, Wanderung nach Palästina (1865) S. 318. Saulcy, voyage II., 486. Sepp, a. a. O. II., 159. Thomson a. a. O. 414.

[2]) Carmoly, Itineraires pag. 185. 259. 305. 407. 569.

[3]) Josêfos, Alterthümer 17, 10, 7. de bello judaico 2, 5, 1. 4, 31.

Wädi-'Ammâs zu suchen sein wird. In der Thalmudischen Ueberlieferung [1]) begegnet uns gleichfalls ein bald 'Ammaûs, bald Ammaûs geschriebener Ortsname der Tiberiasgegend, und die jüdisch-mittelalterlichen Reisenden bezeichnen den Ort Râs-ben-'Amîs, als den Platz der „Gräber der Mütter", wie ihn Frankl [2]) von seinem Wirthe in Tiberias nennen hörte, d. h. der Jochebeth, der Mutter Moseh's und seiner Gattin Sefôrah. Und wenn sich in der Josêfos-Erzählung von der Verbrennung des Kastelles Emmaûs durch Varus beim lateinischen Uebersetzer Rufinus die räthselhaften Worte „gratiâ mortuorum" auf nichts anders als auf diese Gräberstätten beziehen können, bei welchen nach Josêfos [3]) später Tiberias erbaut worden wäre; so wollen auch die Rabbiner wissen [4]), dass der in ihrer Sage so wunderlich verherrlichte Rabbi Simeôn-ben-Jochai die Unreinheit einer dort früher als Begräbnissplatz benutzten Stätte zum Sitze der grossen Synagoge oder des Synedriums durch allerlei, von den Samaritern bespöttelte Gaukeleien erst wieder gereinigt habe.

Nur auf den ersten Blick mag die Verknüpfung jener Efrem des Logos-Evangeliums mit den „Gräbern der Mutter" als eine weit hergeholte Möglichkeit erscheinen. Denn als „Staub oder Asche der Mutter" erklärt, enthält die „Mutter" auch nach den LXX (Sprüchwörter 29, 15) in collectivischem Sinne den Begriff der „Vorfahren" überhaupt. Und sonderbar genug hat die Sage an diese Uferstelle des Wâdi 'Ammâs den Namen der „Jesusquelle" mit der Erläuterung geknüpft, dass dort Jesus dem Simon und seinen Genossen

---

1) Jeruschalmi Schebûth 9. Vergl. Schwarz, das heilige Land S 89: 141.

2) Frankl, nach Jerusalem II., 356 ff.

3) Josêfos, Alterthümer 18, 2, 3. Megillah 6, 1.

4) Grätz, Geschichte der Juden, IV. (2. Aufl.) S. 197 f.

erschienen sei[1]). Ist damit augenscheinlich auf Joh. 21, 2 ff. gezielt, so gibt sich diese Erzählung nur als Doppelgängerin der vom Lukas-Ueberarbeiter gebrachten Erzählung von den Emmaûsjüngern zu erkennen, auf deren ursprünglich galiläischen Schauplatz wir bereits oben hingewiesen haben. Ist es nun Zufall oder Zusammenhang, dass im Arabischen das Wort „'amîs oder 'amûs" etwas Schwieriges und Verwickeltes bezeichnet und von einem Solchen gebraucht wird, der in Zweifel und Unsicherheit über die nächste Zukunft schwebt? Und sollte es nur als eine lächerliche Spielerei mit Worten erscheinen, wenn geltend gemacht würde, dass diess ja gerade aufs Haar die Lage Jesu war, als er sich in Efrem aufhielt? Auch für die Evangelien-Topographie tritt die Schwierigkeit, dem Tiberitischen Emmaûs-Räthsel gerecht zu werden, noch von einer andern Seite heran, wodurch wir gerade an diesem Platze mitten in den Vordergrund des Schauplatzes der letzten Katastrophe gestellt werden.

c. Der Vordergrund des weltgeschichtlichen Trauerspiels.

Durch einen alten Kirchengeschichtschreiber[2]) haben wir die Notiz überkommen, dass in der Quelle von Emmaûs Jesus den Jüngern die Füsse gewaschen habe. In dieser Ueberlieferung haben sonach die mit römischem Mauerwerk umgebenen, also entschieden aus alter Zeit stammenden Wasserbecken der bei den Umwohnern als „Jesus-Quelle" ('Ain 'Isâ) geltende „kalte Quelle" des 'Ammâs-Thales als der Platz jener **Bêthania** gegolten, wo der Herr nach dem letzten Mahle den Jüngern jenen Dienst erwies. Und auffallend ist wiederum, dass ein „Bê-thanijeh" dem Araber ebenfalls (von „thannaj" d. h.

---

[1]) Sepp, a. a. O. II, 159.

[2]) Sozomenos, Historia ecclesiastica 5, 21.

mit Eifer und List seine Angelegenheit betreiben) ein „Haus des schwierigen und verwickelten Unternehmens" bedeutet, geradeso wie Bêth-'Amîs. Ebenjenes Wort „thanijeh" wird ferner vom religiösen Märtyrer gebraucht, der sich vor Andern hervorthut, und vom Fahnenträger und Führer einer Schaar. Gleichviel nun, ob diess im vorliegenden Falle auf den Helfer (Eleazar) oder auf Jesus selber zielen soll, der sich mit seiner Bluttaufe die Palme des Preises (athnijeh) zu erringen anschickt; jedenfalls wird von Seiten des Namensbezuges her das Bêth-'Amîs (Bêthmaûs) ein Bethania decken. Denn von einer andern und anderswo, als in Bêthanien stattgehabten Fusswaschung weiss die evangelische Ueberlieferung nichts. Läuft nun aber in einem der dortigen Badebecken im Innern auch eine Steinbank für die Badenden herum, so wird sich gerade an diesem Platze der Tiberitischen Emmaûs-Bethania der auffallende Umstand erklären, dass Jesus (13, 4 f.) beim Fusswaschen nicht etwa bloss das Oberkleid, sondern überhaupt die Kleider ablegt und mit einem Schurz umgürtet Wasser in das Becken fliessen lässt, um den Seinen die Füsse zu waschen. Dieses Becken (niptêr) darf aber um so unbedenklicher als Bezeichnung eines Badebeckens gelten, da von Symmachos das grosse „eherne Meer" (Jeremiah 52, 17) durch dasselbe Wort übersetzt wird.

Dieser Verknüpfung gemäss hat sich also Jesus in Bêthania, wohin er sich 6 Tage vor Ostern (12, 1) aus Efrem (Râs-ben-'Amîs oder der Gegend des Wadi 'Ammâs überhaupt) begab und wo Lazarus (el-'azar, der Helfer) war, den er für sein Vorhaben in der Person des Busenjüngers Judas erweckte, bei jener lieblichen Uferstelle befunden, an die sich der Name der Jesus-Quelle noch heute knüpft. Der Schein, dass sich hier auch nicht die geringste Spur eines an Bêthania anklingenden Namens findet, verschwindet alsbald, wenn wir auch diese andere Bêthaniah noch genauer auf ihre Namens-

bedeutung prüfen, wie es bei der überm Jordan gelegenen ersten Taufstelle des Johannes geschah. Als „beith-any" (plural von „anâ") bezeichnet der Name ein „Haus der Rinnsale oder Quellbrunnen", als „beith-anijah" (von „inâ" d. h. Wasserbecken) ein Badehaus, als welches uns der Emmaûs-Platz begegnet ist.

Von hier aus, wo der Herr mit den Seinen beim letzten Mahle zusammensass, wäre somit nach der Darstellung des Vierten der verhängnissvolle Gang angetreten worden. Die Trauben, die es an den Berggehängen des Seegestades nach Josêfos [1]) zehn Monate des Jahres gab, hätten unterwegs den Anlass zur Weinstocks-Rede gegeben (Joh. 15, 1 ff), und die dem Galiläer und Samariter bei der Verwechslung der Buchstaben 'Ain und Heth mögliche Ausdeutung des Kafar-n'aûm-Namens auf den Tröster (Nahûm) hätten die Trostrede vom Paraklêtos (Joh. 14, 16. 26. 15, 26) angeregt. Bevor wir jedoch den Herrn auf dieser Wanderung weiter begleiten, muss einer andern Wegspur gedacht werden, auf welche uns für den Ort des letzten Mahles die Lukas-Urschrift zu führen scheinen könnte.

Die Stadt zwar mit dem grossen gepflasterten Obergemache (Lukas 22, 10. 12) haben wir dem Lukas-Ueberarbeiter zuweisen müssen. Mit den letzten Zukunftsreden Jesu (21, 7–36) befinden wir uns noch im Banne von Jericho, und der Ort, wo das letzte Mahl gehalten worden, wird in der Grundschrift des Dritten nicht näher bezeichnet. Nur aber die darauffolgende Erwähnung des „Berges der Oelbäume", wohin sich Jesus „dem Herkommen gemäss" oder „üblicher Weise" (22, 39) begeben hätte, scheint uns zwar nicht nach dem Oelberg in Jerusalem, wo in der Lukas-Urschrift die letzten Ereignisse nicht spielen, wohl aber anstatt ans Ufer des Tiberiassees, vielmehr in die nördliche

[1]) Josêfos, de bello judaico 3, 10, 8.

Umgebung von Safed-Sebaste zu führen. Unter dem Oelberg wäre hiernach der beim Dorfe 'Ain Zeithûn oder 'Ain Zêthîm [1]) nordostwärts über Safed brustförmig sich erhebende Doppelhügel zu verstehen, bei dessen nördlichem Abfalle auf der Tafelhöhe jenes Dorf Benîth oder Abnith gelegen ist, wo wir der Grenze des Stadtgebietes von Sefôry begegnet waren. Wäre nun an der Hand jener alten griechischen Notiz über die Lage von Efrem dieser letzte Aufenthaltsort Jesu im nachbarlichen Thale Fer'am und dem gleichnamigen Dorfe zu suchen, so würde uns jenes Dorf Benîth oder Abnîth [2]), welches uns die LXX 2 Könige 17, 30 (Sokchôth Benîth) und Richter 1, 33 (als Nafthalitenstadt Baitheneth) verbürgen, durch die Angabe des Eusebius, dass jene Sokchôth Bainith auch Baithanni geheissen habe [3]), deutlich genug als eine Bêthania bezeichnet. Jesus hätte hiernach, wenn er sich zum Oelberge von der Stadt des letzten Mahles aus begibt, im Banne seiner mütterlichen Heimathstadt Sefôris-Nazarah selbst und demnach im Angesicht des westwärts ragenden Gebel 'Aissâ ('Isâ) als seinem Verklärungsberge das letzte Mahl gefeiert, und um nach dem Garten der Gefangennehmung zu gelangen, dem wir bei Kefer Lud (Diospolis) begegnen werden, würde er von Benîth südwärts, bei Fer'am und Elg'aûneh (Legeôn) vorbei, in jener letzten Nacht den einsamen Gebirgsweg über das grasige Tafelland ein-

---

[1]) Nau, voyage pag. 554 f. Robinson, a. a. O. III., 637 f. Jâqût, Moschtharik pag. 309. Carmoly, Itineraires pag. 447. Ohne Zweifel ist diess auch die Samaritische Stadt Elea (Elaia) bei Isidor (Origenes 14, 3, 22), (welcher diesen Namen in der Josêfosstelle de belle judaico 3, 3, 4 vorfand, wo der heutige Text die Lesart Ginaia hat.

[2]) Robinson, a. a. O. III., 588. 599. 603. Saulcy, voyage II, 521 ff. Carmoly, Itineraires, pag. 455. 488. Sibche Jeruschalaim 5, 1.

[3]) Eusebios, Onomasticon pag. 92.

geschlagen haben, wo er bei den Qêdar-Zelten der dortigen Araber vorüber zum Gartenplatze im Wâdi-el-Hamra an den Fuss des Garizim- und Salmônberges gelangt wäre.

Das Ziel des Ganges bliebe somit dasselbe, nur der Ausgangspunkt wäre in der Lukas-Grundschrift ein anderer gewesen. Haben wir jedoch schon bei der Feststellung der Lage von Efrem jener alten handschriftlichen Notiz zum vierten Evangelium nicht soviel Gewicht beizulegen vermocht, um die Jerichôspur von Efrem-Emmaûs aufzugeben: so eröffnet uns die naheliegende Voraussetzung, dass der Verfasser des Paulinischen Evangeliums aus hebräisch abgefassten Nachrichten geschöpft habe, auch für jene Angabe vom „Berg der Oelbäume" die Möglichkeit einer andern Auffassung, wodurch die in der Darstellung des Vierten bezeichnete Wegspur des letzten Ganges Jesu nicht beeinträchtigt wird.

Der Paulinische Verfasser fand in seiner Ueberlieferung die Worte „b-f'aam el harzîth" vor und übersetzte ersteres durch „nach der Gewohnheit", was es allerdings nach dem Wörterbuche der LXX bedeuten kann. Die folgende Buchstabengruppe las er „harzeith" (Berg der Oelbäume), während dagegen die Lesung „ha-rezîth" für das vorausgegangene „b-f'aam" die Uebersetzung „auf der Spur" fordert. Denn nach dem hebräischen „razî" (LXX Jesaias 24, 16 f) und dem syrisch-samaritischen „raz oder razû(th)" würde „rezîth" s. v. a. Geheimniss bedeuten. Nach arabischem Sprachgebrauche würde das Wort, als gleichbedeutend mit „razijeh" im Sinne von „Unglück oder Verderben" zu fassen sein. Gleichviel nun, ob Jesus nach der vorausgesetzten ursprünglichen Ueberlieferung seinen letzten Gang auf der Spur des Geheimnisses oder des Unglücks antrat; so wäre in beiden Fällen sachlich nur derselbe Sinn ausgedrückt, den der Paulinische Verfasser schon

vorher (22, 22) mit den Worten ausgedrückt hatte, dass der Sohn des Menschen dahingehe „nach dem Vorherbestimmten“ oder (wie Luther übersetzt) „wie es beschlossen ist“, und für die Jünger, mit Ausnahme des angeblichen Verräthers, war und blieb ja die ganze von vornherein auf die Bluttaufe abgesehene Geschichte ein geheimnissvolles Räthsel. Daneben wird sich aus dem Nachfolgenden noch ein weiterer Bezug auf das „Geheimniss” ergeben, den die Kohorte und der Chiliarch des Pilatos beim Vierten deutlicher gemacht hat. Wir geben demnach beim Dritten den „Berg der Oelbäume”, wenn sich denselben nicht gar erst der Lukas-Ueberarbeiter aus Markus und Matthäus geholt hat, unbedenklich auf und verfolgen den geheimnissvollen Schicksalsgang, den Jesus nach der Darstellung des Vierten von Emmaûs-Bêthania aus angetreten hat.

Denn hier gerade greift jene sonderbar verworrene Erzählung des Josêfos[1]) vom Aufzuge eines lügnerischen Samariter-Profeten zum Berge Garizim auch von Seiten der dabei ins Spiel kommenden Oertlichkeiten in überraschender Weise erläuternd und bestätigend in die Erzählung des vierten Evangeliums ein. Der Ort nämlich, wo die Anhänger jenes Samariters beisammensassen, ehe sie sich zu ihrem Unternehmen auf den Weg machten, um die noch weiter dazu Gesammelten zu sich zu nehmen und in grosser Anzahl den Aufstieg (thanìjeh) zum Berge Garizim zu machen, lautet in den verschiedenen Handschriften Tiribatha oder Tirithaba oder Thirithana. Man hat den Namenslaut Tirithaba neuerdings[2]) von der bei den neuern Samaritern geläufigen Bezeichnung des als Jünger und Nachfolger (khalîfeh) des Moseh angesehenen Erlösers oder Be-

---

[1]) Josêfos, Alterthümer 18, 4, 1 f.

[2]) Villmar, zu Abulfathah's Samaritischer Chronik 1865. pag. XLI ff. u. p. 40, 2.

kehrers durch „thaheb oder thâb" verstehen und als „Dorf des Erlösers" ausdeuten wollen, was auch ganz wohl zu der Absicht des besagten Profeten, als messianischer Volksführer aufzutreten, stimmt. Dann mag aber der Platz, wo sich der von der Bethanischen Mirjam gesalbte Jesus den Helfer (El-'azar) für seinen auf die Bluttaufe gehenden Erlösungsplan erweckte, die Bezeichnung „Erlöserdorf" ebenso verdienen. Halten wir uns dagegen an die Namensform Tirathana, so bedeutet diese nach dem hebräischen „tîreh oder tîry" (Dorf, Schloss, Gehöfte) ein Dorf oder Gehöfte von Thanah, das unbedenklich für griechiche Leser als Bê-thania bezeichnet werden durfte. Es habe dem Samariter-Profeten (erzählt Josefos weiter) darum gegolten, dem Volke den Platz zu zeigen, wo Moses, oder wer sonst, die heiligen Geräthe der Stiftshütte vergraben habe. Bedeutete nun im Glauben des Volkes das Wiedererscheinen dieser Geräthe den Anbruch des messianischen Reiches, so hätte es besagtem Profeten um nichts Geringeres gegolten, als den Anbruch des messianischen Reiches für den altheiligen Garizim und dessen Samaritische Tempelgenossenschaft den Judäern von Jerusalem vorweg zu nehmen[1]) — sofern diese nämlich überhaupt etwas davon wissen wollten.

Von den römischen Bädern bei der Mündung des Wâdi Ammâs bis zum Platze von Kefer Lud (Diospolis) im Süden von Safed sind vier Wegstunden, die Jesus nach eingenommener letzter Abendmahlzeit in der Nacht zurücklegt, die jedoch am Tag vorm Paschafeste eine Vollmondnacht war. Ob diese unzweifelhafte Thatsache

---

[1]) 2 Makkabäer 2, 4—8. Apocalypsis Joh. 11, 19. 2, 17. Petermann, in Herzog's Real-Encyklopädie, Bd. XIII., 373. Hausrath, neutestamentliche Zeitgeschichte (1868) I., 316 f. Schnurrer, im Repertorium für biblische und morgenländische Literatur, IX. S. 27.

nicht unbedingt die Fackeln und Lampen, womit im vierten Evangelium die Kohorte des Pilatos versehen erscheint, als einen gedankenlosen Zusatz des Ueberarbeiters verdächtig macht, mag dahin gestellt bleiben. Gleichviel auch, wie wir uns die Veranstaltungen zu denken haben, die der Helfer Judas traf, um die judäischen Gegner Jesu über den Platz zu verständigen, wo derselbe durch die Häscher abgefangen werden könne; er konnte in der Judenstadt Kafarnaûm, bei welcher die Mondscheinwanderung vorüberging, und wo (in 'Areimeh?) nach evangelischer Ueberlieferung ein römischer Hauptmann lag (Luk. 7, 1. 4), füglich diejenigen treffen, welche sich beeilt haben werden, dem Landpfleger nach Sebaste, wo thatsächlich eine Kohorte lag, vom nächtlichen Auszuge der Anhänger des Profeten Nachricht zu geben.

Die Wanderer kommen beim Kastelle 'Areimeh[1]) vorüber, worin wir die Arimathaia erkennen, aus welcher der bei Jesu Begräbniss thätige Anhänger Josêf stammte, aus welchem Markus (15, 43) und Lukas (23, 50) wohl nur darum einen Rathsherrn gemacht haben, weil sie Arimathaia von der dem hebräischen „'arûm" (klug, einsichtsvoll) verwandten arabischen Namensform „'ormah" ableiteten, welche „Rath" bedeutet. Nur hier aber, und nicht etwa in der auf der westgaliläischen Gebirgsplatte gelegenen Samûelsstadt Ha-Ramathaim Sûfîm (Armathaim Sîfa LXX) werden wir die Heimath des gleichfalls auf das Reich Gottes wartenden (Mark. 15, 43) Galiläers zu suchen haben, die nach der Angabe des Eusebius[2]) nahe bei Diospolis lag, während jene El-Rameh im Germak-Gebirge fast noch einmal so weit von Lud-Diospolis entfernt ist. Ueberdiess hat uns der Vaticanische Text die Naftha-

---

[1]) Thomson, the land of the book, pag. 350.
[2]) Eusebios, Onomasticon, pag. 60.

litische Ramah (Josua 19, 36) als Armaith verbürgt, die ohnediess neben Kennereth genannt in die Linie des Nafthalistriches auf den westlichen Höhenrand des Seebeckens fallen wird. Dass an die jungjudäische oder gar erst lateinisch-arabische Samuels-Stadt Neby-Samwil im Nordwesten von Jerusalem nicht zu denken ist, versteht sich von selbst [1]).

Jesus gelangt nach dem Vierten (18, 1) über (jenseits) den „Bach τοῦ κέδρου" oder nach dem alten lateinischen Uebersetzer „trans torrentem Caedrum" [2]). Da hier an das Qidrônthal der Hasmônäerstadt El-Qods gleichfalls nicht zu denken ist, so könnten die Worte des griechischen Erzählers nächstliegend nur als „Bach der Ceder" verstanden werden. Von einem solchen ist aber bei Jerusalem so wenig, wie bei Safed die Rede. Dagegen scheint die lateinische Uebersetzung auf die ursprüngliche Lesart „Bach τοῦ καίδρου" zu führen, und diese Namensform würde sich als das hebräische „Qêdar" zu erkennen geben. „Der Qêdar" stände dann collectivisch oder als Stammvater [3]) für „Söhne Qêdar." Wie uns heute die schwarzhaarigen Wandelzelte der Beduinen allewege in der Umgebung des Tiberiassees begegnen, so treten dieselben auch im Hohen Liede (1, 5) in der Umgebung von Schomron hervor. In das geschichtliche Verständniss dieser Dichtung aus der Zeit Sanherîb's und Asordan's gründlicher eindringend, hat die biblische Forschung [4]) durch Ermittlung der ursprünglichen Lesung des Textes auch in der Preisschilderung

---

[1]) Noack a. a. O. II., 2, 259. Caspari a. a O. S. 56 f. 200.

[2]) Evangelium Palatinum, pag. 206.

[3]) Pococke, specimen historiae Arabum (1650) pag. 46 (Qaidâr) u. „die Nachkommen des Kêdar" bei Theodoret zu Psalm 120, 5 (Oholê qêdar, Zelte Qêdar.)

[4]) Noack, Tharraqah und Sunamith. Das Hohelied in seinem geschichtlichen und landschaftlichen Hintergrunde (1869) S. 101 ff. 190 ff. 95. 113 ff.

der „Ragenden" (Sûnamîth) eine Reihe landschaftlicher Bezüge auf das Weichbild jener „Stadt auf dem Berge" erkennen lassen, die als Hochwarte überm Tiberiassee in vor-assyrischer Zeit der Sitz der Efraims-Könige und später als die aus ihren Trümmern hergestellte Samareia-Sebaste die bevorzugte Residenz Herodes des Grossen war, der sich und seiner Malthâke, der samaritischen Mutter des nachmaligen Vierfürsten Herodes Antipas[1]), die versunkene Krone der Josefssöhne auf's Haupt gesetzt hatte. Stände es in der Meinung des Dichters mit den „Teichen Hesbôn" nach der Masôrethischen Lesung richtig, so würden dieselben im Angesichte des Thores der Rabbinen-Tochter (bath-rabbîm) Sefôris als Teiche des Strafgerichtes (hesbân) in den Kraterseen auf der Hochebene von El-Gisch[2]) (Giscala-'Asqalôn) uns begegnen. Zwischen diesen galiläischen Maaren aber und der Samariterveste auf dem Safedberge würde uns der „Nussgarten" des Hohenliedes (6, 11) im heutigen Nussthale (Wâdi-el-gôzah) ostwärts vom Dorfe 'Ain-el-Zeithûn (Oelbrunnen) begegnen. Nach der neuen Lesung des Textes vom Liede der Lieder werden wir jedoch statt dessen einen „Garten der Bewässerung" zu verstehen haben, der uns durch das Doppellager Meholath auf das weite Hûleh-Marschland der alten Gazarener[3]) weist, wo rechts und links auf den Höhen die alten Filister-Vesten der Gazäer und Azôtier und weiter hinauf überm „Hause des Lysanias", d. h. dem Lythany-Thale die alte Bêthôrôn-Eleutheropolis im Westen und die Hermônburgen Aqqarôn-Machärûs und Masa'dah-Paneas im Osten sich freundnachbarlich zuwinken.

---

[1]) Josêfos, Alterthümer XVII., 1, 3. 10, 1.

[2]) Robinson, physische Geographie des heiligen Landes (1865) S. 316 f.

[3]) Noack, Von Eden nach Golgatha II., 1, S. 328 ff.

Auf den Namen des Ortes Chorazin, über welchen Jesus nach der jüngern evangelischen Ueberlieferung (Mt. 11, 21. Lk. 10, 13) einen Fluch ausgesprochen hätte, würde mit den Wirbelknochen (charûzîm) der Heldin des H. L. angespielt, auf welche im Eingange der Schomrôn-Romanze (H. L. 1, 10) der schmeichelnde Wahrsager zielt, wenn anders die heutige Trümmerstätte Kerâzeh südostwärts von Safed für den Platz von Chorazin gelten darf. Finden wir aber statt des angeblichen Nabels der Geliebten, der einem geschnitzten Becher gleich des Mischtrankes nicht ermangeln solle, im ursprünglichen Zusammenhange des Hohenliedes (7, 2) vielmehr ein „Becken des Mondgottes", der da Mischung (des Klima's) schafft; so hat damit der alte Nafthalidichter dem Jordan-Monde (dem Tiberiassee) dieselbe Ehre zugesprochen, die später Josêfos hervorhob, dass das galiläische Seebecken mit den Stufengehängen seines landschaftlichen Rahmens in glücklicher Mischung der Klimate alle Jahreszeiten vertrete. So wird also schliesslich der Gennêsareth-Balsamgarten mit den Schalen (oder Becten) des Wohlgeruches, wohin der wiedergefundene Geliebte (H. L. 6, 2) versetzt wird, auch die ächte kostbare Nardensalbe (H. L. 1, 12. 4, 13 f) erzeugt haben, womit im Evangelium beim letzten Mahl in Bêthanien ('Ain-el-Bârideh) dem Vielgeliebten die Füsse gesalbt werden. Der Zelte des Qêdarvolkes (H. L. 1, 5), von denen das Qedar-Thal benannt wäre, gedenken die Reisenden Nau und Egmond [1]) ausdrücklich auf der im Südosten von Samareia-Safed sich ausbreitenden grasigen Hochebene. Aber „qêdar" (von „qadar") bedeutet im Hebräischen eigentlich „schwarz", und da von einem Thale (Wâdi) die Rede ist, so wird das für die „Zunge Qêdar" heutzutage 'Ayûn-el-'Abbâsy oder weiter abwärts Naschîf

---

[1]) Nau, voyage p. 569. Van Egmond en Heyman Reizen (1757, S. 38 f.

lautende Wâdi [1]), das im Osten von 'Akbarah beginnt und unweit Thellhûm mündet, im biblischen Alterthume für die hebräische Zunge „Nahal-ha-qêdar" gelautet haben, was dann unser griechisch schreibender Evangelist als „Bach (Thal) des Kedar (Kedros)" bezeichnete. Denn das arabische „'abas" bedeutet geradeso wie „naschf" s. v. a. schwarz, und beide Worte werden zur Bezeichnung jener schwarzen und wie verbrannten Harrah-Steine gebraucht, mit welchen gedachtes Thal in seinem ganzen Laufe übersäet ist. Die vulkanischen Steine (Basalttuff) reichen bis zum obern Ende des Thales, wo die von Tiberias herauf nach Damaskos ziehende Strasse in den nach Safed führenden Weg einschneidet [2]). Für den von Kafarnaum herkommenden Wanderer, der nach Kefer Lud (Diospolis) gelangen wollte, musste dieses Thal der schwarzen Steine bei seinem obern breiten Ende im Norden der Josêfs-Cisterne (Gubb Jussûf) überschritten werden. Auch Jesus musste also durch dieses Qêdar-Thal ziehen.

Haben wir nun aber in dem „Kedros" (Kaidrûm) des griechischen Textes ein hebräisches oder arabisches Wort vorauszusetzen, so liegt schliesslich sogar die Möglichkeit vor, dass der hebräische Ausdruck „nahal-ha-qêdar" im Sinne der ursprünglichen evangelischen Ueberlieferung so wenig mit den Qêdar-Söhnen (Zelt-Arabern) wie mit den schwarzen vulkanischen Steinen etwas zu schaffen hätte. Er könnte sich nach arabischem Sprachgebrauche vielmehr als eine sinnbildlich-sprüchwörtliche Redensart in der Weise erklären, dass damit ebendasselbe bezeichnet wäre, was Lukas (23, 22) mit seinem Ausdrucke „nach dem Vorherbestimmten" übersetzt hat.

---

[1]) Robinson, a. a. O. III., 558. 575. 577. Thomson a. a. O. pag. 359.

[2]) Robinson, a. a. O. III, 577. Dessen neuere biblische Forschungen. S. 474. Sepp, a. a. O. II., 198.

Im Hebräischen und Arabischen bedeutet nämlich „nahal (nahleh) und nakhaleh“ auch Antheil oder Zugetheiltes (Loos), und im Arabischen sind „qadr, qadar, qûdir, maqdûr, maqdâreh“ die geläufigen Ausdrücke für göttlichen Beschluss oder Verhängniss. In diesem Sinne redet der Araber [1]) von „leilath qader oder qidrah“ als von der Nacht des Verhängnisses. Und diese war ja für Jesus, wenn auch mondscheinhell, gerade jetzt hereingebrochen, als er auf seinem Todesgange den Rubikon überschritt und die römische Kohorte von Sebastê im Anzug war, um den Profeten auszuheben.

Vom Qader- oder Qaidar-Thale kam Jesus endlich in einen Garten (gan, ganneh, ganneth), den uns der alte lateinische Uebersetzer [2]) sogar mit Gennatha statt Gabbatha (19, 13) als den Platz im Prätorium vorführt, wo Pilatus den Stuhl bestiegen hätte, um über Jesus Gericht zu halten. Wird derselbe Garten in den jüngern Evangelien, welche diese Vorgänge nach Jerusalem verlegen, Gethsêmanei (Gethsêmani) genannt (Mark. 14, 32. Matth. 26, 36), so mag dabei immerhin eine richtige ursprüngliche Ueberlieferung zu Grunde liegen. Gleichviel dann, ob wir „geth“ in der gewöhnlichen Bedeutung „Kelter“ oder als aus „ganneth“ verkürzt nehmen wollen; so ist bei „sêmanî“ entweder an das hebräische und arabische „schamên, samîn“ (fett, üppig) oder an das chaldäisch-samaritische „sîman“ (Feld-Zeichen) zu denken. Im letztern Falle wäre der Lagerplatz der römischen Cohorte verstanden, die nach römischen Angaben [3]) in Sebastê lag und „Asuada“ (die Schwarze, also s. v. a. qadarah oder qêdareh) hiess. Im andern Falle bezeichnen uns die mittelalterlich-jüdischen Reisenden in

---

[1]) (Porter), Handbook for Syria, pag. 537.

[2]) Evangelium Palatinum, pag. 214.

[3]) Notitia dignitatum, ed. Böcking Tom. I., pag 79. II., 325, 350.

Uebereinstimmung mit Robinson[1]) als den Platz des fetten, üppigen Gartens die Stelle, wo für den vom Thale der schwarzen Steine herkommenden Wanderer der Ausgang eines engen und tiefen Seitenthälchens, das von Osten her die steile Bergwand durchbricht, in das von Süden nach Norden laufende Wâdi-el-Ahmar oder Hamrâ (das Feld Bêthachamar bei Sychem) eintritt. Gerade hier fand Robinson bei einer von Heerden vielbesuchten Quelle einen dichtbewachsenen, auch gegen Ende Juni noch frisch grünenden Garten mit Granatäpfelbäumen, und eben dieser Lustgarten (pardes) gilt bei dem mittelalterlichen jüdischen Reisenden aus Livorno (im 13. Jahrhundert) als der einstmalige Lieblingsaufenthalt des durch die ältere und jüngere Rabbinensage so viel verherrlichten Simeôn-ben-Jochai.

Das über dem gedachten östlichen Seitenthälchen gelegene verfallene Dorf 'Achbarah (Mäuseburg) mit einem gleichnamigen Felsschlosse[2]) war bereits dem Josefos als Dorf und „Fels" von Achabarah bekannt[3]). Eine rechte Räuberhöhle starrt hier, eine Stunde südöstlich von Safed, auf einer senkrechten Höhe von 500 Fuss, diese theils von der Natur stockwerkartig gebildete, theils künstlich erweiterte Felsenburg mit Fenstern empor, die heutzutage Fledermäusen, Eulen und Adlern als Wohnung dient. Wäre unter dieser Felsburg beim Qêdar-Thale jener Platz Kedrôn oder Kaidrôn (Makkob. 15, 39 f) verstanden, der einst durch den Kendebäer in den Tagen Jonathans befestigt worden war, um das Volk Gottes zu bekriegen?

---

[1]) Robinson, a. a. O. III., 577. Sibchê Jerushalaim 18, 2.

[2]) Thomson, a. a. O. S. 273 f. Robinson, neuere biblische Forschungen, S. 95. Zunz, zu Benjamin von Tudela (ed. Asher) II, 427. Schwarz, das heilige Land. S. 149. 351.

[3]) Josêfos, de bello judaico II., 25, 6. Vita S. 37.

Beim Fusse dieser sonderbaren Riesenburg rinnt aus der Mündung (fîthoah) einer verfallenen Höhle die den Garten bewässernde Quelle hervor, die von einem verfallenen Dorfe den Namen 'Ainkahal oder Kehâly-Quelle führt. Dieser Platz bei der Quelle gilt nun als der Ort, wo nach der Sage der Safeder-Juden[1]), die Geräthe des Tempels verborgen sein sollten. Mag sich immerhin diese Sage auf den durch Titus zerstörten Tempel von Jerusalem und auf eine Rettung der Geräthe durch die nach Galiläa übergesiedelten Rabbinen beziehen; so müssen doch nach der Erzählung des Josêfos die Samariter eine ähnliche Ueberlieferung gehabt haben, und da sich diese an den Garizîm knüpft, den wir im Süden des Safed-Kastelles auf dem kahlen Gipfel des heutigen Süd-(Ismaêliter-)Quartiers nachgewiesen haben[2]), so kann an der Gleichsetzung beider Plätze kein Zweifel sein.

Im Garten (Pardes) also, der beim Zusammenstoss des Kehaly-'Akbarah-Thales mit der immergrünen Hamrâ-Schlucht gelegen ist, wäre der Samariter-Profet, wäre Jesus von der Cohorte des Pilatos abgefasst worden. Ebendort lag[3]) das grosse, einer Stadt gleiche Samariterdorf L y d d a, die heilige Rabbinenstadt L u d, bei welcher nach Thalmudischen Nachrichten Jesus gekreuzigt worden. In dieser Lydda war der Platz, wo nach der Angabe des Josêfos der Prätor Ummidius Quadratus auf seinem Stuhle sitzend die Samariter verhörte. Die jüdische Enclave seit der Makkabäerzeit (1 Makk. 11, 34) war zur Zeit der Mischnah-Lehrer

---

[1]) Diese aus einem neuern jüdischen Sammelwerke C h i b a t h J e r u s c h a l a i m entnommene Angabe verdankt der Verfasser der gütigen Mittheilung des Herrn R a f a e l K i r c h h e i m in Frankfurt a. M.

[2]) N o a c k a. a. O. II. 1, S. 327 f. II., 2, S. 239.

[3]) N o a c k a. a. O. II, 2, S. 247 f. J o s ê f o s, Alterthümer 20, 6, 2.

auch zeitweilig der Sitz des rabbinischen Sanhedrîn. Führte diese später Diospolis genannte Stadt zur Zeit des Augustus [1]) noch den Namen Salominê (Salamîn), so begegnet uns auch der Berg Salmôn (Richter 9, 48) in der Nähe von Sychem (El-Dhaharieh-fôqah beim Ostviertel von Safed). Befand sich das Praetorium des Pilatos nach der evangelischen Darstellung im Vorhof der Wohnung des Hohenpriesters, so mag dieser in Lud-Diospolis sein Landhaus gehabt haben, und hiess er wirklich Josef mit dem Beinamen Kaifas (Kêfah), so mag dieser sich garwohl vom Akbarâ-Felsen herschreiben. Gerade am Platze von Kefer Lud werden wir aber sogar noch durch die Angabe eines neuern jüdischen Reisebuches über die Umgebungen von Safed [2]) auf die Spur des „Lithostrôtos" (Steinpflasters, d. h. Mosaikfussbodens, worauf die römischen Beamten Recht sprachen) hingeführt. Es heisst dort, dass sich südwärts vom Ismaêliter-Viertel von Safed, also im Weichbilde von Kefer Lud, dessen Name seit dem 13. Jahrhundert nicht mehr erwähnt wird, unweit eines kleinen Thales ein Platz befinde, der ganz mit kleinen „gebôhîm" d. h. entweder nach hebräischem Sprachgebrauche „erhöhten" oder nach dem Arabischen „zusammengetragenen" (also Mosaik-)Steinen angefüllt sei und in der Nähe einen noch höheren Steinhaufen aufzuweisen habe, wo einst das „hêkal" (Allerheiligste) der Synagoge einer grossen und heiligen Stadt gestanden.

Wurde Jesus am Platze von Lud von Pilatos gerichtet, so kann ihn sein Weg nach der Gefangennehmung nicht mehr thalaufwärts, beim heutigen Südquartier der Ismaêliter vorüber, durch das Wâdi Hamrâ nach der Sychar-Batânquelle des alten Schomrôn- und spätern

---

[1]) Mischnah Keläim 4, 9. Malala chronographia pag. 291. Schwarz, das heilige Land, S. 107.

[2]) Sibche-Jerushalaim 11, 1 Nr. 18.

Judîth-Teiches [1]) geführt haben, wo er sich zwei Jahre früher in schwüler Mittagszeit mit der Samariterin unterhalten hatte (4, 1 ff). Die Thatsache jedoch hat der Reisende Jesuitenpater Nau verbürgt, dass auf dem steilen Weg, der vom Kastellberge Safeds ostwärts zu der „heilenden Quelle" ('Ain-el'afy) führt, noch damals in die malerische Schlucht des dort zu einem Bergsattel erweiterten Hamrâthales die Frauen von Safed mit ihren Wasserkrügen herabstiegen, wie soviel früher die berüchtigte Samariterin. Würde der Hebräer eine „heilende Quelle" als Quelle der Aerzte (refāîm) bezeichnet haben, so mag sich ein gelegentliches weiteres Zeugniss für die Lage von Samaria (Sebaste) und Sychem (Neapolis) auf den Safedhügeln [2]) aus der alten lateinischen Uebersetzung des Tôbitbuches (1, 1) ergeben, wo statt der in der Vulgata enthaltenen Angabe „links (nördlich) die Stadt Sephet habend" die Notiz sich findet: „vom linken (nördlichen) Theile Rephain."

Dass auf dem südlichsten der beiden Berge, zwischen denen Seichar-(Sychar-)Neapôlis gelegen sei, das Golgatha unsers Heilandes und zu dessen Füssen der Ja'qôbs-Acker gewesen, der einst dem Josef geschenkt worden, diese Angabe des von den Berichten der Kreuzfahrer ganz unabhängigen kretischen Pilgermönchs Phocas [3]) aus dem 12. (?) Jahrhundert klingt so wunderlich in die babylonische Verwirrung der Geographie des heiligen Landes herein, dass nur die Wahl bleibt, eine alte Quelle vorauszusetzen, woraus der Kreter seine Lage von Samaria-Neapolis am Platz von Safed geschöpft hat. Bis heute aber sind die Umgebungen von Safed

---

[1]) Noack a. a. O. II., 1 S. 462 f. II., 2, S. 273. Nau, voyage pag. 565 f. St. Schultz, Leitungen des Höchsten, Bd. V., 208.

[2]) Noack a. a. O. II., 1 S. 326 ff. 457—464 und II., 2, S. 239 f 273 f.

[3]) Phocas, de locis sanctis cp. 9. 12 f. 14 (Acta Sanctorum Maji tom. II., 1.)

noch so wenig näher bekannt, dass die Lage dieses dortigen Golgatha festzustellen eine Aufgabe künftiger Reiseforschungen sein wird, welche der Stadt des heiligen Rockes[1]) auch nur den zehnten Theil des mühseligsten Ameiseneifers zuwenden mögen, womit der antiquarische Plunder der für die biblisch-geographische Kritik so stark verdächtigen El-Qods (Jerusalem) seit Jahrzehnten bedacht worden ist. Vor Allem werden die Verehrer des heiligen Kreuzes die Ruinen des seit dem Mittelalter aus den Reiseberichten verschwundenen Kefer-Lud zu durchforschen haben, da sich an den Namen der Stadt der Kreuzigung Jesu bei Abûlfeda und andern arabischen Schriftstellern[2]) die Ueberlieferung knüpft, dass dort am jüngsten Tage Jesus, der Sohn der Mirjam, den Antichrist tödten solle. Ein ähnlicher Bezug auf den Messias der Christen knüpft sich bei mittelalterlich-jüdischen Reisenden an eine bei Kefer 'Anan (westwärts von Kefer Lud) gelegene Höhle Bîzarân, die dann wohl mit dem zwischen beiden Plätzen gelegenen Trümmerorte Meghâreh (Höhle) zusammenfallen wird. Dass sich mit dieser Feststellung des Platzes von Lud mit Einem Schlage die unleidliche Verwirrung aufklärt, in welcher unsere jüdisch Gelehrten bis heute über die berühmte Stadt ihrer Mischnah-Lehrer befangen sind, mag nebenher ein willkommener Gewinn sein.

Auch dem Hafenplatze der galiläischen Samaria-

---

[1]) Sigbert, Chronicon ab anno 381 usque ad annum Christi 1112 (Paris 1513). Marinus Sanutus, in den Gesta dei per Francos III, 2 p. 122. Thiofrid in den Flores epitaphii sanctorum (1619). Gregorius Turonensis, de gloria martyrum I., 8 u. Fredegarii Appendix in Chron. s. ad Gregorii Turonensis Histor. N. 11, col. 600. Vergl. Herzog's Realencyclopädie, Bd XVI., 434.

[2]) Sepp, a. a. O. I., 25. Carmoly, Itineraires, pag. 260. 382. 404. 453. Vergl. mit der Höhle Kîzaran bei El-Rûmeh pag. 186. 383. 407. 454.

Sebastê ist durch die Kreuzfahrer-Geographie des heiligen Landes die Ehre des ursprünglichen Platzes entzogen und bis heute noch nicht wieder gerettet worden. Bei Julius Afrikanus wird dieser Hafenplatz Kaisareia genannt, und ebenso bezeichnet sich auf Münzen aus der Zeit Nerons Kaisareia als „die beim Hafen der Sebaster" (gelegene Stadt), wie sie denn auch bei Josêfos als zur Samareia-Sebastê gehörig auftritt [1]. Man glaubt bis heute den Platz des von Herodes mit so grossen Kosten erbauten Hafens an der Ruinenstelle der mittelalterlichen Caesarea bei der südjudäischen Küste zwischen dem Nahr-el-Zerqâ und Nahr-Abû-Zabûra, im Süden von Tantûra, im Norden von Jafâ suchen zu dürfen, während alle griechisch römischen Zeugen diese Annahme Lügen strafen.

Dass die Kaisareia des Eusebios, wonach im Onomasticon andere Ortslagen bestimmt werden, unmöglich südlich vom Karmelrücken gelegen haben kann, geht zunächst aus den zum Naphthaliten-, Assêriten- und Zabuloniten-Gebiete gerechneten galiläischen Orten hervor, deren Entfernungen von Kaisareia Eusebios angibt [2]. Der Placentiner Reisende Antoninus Martyr hat (zu Ende des 6. Jahrhunderts) gegenüber (contra) Ptolemais und 6 Meilen ($2^1/_3$ Stunden) von dieser, sowie eine Meile von Sugamina entfernt ein Castra Samaritanorum vorgefunden [3]. Ebenderselben Castra wird, als einer am Fusse des Karmel bei Porphyreôn gelegenen Stadt, auf dem zweiten Nicäner Concil gedacht (574) [4]. Ebenso

---

[1]) Reland, Palästina p. 670—677. Routh, reliquiae sacrae, II, 182. Eckhel, doctrina nummorum, p. 428—432. Mionnet, V., 486 f. Josêfos, Alterthümer XV., 8, 5 (Rufinu 171a.)

[2]) Eusebios, Onomasticon p. 42. 110. 228.

[3]) Ugolini Thesaurus antiquitatum sacrarum (1747) VII. pag. MCCVII.

[4]) Basnage, histoire des Juifs. II., 153 f.

findet sich in einem an den Kaiser Justinian geschriebenen Briefe die Angabe, dass damals in dem Castra bei der Stadt Porphyreôn Samariter gewohnt hätten [1]). Als diese beim Karmel gelegene Porphyreôn hat der Geschichtschreiber der Kreuzzüge, Wilhelm von Tyrus [2]), den Platz von Haifah genommen. Ebenso wissen die Thalmudisten, dass die Purpurschnecke von der Leiter von Tyrus bis nach Haifa gefangen werde [3]). Da nun auch die altfönikische Dôros, wo nach Claudius Julius [4]) Purpurschnecken am Gestade gefangen wurden, mit dem heutigen südjudäischen Küstenplatze Tantûra Nichts zu schaffen hat, sondern zwischen Tyrus und Ptolemais zu suchen ist (? bei Um-el-'Amâd); so steht die Lage von Porphyreôn beim Südhorne der 'Akkâ-Bucht ausser Zweifel, womit das Vorhandensein einer andern Porphyreôn, deren Polybios gedenkt, weiter nördlich bei Sidôn nicht ausgeschlossen ist [5]).

Gerade auf dieses selbe Ende der 'Akkâ-Bucht, in die nordwestliche Umgebung des Karmelvorgebirges trifft die Angabe des Josêfos [6]), dass der nachher Kaisareia genannte Stratônsthurm 600 Stadien (30 Stunden), also weit mehr als bloss eine Tagereise, wie es in den Alterthümern heisst, von Jerusalem entfernt gewesen sei. Auch Plinius kann den von Strabôn noch einfach als Stratônsthurm angeführten Platz unmöglich im Süden des Karmelrückens gesucht haben [7]), da nur diesem

---

[1]) Le Quien, Oriens christianus. II., 830 f.

[2]) Willermus Tyrius, historia 9, 13, p. 770.

[3]) Reland, pag. 819. 956.

[4]) Stephanus Byzantius, ed. Meinicke, pag. 255.

[5]) Polybios, Historiae V., 68. Robinson, neuere biblische Forschungen, S. 43.

[6]) Josêfos, de bello judaico I., 3, 5 pag. 230a), vergl. Alterthümer XV., 8, 5 (Rufin p. 171a).

[7]) Strabôn XVI., 2, 27, pag. 758. Schwarz, das heilige Land, S. 157.

selber als der natürlichen Grenzmarke die Bemerkung gelten kann, dass bei dem damals Caesarea genannten Stratonsthurme Palästina zu Ende sei und nordwärts Fönice beginne. Wird also bei Plinius für die Lage von Caesarea unbedingt derselbe Platz im Norden des Karmelvorgebirgs vorausgesetzt, so haben wir dagegen bei den Stationen des Bordeauxpilgers zwischen Ptolemais und Caesarea [1]) keine Bürgschaft, dass die Zwischenplätze Calamon, Sicamenos, Carmel, Certa, Fines Syriae et Palästinae in einer Linie südwärts an der Küste fortlaufend zu suchen wären. Der Pilger darf Seiten-Ausflüge gemacht haben, und Calamon kann ebensogut den Stunden weit sich ausdehnenden Belus-Sümpfen gelten, wo calamus (Rohr) wuchs, als dem südwärts beim nördlichen Karmelfusse gelegenen Orte Gelameh, und andrerseits mag Certa dem Thell Kerdâny gelten, der sich in der 'Akkâ-Ebene erhebt, so dass wir nur mit seiner Sicamenos und mit Caesarea selbst bei der nördlichen Uferstrecke des Vorgebirgs verbleiben würden. Sind überdiess die 73 Meilen zwischen Tyrus und Caesarea statt 63 verschrieben, die sich aus der Zusammenzählung der einzelnen Entfernungen ergeben, so wird überhaupt aus dem, was in diesem Itinerarium nachfolgt, klar, dass der Bericht hier die nördliche Caesarea Philippi in den Zusammenhang hereinbringt [2]).

Unter der von Strabôn und Andern genannten Sykamênôn-Stadt eine von „schiqmah" (Maulbeerfeige) benannte Sykomoren-Stadt (schiqmûnah im Thalmud) zu verstehen [3]), ist kein zwingender Grund vorhanden. Da für Sychem bei den LXX auch die Namensform Sikima

---

[1]) Reland, p. 415 f. Itinerarium Hierosolymitanum, ed. Parthey p. 275.

[2]) Noack a. a. O. II., 1, S. 320.

[3]) Strabôn XVI., 2, 27. pag. 758. Schwarz, das heilige Land, S. 157.

vorkommt, wovon die Sychemiten fürs griechische Ohr Sikimener oder Sikaminer heissen konnten; so wäre damit nichts anders, als gedachtes Samariterlager bezeichnet, das auch der Stratônsthurm und weiterhin Kaisareia hiess. Denn auch der Name Stratônsthurm wird nicht nothwendig von einem in der Ptolemäerzeit uns begegnenden syrischen Feldherrn Stratôn herzuleiten, sondern ebensogut ursprünglich als Lagerthurm von *στρατόω* (im Lager stehen) zu verstehen sein, so dass der Genitiv *στρατωνος* nur auf einem Missverstande beruhen würde.

Dass Sicaminos unbedingt beim Karmelvorgebirge selbst und nicht etwa im Süden des Karmelrückens angesetzt werden muss, geht aus der Angabe des Josêfos[1]) hervor, wonach ein Ptolemäer bei Sykaminos landete, um Ptolemais zu belagern. Erfahren wir nun von Eusebius, dass das zwischen Kaisareia und Ptolemais gelegene Küstendorf Sykaminos Hêfâ genannt werde; so haben wir in der gerade 1/3 Stunde nordwestwärts von Haifah, welche zur Zeit von Edrisi (im 12. Jahrhundert) der Hafenplatz von Tiberias war[2]), bei einem kleinern Hafenplatze gelegenen Trümmerstätte den alten Platz von Kaisareia, und auf der Küstenstrecke von Haifah nordwestwärts ums Vorgebirg herum bis zu dem bei dessen Spitze gelegenen Thell-el-Semakh haben wir die Herrlichkeiten der Herodesbauten zu suchen, den für die Schiffer sichtbaren Kaisertempel, das auf der Südseite des Hafens gelegene Theater und im Angesichte des Meeres das für die fünfjährigen Kampfspiele bestimmte Amphitheater[3]).

---

[1]) Josêfos, Alterthümer XIII, 12, 3.

[2]) Edrisi, ed. Jaubert I, 348. Ritters Erdkunde, Bd. XVI, 722. Sepp a. a. O. II, 452 ff. Carmoly, Itineraires, pag. 254. 449. Schwarz, das heilige Land, S. 157.

[3]) Josêfos, de bello judaico I, 21, 5 f.

Die Richtigkeit dieses Ansatzes von Caesarea bestätigt sich aus der Vergleichung anderweitiger Angaben des Josêfos und Eusebius. Zugleich mit Caesarea habe Herodes den am Karmel gelegenen galiläischen Ort Gabe, die Stadt der Reiter genannt, und überdiess (nach Rufin) überm Flusse die Sobonitis[1]) gebaut, wofür unser heutiger griechischer Josêfostext mit der Angabe „die Esebonitis in der Peraia" etwas in dem galiläischen Zusammenhang dieser Notizen ganz Fremdartiges herein bringt. Ist dagegen Sobonitis nichts anders als das unterhalb Esfiah am Fusse des Karmel gelegene Dorf 'Asafneh, so liegt dieses beim Nahr-el-Maqatta', dem angeblichen Qîson-Flusse der Kreuzfahrer, welcher durch die grosse Ebene der Ibn-'Amir-Marschen fliesst. In dieser Ebene begegnet uns gedachte Reiterstadt Gaba, welche nach Eusebius 16 Meilen (6$^1/_3$ Stunden) von Caesarea entfernt war, in dem 7 Stunden von Haifah entfernten, nordwärts vom Maqatta-Flusse gelegenen Dorfe Gebâtha[2]). Wird nun dieselbe Reiterstadt Gaba als 20 Stadien (1 Stunde) von dem im Gebiete von Ptolemais gelegenen Orte Besara entfernt bezeichnet, so wird als dessen Platz das nordwärts von Gebâtha gelegene Dorf Bedar gelten dürfen, um für die Richtigstellung der Plätze Gewährschaft zu leisten.

Nach Josêfos hätte Herodes noch in vielen andern Städten sogenannte Kaisareia oder Caesaria gegründet, was Rufin durch „templa" erklärt, die Caesaria genannt worden seien. Und noch heute heisst in hauranischen Städten der Palast der einstmaligen römischen Verwaltungsbeamten El-Qaisarîeh[3]). Wusste nun der he-

---

[1]) Josêfos, Alterthümer XV, 8, 5 u. 9, 6; de bello judaico III, 3, 1. Rufinus p. 171 a, 172 b.

[2]) Eusebios, Onomasticon, p. 130. Robinson a. a. O. S. 147. Ritters Erdkunde, Bd. XVI, 700. 748.

[3]) Josêfos, de bello judaico I, 21, 4. Wetzstein, Hau-

bräische Josêfos, dass der von Herodes der alten Stadt Schomrôn gegebene Name Sîbastîn durch Qisarîeh erklärt werde; so drängt sich der Verdacht auf, dass der eigentliche Sitz der römischen Landpfleger im apostolischen Zeitalter nicht die Hafenstadt von Samaria, sondern diese selbst als Sebastê oder Qaisarîeh gewesen sei. Und es steht überhaupt, nach Richtigstellung anderer in der Apostelgeschichte berührter Oertlichkeiten, Nichts im Wege, bei allen uns dort begegnenden Erwähnungen von Kaisareia, wo nicht ausdrücklich der Hafenplatz gefordert wird, Sebastê-Safed selbst zu verstehen. Wenn aber bei Tacitus[1]) geradezu Caesarea als Hauptstadt von Judaea bezeichnet wird, so galt ihm der syrischen Antiochia gegenüber augenscheinlich Judaea als die ganze von römischen Procuratoren verwaltete West-Jordanlandschaft.

Wir werden darum auch den zwischen jüdischen und griechischen Bewohnern von Caesarea entstandenen blutigen Streit, der die Veranlassung zum Ausbruche des jüdischen Krieges wurde, in die kaiserliche Landeskrone Sebastê-Safed selbst zu verlegen haben, zu deren Weichbilde die jüdische Lud-Diospolis als Vorstadt gehörte. Und dieser kaiserlichen Hauptstadt von Judaea galt dann auch der von Kestios unternommene unglücklich ausgegangene Feldzug[2]). Dass der Kestios-Krieg zunächst und vor allem, abgesehen von dem nachherigen Belagerungsversuche Jerusalems, in Galiläa spielte, geht aus den Berichten klar hervor. Mag nun Zabûlôn, die Stadt der Männer, in ein „Kabûlôn" verändert werden, um den heutigen im Osten von 'Akkâ gelegenen Platz

---

rânreise pag. 55. 68 (Zeitschrift für allgemeine Erdkunde, Bd. VII, 176 u. 189.) Ben Gorion, ed. Kûnath, pag. 30.

[1]) Tacitus, historiae II., 79.

[2]) Josêfos, de bello judaico II, 13, 7 u. 14, 4 u. 18, 10. Ben Gorion, ed. Kûnath, pag. 95 f.

von Kabûl zu decken[1]); oder mag der im Germak-Gebirge unweit des jüdischen Wallfahrtsortes El-Sadîq gelegene Ort Mezûr Sabalân[2]) zu verstehen sein; so werden wir mit der neben Caesarea genannten Jafô oder Joppe um so weniger nach dem südlichern Kreuzfahrerplatze Jafâ geführt, als Eusebius von einem bei Sykaminos gelegenen „Aufstieg Jafeth oder Joppe" weiss[3]). Ueberdiess spielt in der nächstfolgenden Erzählung bei Josêfos der Kestios-Krieg ebenfalls noch (wegen Sefôris, Antipatris, Lydda) in Galiläa, wo sogar Gabaô (Gabaôn), wenn wir beim hebräischen Josêfos das die Entfernung von Jerusalem bezeichnende „n" (50) als schiessendes N (700) nehmen müssen und somit 700 Stadien (35 Stunden) erhalten, als Qebâah (Gabbatha[4]) bei Diokaisareia am grossen Felde, der Sefôrîn-Ebene im Norden von Safed, uns begegnet, da nach dem hebräischen Josêfos Kestios 6 Tage mit seinem Heere reist, um vor Jerusalem zu rücken, und hier von einem Baithôrôn gar keine Rede ist. Wie nun die von Josêfos N a r b a r t ê n e genannte Gegend von Kaisareia bei Rufin vielmehr als eine Samaria benachbarte Gegend der Nabathiter auftritt und auch an einer andern Stelle diese Nabatha-Gegend als eine von Caesarea (Samaria) 60 Stadien (3 Stunden) entfernte Gegend bezeichnet wird[5]), so begegnet uns in der nördlichen Umgebung von Sebaste-Safed noch heute eine Dorfruine N e b a r t h e i n, um auch von dieser

---

[1]) R o b i n s o n, Neuere biblische Forschungen, S. 113. G r ä t z, Geschichte der Juden III. (3. Aufl.) S. 350.

[2]) S c h u l t z - Z i m m e r m a n n, zur Karte von Galiläa (1861) S. 87.

[3]) E u s e b i o s, Onomasticon p. 228.

[4]) Ben Gorion, ed. Kûnath, p. 96 f. E u s e b i o s, Onomasticon, p. 131. R o b i n s o n, Neuere biblische Forschungen, S. 476.

[5]) J o s ê f o s, de bello judaico II, 18, 10 (II, 14, 5) R u f i n u s pag. 266 b u. 260 a.

Seite die Gleichsetzung von Kaisareia mit Sebastê zu rechtfertigen.

4. Bildungsgeschichtliche Voraussetzungen für das Auftreten Jesu.

Galt Jesus seinen Judäischen Gegnern (Joh. 8, 48) als ein Samariter, im Sinne der sonst geläufigen biblischen Bezeichnung „Sohn Josefs" als ein (väterlicher Seits) von Samaritern Stammender? Oder war die Bezeichnung desselben als eines Samariters nur den hochfliegenden Ansichten von seiner Gottessohnschaft gemünzt, durch die er in den Augen seiner Gegner mit dem Samariterthum damaliger Zeit verwachsen zu sein schien? Dann gilt es darum, zu wissen, welche Bewandtniss es mit diesem Samariterthum im Zeitalter Jesu hatte.

Im vierten Evangelium erscheint ein pharisäisch gebildeter Gesetzeslehrer von Anfang des öffentlichen Auftretens Jesu (3, 1 f) bis zu Ende (19, 39) als ein Anhänger Jesu, während sonst die Pharisäer als Gegner des Nazôräers geschildert werden. Aber auch in der Lukas-Urschrift begegnet uns Jesus trotz seiner Streitreden wider die Pharisäer wiederholt in geselligen Bezügen zu den Pharisäern. Was mag also das Band gewesen sein, welches denselben Mann, der dort als Samariter galt, hier mit der samariter-feindlichen Pharisäersecte verknüpfte?

Der vierte Evangelist deutet wiederholt (7, 35. 12, 20) auf ein Verhältniss Jesu zu den Hellenen (Griechen) hin, und wir finden alsbald nach dem Tode Jesu den Ersten, der seine Ueberzeugung von der Gottessohnschaft Jesu voll heiligen Eifers mit seinem Blute besiegelte (A. G. 6, 8 ff.) als Hellenisten bezeichnet. So erhebt sich die Frage, durch welche Fäden Jesus selbst und neben dem Busenjünger auch jener Stefanos mit hellenischer Bildung verknüpft waren.

Mit der Darlegung der zeitgeschichtlichen Bildungseinflüsse, womit dem Christenthume „vorgearbeit" worden sei, haben sich im Interesse einer Darstellung des Lebens Jesu während einer Reihe von Jahrzehnten gelehrte Hände mit solchem Ameiseneifer befasst, dass es ein wahres Räthsel bleibt, wie die Misshandlung und Entstellung möglich war, die sich das Samariterthum damaliger Zeit von Seiten der herrschenden Evangelienkritik hat gefallen lassen müssen. Und welches Gehäuf von Erörterungen über die jüdischen Religionssecten zur Zeit Jesu die theologische Literatur bis jetzt auch aufzuweisen hat, so ist doch gerade der Platz, wo sich hellenische und pharisäische Bildung im Bekenntnisse Jesu als des Gottessohnes zuerst die Hände reichten, dem gelehrten Blicke verborgen geblieben.

Suchen wir die verschiedenen Bildungselemente, die sich in den „weltgeschichtlichen Jahren" 35—37 unserer Zeitrechnung zu einem eben so merkwürdigen als räthselhaften Knoten verschlangen, mit ihren Enden und Spitzen sogleich da zu fassen, wo sie nachweisbar wirkungskräftig in der evangelischen Geschichte auftreten!

a. Das Samariterthum im Zeitalter Jesu.

Von einem Istrier Aithikos, der ein Christ geworden war, wurde eine Reise durch das römische Reich gemacht, aus welcher uns der heilige Hieronymus am Ende des vierten Jahrhunderts in lateinischer Uebersetzung einen Auszug lieferte. Der Herausgeber Wuttke[1]) hat neben andern Anhaltspunkten, welche auf das Zeitalter des Kaisers Constantin als die Zeit der Reise des Istriers hinführen, für diesen Ansatz auch eine merkwürdige Stelle geltend gemacht, in welcher sich der Verfasser des Reiseberichts über Graecia folgendermassen ausspricht. Ein Land voll Verbrechen und Schmach,

---

[1]) Aithikos Istrius, ed. Wuttke, p. XCI u. p. 55 f.

Mord, Hurerei, Uebigkeit und Gräuel sei es gewesen, bevor es *curationum medicamenta receperat, quia nomen Domini non fuerat inibi praedicatum et Samaritanus nondum descenderat, ut plagis et ulceribus vino et oleo imposito a Dialecticis vel Maledictis stultissimorum et insipientium hominum curaretur. Quamvis praedicta Graecia proceres et illustres medicos claruisset, nondum stabularius ille, vas electionis, a Samaritano missus fuerat egregiusque Doctor et Magister, qui eorum vulneribus medicamenta lacrymarum flendo curaret (ur). Quia ubi tunc superundavit delictum, ibi nunc Samaritano miserante et stabulario praedicante abundat gratia.*

Unzweifelhaft ist zunächst aus dieser Stelle, dass der christliche Verfasser dieser Reise, der jedoch noch vorsichtig mit seinem Bekenntniss zurückhält, unter dem Samaritanus den im Lukasgleichniss erwähnten barmherzigen Samariter als Christus selber im Auge hat. Ebenso klar aber ist, dass der Stabularius (Herbergsvater oder Gastwirth[1]), Luk. 10, 34 f.) nicht, wie Wuttke meint, auf den Kaiser Constantin sich beziehen kann, dessen Mutter allerdings eine Gastwirthstochter gewesen sein soll. Denn eben dieser vom Samaritanus als ein „vas electionis" ausgesandte Stabularius wird ja zugleich als „egregius Doctor et Magister" bezeichnet, durch dessen Predigt die Wunden Griechenlands jetzt geheilt seien. Sowohl die Ausdrücke „Gefäss der Erwählung", (vergl. Römer 9, 23. 1 Korinther 1, 27 f.) als auch der „predigende Herbergsvater" weisen unbedingt auf den Prediger des Heidenevangeliums, welcher als πανδοχεῦς (Allesaufnehmend) mit offenbarer Anspielung auf die Stellen Galater 3, 28. Römer 10, 12 und 1 Korinthier 12, 13 bezeichet wird, wo es heisst, dass hier kein

---

[1]) Evangelium Palatinum, pag. 320 und die Vulgata.

Unterschied mehr zwischen Juden und Griechen sei, sondern in Christus Alle zumal Einer und Alle zu Einem Geiste getränkt und Aller nur Ein Herr sei.

Steht dieser Bezug fest, so wird es sich doch aus der Bezugnahme auf das lukas-eigenthümliche Gleichniss nur halb erklären, wie der alte christliche Reisende zu der Bezeichnung Jesu als eines Samariters gekommen wäre; es würde sich die weitere Frage erheben, mit welchem Rechte man den barmherzigen Samariter des Gleichnisses auf Jesus selbst beziehen durfte, wenn derselbe nicht bereits im Munde der Judäer (Joh. 8, 48) dafür gegolten hätte. Denn dass von unserm Reisenden der Sohn Josefs, unbeschadet seiner (mütterlichen Seits) galiläischen Heimath, zugleich als Samariter bezeichnet werden konnte, ergibt sich aus dem weitern Umstande, dass diesem Reisenden das späterhin als Mamleketh-el-safah auftretende Gebiet von Safeth (Sefed) als die „fette Thüre" der galiläischen Landschaft galt [1]. Sahen wir nun in den beiden evangelischen Grundschriften das Trauerspiel der Jesusgeschichte beim Weichbilde dieser Samaria-Sebaste-Safed sich abspielen; so gilt es nunmehr, dem Samaritanus dadurch gerecht zu werden, dass wir den eigenthümlichen Samaritanischen Bildungseinflüssen auf die Spur kommen, aus welchen wir uns die Grundanschauungen Jesu und die Meinung, die er von sich als dem vom Himmel herabgekommenen Gottessohne hatte, zu erklären im Stande sind, ohne uns dabei auf die hin und wieder beliebte Voraussetzung zu stützen dass die rabbinische Vorstellung von einem Messias als dem Sohne Josefs, im Sinne eines eigentlichen Galiläer-Messias, der dem einstmaligen Reiche Efraim angehört hätte, bereits im Zeitalter Jesu vorhanden gewesen sei. Denn thatsächlich begegnet uns diese Vorstellung vom

---

[1]) Aithikos Istrios, ed. Wuttke, cap. 108, pag. 80. Vergl. Noack a. a. O. II, I, S. 460 u. II, 2, S. 273.

Maschîah-ben-Josef, im Unterschiede von einem Maschîah-ben-David, erst in den jüngern Thalmudischen Lehrkreisen [1]) und ist noch dem jüdisch-apokalyptischen Esdra-Buche völlig fremd, augenscheinlich also erst seit der Auswanderung der judäischen Gesetzeslehrer aus den Trümmern von Jeruschalaim nach den Umgebungen des Galiläischen Sees, vielleicht erst zur Zeit der Barkochba-Erhebung im dritten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts entstanden [2]).

Für den Einblick in die Bildungszustände im Zeitalter Jesu sind uns nun freilich zunächst nur Irrlichter geboten, die im Nebel der Ueberlieferung tanzen. Ueber der Sprache und Literatur der noch gegenwärtig übrig gebliebenen Samariter scheint zwar neuerdings ein glücklicher Stern zu walten, seitdem [3]) im Abendlande ausser dem schon früher nach Europa gebrachten Samaritischen Pentateuche auch jüngere Kirchenlieder des Volkes der alten Schoham-Stadt bekannt geworden sind und neuere Reisende im Samariterviertel (Hareth-el Sâmerâ) von Nâblus genauere Bekanntschaft mit der dorthin versprengten Volksruine gemacht und über ihre religiösen Vorstellungen, ihren Cultus auf dem angeblichen Garizîm [4]) und ihre geschichtlichen Ueberlieferungen

---

[1]) Thargum zum Hohen Liede 4, 5 u. 7, 3. Bertholdt, christologia Judäorum (1811) pag. 75 ff. Oehler in der Realencyclopädie von Herzog, Bd. IX. 440.

[2]) Keim, Jesus von Nazara I, 591 f. Ewald, Geschichte des Volkes Israel, V. (3. Aufl.) S. 160, und Göttinger gelehrte Anzeigen, 1861, S. 1158.

[3]) Gesenius, de Pentateuchi Samaritani origine etc. 1815. Derselbe Carmina Samaritana. 1824. Sacy, mémoire sur l'état actuel des Samaritains. 1812. Juynboll, Chronicon Samaritanorum. 1848.

[4]) Robinson, Neuere biblische Forschungen (1857) S. 165 ff. 392 ff. Sepp a. a. O. II, 27—48. Petermann, Reisen im Orient I, 269 ff. Derselbe in Herzogs Realencyklopädie, Bd.

Erkundigung eingezogen haben. Wie bedeutsam und anerkennenswerth nun aber selbst auf jüdisch-gelehrter Seite die Selbstverleugnung erscheint, mit welcher *Geiger* in Betreff der vorchristlichen Geschichte der Samariter unbefangener zu sehen begann[1]; so mag doch der Hauch der Auferstehung, den die Macht der befreienden Wissenschaft bis jetzt über die Geschichte der Samariter hat wehen lassen, vorerst nur den altbiblischen Zeiten zu gut kommen, auf die auch durch die jüngsten Untersuchungen des Verfassers manches überraschende Streiflicht gefallen ist. Die Tragweite dieses Ergebnisses muss aber noch einen weitern Spielraum gewinnen, sobald das fast verjährte Vorurtheil über den angeblichen Sitz der alten Samariter bei den Bergen der heutigen Nâblus der Einsicht Platz gemacht haben wird, dass die alten Berge des Josêfssegens und die Schomrôn-Warte am Platze der heutigen Safed überm Kinnerethsee zu suchen sind.

Von Allem dem abgesehen dürfen wir uns nicht verhehlen, dass gerade der Schleier, der über den Bildungszuständen der Samariter im Zeitalter Jesu liegt, noch am aller Wenigsten sich zu lüften begonnen hat. Denn in diesem Betracht sind nicht blos alle neuerdings so reichlich aufgesammelten Notizen über die heutigen Samariter, ja selbst die bisher nur auszugsweise bekannte und jetzt endlich herausgegebene Chronik des Samariters Abulfathah[2]) völlig werthlos, sondern selbst die für jene

---

XIII, 375 ff. Jost, Geschichte der Juden und ihrer Secten, I, 44—89 (über den Ursprung und die Geschichte der Samariter.

[1]) Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel. 1857. Derselbe in der Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft, Bd. XII., 132 ff. XVI, 712 f. XVII, 154 f. 718 f.

[2]) Bernard, in den Acta eruditorum Lipsensia (1691) pag. 173 ff. Paulus, Memorabilien (1791) II, 54 101. Neues Pepertorium I, pag. 120 - 151. Sacy, chrestomathie Arabe (ed. 2.) I. 333 ff. Vilmar, Abulfathi Annales Samaritani. 1865. p. 1—186 u. p. 1—CXX.

Zeit unumgänglichen Schriften des zweideutigen Josêfos lassen uns fasst ganz im Stiche. Um so wichtiger wird es sein, dem Wenigen, was uns neben den Angaben des Josêfos im Neuen Testament und in den mit der Abfassung der Apostelgeschichte gleichzeitigen Schriften Justins des Märtyrers dargeboten wird, einen geschichtlichen Kern abzugewinnen, um einzusehen, welcher Art die Durchschnittsbildung der Samariter zu der Zeit gewesen ist, als Jesus sich mit diesem Volke berührte.

Ausser der Apostelgeschichte (8, 5 ff.) kommt der Name des Samariters Simôn's des Magiers in keinem sonstigen Schriftwerke des Neuen Testaments vor. Dagegen erfahren wir von Justin dem Märtyrer[1]), einem geborenen Samariter, dass fasst alle seine Landsleute diesen Simon für den ersten Gott gehalten hätten. Und dürften wir auf ein so junges Zeugniss, wie das des Hieronymus Gewicht legen, so hätte sich Simôn nicht bloss geradeso, wie Jesus beim vierten Evangelisten erscheint, für den „Logos Gottes," sondern auch für den Paraklêtos, den Jesus seinen Jüngern verheisst, und für alles Göttliche überhaupt erklärt. In ähnlichem Sinne hatte schon der Kirchenvater Irenäos[2]) über diesen von Vielen als ein Gott verherrlichten Simôn berichtet, dass sich derselbe für Denjenigen ausgegeben habe, der unter den Judäern als Sohn, bei den Samaritern als Vater und bei den übrigen Völkern als Geist erschienen sei. Einer zahlreichen Partei von Simônianern gedenkt ausser dem Märtyrer Justin nicht blos der Nazarênerfeind Kelsos[3]), sondern auch spätere Kirchenväter gedenken dieser gnostischen Secte von Simonianern mit der weitern Angabe, dass dieselben ausser einem

---

[1]) Justinus Martyr, Apologia I, 26. 56. (ed. Otto I, p. 66 ff. u. p. 134 f. Hieronymus zu Matth. 24, 5.

[2]) Irenäos, adversus haereses I, 20 ff.

[3]) Origenes, contra Celsum, 5, 62.

Evangelium noch eine andere Schrift „die grosse Widerlegung"[1]) besessen hätten, aus welcher uns Hippolytos[2]) neben einer andern, etwas abweichenden Darstellung des Simonianischen Lehrsystemes, ausführliche Auszüge vorgeführt hat.

Dieser selbe Simôn der Magier erscheint nun in den seit der Mitte des 2. Jahrhunderts, noch bei Lebzeiten Justins des Märtyrers verfassten, sogenannten „Clementinischen Schriften" nicht etwa blos als Hauptvertreter aller gnostischen Irrlehren, sondern zugleich als Mittelpunkt eines förmlichen Romans, mit welchem seine Person und Geschichte mährchenhaft umsponnen wird. Aus den ältern Clementinen hat jedoch die kritische Forschung[3]) einen Grundstock von Ueberlieferungen ausgeschieden, welcher durch die darin erwähnte Bestreitung des jüdischen Tempel- und Opferwesens (Clem. Recogn. 1, 64) sich als ein vor der Zerstörung von Jerusalem verfasster und vom Romanschreiber anderwärts her aufgenommener Abschnitt (I., 27—72) zu erkennen gibt. Im Allgemeinen wird in dieser alten Grundschrift als die Zeit des Anfangs der im Volke Israêl eingerissenen Lehrspaltungen das Auftreten Johannes des Täufers bezeichnet, in dessen Zeit der Teufel

---

[1]) Mit „apophasis" wird von Symmachus „fithgam" (Qoheeth cap. 8, 11) übersetzt, welches die LXX durch „Widerlegung" wiedergeben.

[2]) Hippolytos adversus haereses 2, 7—20. Vergl. über den Gegenstand überhaupt: Simson, Leben und Lehren Simons des Magiers. In Ilgens Zeitschrift für historische Theologie. 1841. 3. Heft. S. 15 ff. Herzogs Realencyclopädie, Bd. XIV, S. 389 ff.

[3]) So gegen Uhlhorn (die Homilien und Recognitionen des Clemens, 1854). Vergl. Herzogs Realencyclopädie, Bd. II. 753. Hilgenfeld, in den theologischen Jahrbüchern, 1850, S. 63 ff. und 1854, S. 490 ff. Volkmar, der Ursprung unserer Evangelien (1866) S. 61 ff.

diese Saat von Irrlehren darum auszustreuen begonnen hätte, damit der Glaube und die Taufe auf den Namen des Messias Jesus verhindert würde. Ein Theil der Schüler des Johannes, die sich gross zu sein dünkten, hätte sich vom Volke getrennt und ihren Meister als den Christos verkündigt. Ein gewisser Samariter habe erklärt, dass Jesus nicht der von Moses verkündigte Profet sei, und habe in seinen Streitreden neben der Läugnung der Auferstehung der Todten zugleich behauptet, dass Gott nicht in Jerusalem, sondern auf dem Garizim verehrt werden müsse.

Weiterhin wird nun in den Clementinen als derjenige, welcher nach dem Tode des Täufers (somit noch gleichzeitig mit Jesus) den Anfang der Spaltung gemacht und sich die Ehre zugesprochen habe, der von Moses (V., 18, 15) verheissene Profet zu sein, ein gewisser Dositheus genannt. Er habe sich nach der Zahl der Monatstage mit dreissig Jüngern umgeben und ein Weib Selênê (? Mondfrau) oder Helênê bei sich gehabt. Wenn nun allerdings Justin der Märtyrer von diesem Dositheus Nichts weiss, obwohl er dessen beide Nachfolger Simôn und Menander nennt, so wird sich diess wohl einfach daraus erklären, dass Justin als den Zeitpunkt des Auftretens von Simôn nicht den Tod des Täufers, wie es in der Clementinischen Grundschrift geschieht, sondern erst den Tod Jesu selber bestimmt. Ueber die Herkunft Simôns aus dem Samariterdorfe Gittha oder Gettha mit Justin übereinstimmend, erzählen nun die Clementinen weiter, dass derselbe ursprünglich ein Jünger des Dositheus, sowie mit griechischer Wissenschaft vertraut, ein gewaltiger Redner und in Streitreden und geistigem Wettkampfe wohlgeübt gewesen, sich auch in Aegypten mit magischen Künsten vertraut gemacht und dort mit dem judenfeindlichen Alexandrinischen Grammatiker Apiôn Umgang gepflogen habe. Dieser Simon habe von Dositheus jene Selene oder

Helene, die nach der Angabe des Irenäos als öffentliche Dirne in Tyrus gestanden hätte, überkommen und mit sich herumgeführt, indem er dieselbe durch Ausdeutung mythologisch-dichterischer Anschauungen mit der homerischen Helena in Verbindung gebracht und gleichfalls für etwas Grosses ausgegeben hätte. Indem nun der Clementinische Roman diesen Zauberer und falschen Profeten durch den Simon Petrus, als den Jünger des wahren Messias, verfolgt und bekämpft werden lässt, werden die von Petrus gegen den Ketzervater Simon geführten Streitreden, in denen Petrus selber ein eignes juden-christlich-gnostisches Lehrsystem entwickelt, am Faden eines Reiselebens aufgereiht, welches der Samariter in grossartigem Style geführt hätte. Nicht bloss die wichtigsten Städte des syrisch-fönikischen Küstenlandes bis nach Antiochia am Orontes wären nacheinander von Simon besucht worden, dem der christliche Simon stets auf dem Fusse folgen muss, um des Zauberers Lügentreiben zu entlarven; sondern die Simonsage führt ihren Helden sogar nach der Welthauptstadt Rom selbst. Gleichviel nun, ob dieser Aufenthalt in Rom schon im 2. Jahre des Kaisers Claudius, wie nach Justin dem Märtyrer auch spätere Kirchenväter melden, oder erst unter der Regierung Nero's stattgefunden habe, wie Andere Kirchenväter wissen wollten, oder ob etwa der Abentheurer zweimal dort gewesen; so soll sich Simon nach einem vor Nero vorgenommenen, aber verunglückten Flugversuche (und von einem unter Nero in Rom aufgetretenen „andern Ikarus" wissen auch römische Schriftsteller[1]) zu erzählen) lebendig haben begraben lassen, um angeblich eine Auferstehungsfeier zu halten, er sei aber nicht wieder auferstanden, weil er eben — nicht Christos gewesen wäre!

---

[1]) Sueton, Nero 12. Juvenalis, Satirae 3, 79 f. Dio Chrysostomos 21, p. 321 u. de pulchritudine p. 271 (ed. Paris).

Es ist klar, dass dieser Simons-Roman für die Wissenschaft werthlos ist. Es fragt sich nur, was wir als geschichtlichen Kern davon festzuhalten haben. Da sich Justin der Märtyrer vor dem Richterstuhle der kirchengeschichtlichen Forschung als eine unverdächtige Geschichtsquelle erweist, so sollte man erwarten, dass das Wenige, was wir von ihm über die Persönlichkeit des abentheuerlichen Samariters erfahren, als geschichtlich Thatsächliches zu gelten haben werde. Aber auch diese Angaben haben das Schicksal erlebt, in das Traumgebiet der Dichtung gespielt und alles geschichtlichen Bodens beraubt zu werden. Der Vater der Tübinger historisch kritischen Schule, F. Chr. Baur, ist der Urheber einer Ansicht [1]) über den Magier Simon geworden, die sich bis zu der Behauptung zuspitzte, dass die ganze Simons-Ueberlieferung nur das Erzeugniss der Reibungen sei, welche zwischen den Judenchristen in Palästina und denjenigen Samaritern stattfanden, welche ihren Landesgottheiten, insbesondere ihrem Sonnengotte Simo oder Sem-Herakles die Bedeutung eines obersten Gottes beigelegt und an dessen Namen allerlei Gebilde einer gährenden Einbildungskraft geknüpft hätten, während dagegen ihre judenchristlichen Gegner diesen behaupteten Gott zum Rang eines blossen Magiers herabgesetzt hätten. Der angebliche Magier Simôn sei kein einzelner samaritischer Zauberer oder auch nur falscher Messias gewesen, sondern eben nur der Träger gewisser, dem Christenthume des zweiten Jahrhunderts auf palästinensichem Boden entgegengetretenen feindseligen Lehren und Grundsätze. Ja, von Haus aus sei die Simonssage wesentlich bloss aus einer dem Heidenapostel Paulus feindseligen judenchristlichen Richtung entsprungen, so dass gerade dieser in der Gestalt und Schilderung des

[1]) Baur, die christliche Gnosis (1835) S. 302 ff. Schwegler, das nachapostolische Zeitalter (1846) I, 306 ff. Zeller, die Apostelgeschichte (1854) S. 158 ff.

Magiers selbst als Urheber aller ketzerischen Gnosis verstanden, somit von den Petrinern mit dem Spitznamen Simon der Magier beehrt worden wäre [1]). Dieses „geistvolle und treffende Aperçu der Tübinger Schule" hat sich sogar des Beifalls jüdisch-gelehrter Kreise [2]) erfreut. Nur leider aber stützt sich die Ansicht der Tübinger Simons-Mythologen auf eine Anzahl falscher Voraussetzungen, mit deren Hohlheit der Bau zusammenbricht. Man hat sich aus Creuzers mythologischem Magazin die Nachrichten der Alten von einem Sonnengotte Sem-Herakles zusammengelesen, der in Aegypten und den vorderasiatischen Ländern verehrt und in Begleitung der Mondsgöttin Selene auf einem Sonnenschiffe herumfahrend dargestellt wurde. Ohne Zweifel, wird behauptet, sei dieser damals auch in Samarien von dem heidnisch gesinnten Theile des Volkes verehrt worden. Davon findet sich jedoch nirgends auch nur die geringste Spur, dass und wie die Samariter zu einem Landesgotte Sem-Herakles gekommen wären, als deren Verkörperung Simon durch den Volksaberglauben hingestellt worden wäre. Umgekehrt dagegen wird uns gerade gemeldet, dass Simon selbst in griechischer Philosophie und Dichtung so bewandert gewesen sei, dass er davon allerlei umdeutend für sich und seine Selene-Helene in Anspruch genommen habe. Und überall sind die Ketzer früher da gewesen, als die ketzerischen Lehrgebäude, die Personen früher, als die Ideen, die nicht in der allgemeinen Luft des Zeitgeistes zur

---

[1]) Hilgenfeld, in den theologischen Jahrbüchern, 1854, S. 507 ff. und 1868, S. 357—396. Auch „wie Noack's Simon fertig wird," hat nach früheren Darlegungen des Verfassers Herr Hilgenfeld (S. 362) kurz gemeldet. Aber des Verfassers Gegenbeweisführung wider die mythische Personification des „Urketzers," der den Apostel Paulus vorstellen soll, wird von dem redlichen Theologen nach der heute beliebten Weise als unbequem einfach todt geschwiegen!

[2]) Grätz, Geschichte der Juden, IV. (2. Aufl.) S. 84.

Welt kommen, sondern zuerst in Einem Gehirne ausgebrütet werden. Darum haben denn auch Besonnenere[1]), mit Verschmähung dieses mythologischen Simons-Schwindels, an der geschichtlichen Person des Samariters Simon festgehalten und nur hinterher, zur Zeit der Entstehung der gnostischen Systeme, mit dieser Person den angeblichen Samaritercult des Gottes Semo ebenso in Verbindung gebracht wissen wollen, wie man auch hin und wieder in die Schilderung des Magiers den Paulus versteckt haben möge, nur aber dass der Letztere nicht so plump geradezu von vornherein unter Simon verstanden worden wäre. Unglücklicher Weise widerlegt sich jedoch dieses ganze Hinschielen auf den Apostel Paulus dadurch, dass in den Clementinischen Recognitionen (1, 71 f.) der feindselige Mensch, der als Gegner der Christen auftritt und den flüchtig gegangenen Petrus verfolgt und der augenscheinlich Paulus ist, bestimmt und ausdrücklich von Simon dem Magier durch die Notiz unterschieden wird, dass vom samaritischen Magier den Christen ebenfalls Gefahr drohe!

Derselbe Justin der Märtyrer, welcher deutlich zu verstehen gibt, dass er selbst in jüngern Jahren der Partei der Simonianer zugeschworen habe[2]), erzählt uns nun, dass unterm Kaiser Klaudius Simon in Rom durch seine magischen Künste vom Volke für einen Gott gehalten und durch eine auf der Tiberinsel errichtete Bildsäule geehrt worden sei, welche die Inschrift geführt hätte: Dem heiligen Gotte Simôn! Nun wurde wirklich[3]) im Jahre 1754 auf der Tiberinsel

---

[1]) Köstlin, in der Hallischen allgemeinen Literaturzeitung, 1849, S. 597 ff. Ritschl, die Entstehung der altkatholischen Kirche (1850) S. 162 f.

[2]) Justinus Martyr Apologia I, 14 und II, 15 (ed. Otto p. 34 und 204) und Dialogus cum Tryphone cp. 116 (pag. 391).

[3]) Gruter, inscriptiones Romanae, ed. Graeve, I, pag. XCVI Nr. 5.

zu Rom ein Stein ausgegraben, der offenbar zum Fussgestelle einer Bildsäule diente und die Aufschrift trägt: Semoni Sanco Deo Fidio! Dieser Semo Sancus oder Gott Fidius, der auch mit Hercules verwechselt wurde, war aber ein alter Sabinischer Halbgott, der seinen Tempel auf dem Palatinischen oder Quirinalischen Hügel hatte [1]), und es ist Thatsache, dass man für Semo auch Simo und für Sancus auch Sanctus sagte, wie Justin das letztere Wort (heilig) mit griechischen Buchstaben wiedergibt. Was folgt nun daraus? Nach der Meinung der Tübinger Simons-Mythologen hätte Justin der Märtyrer diese von ihm gesehene und dem Gotte Semo-Herakles geltende Inschrift ohne Weiteres fälschlich auf den Magier Simon bezogen. Wir folgern daraus etwas Anderes und gehen dabei auf der Spur des Apostels Paulus, ohne denselben im Magier Simon versteckt zu finden. Die Apostelgeschichte (17, 23) legt dem Paulus in Athen die Worte in den Mund: „Ich bin umhergegangen, eure Gottesdienste zu sehen, und fand einen Altar, darauf geschrieben steht: Dem unbekannten Gotte! So seht nun, ich verkündige euch eben diesen, dem ihr unbewusst Gottesdienst thut!" Was steht der Voraussetzung im Wege, dass es der Magier in Rom ebenso gemacht habe? Er ging umher und sah auf der Tiberinsel die Götterbildsäule mit besagter Inschrift. Und er müsste nicht der Mann gewesen sein, wie ihn Justin der Märtyrer hinstellt, wenn er nicht sofort den Leuten, die es ihm glauben wollten, zurief: So seht nun, ich Simôn bin dieser im Fleische erschienene Gott Semo oder Simo, der getreue Gott! Es war dies aufs Haar dieselbe Weise der Anknüpfung an das Vorgefundene, deren sich auch Paulus bedient, und wie denn die Simons-Mythologen den Beweis für das Dasein eines

---

[1]) Creuzer, Symbolik und Mythologie, Bd. III, 685 f. Becker, römische Alterthümer, I, 133. 576.

heidnisch-samaritischen Landesgottes bis heute vollständig schuldig geblieben sind, so durfte der Samariter-Profet ganz und gar ein Gottgläubiger im Sinne Moseh's bleiben, wenn er seinen Anspruch auf die Einheit mit Gott dem Vater an jenen Semo-Fidius anknüpfte. Denn auch im Grundbuche der Samariter (5 Mosis 32, 4) heisst Gott der treue Gott (Elemûnah, Deus fidus); auch Er galt als heiliger Gott, und die Bezeichnung „der Name" (ha-schem = Semo) für Jahweh begegnet uns nicht bloss im Pentateuch (3 Mosis 24, 11. 5 Mosis 28, 58), sondern war gerade bei den Samaritern die geläufige Benennung Gottes [1]).

Fällt somit auch das angeblich Heidnische bei den Landsleuten Simons in's Reich der mythologisch-kritischen Träume; so deutet auch der geborne Samariter Justin der Märtyrer in keiner Zeile auf vermeintlich heidnische Elemente im Glauben seiner Landsleute hin; er bezeichnet vielmehr [2]) Judäer wie Samariter ausdrücklich den Heiden gegenüber als Stamm Israêl und Haus Jaqôb, wie diess auch Josêfos von den Samaritern zur Zeit Alexanders bestätigt, die sich Nachkommen der beiden Josefs-Stämme Efraim und Manasse zu sein rühmten und gegen Alexander nur läugneten, dass sie Juden seien. In der Makkabäerzeit (1 Makkab. 3, 10), wie noch zur Zeit der Entstehung des Matthäusevangeliums (10, 5) werden die Samariter ausdrücklich, den Judäern gegenüber, von den Heiden unterschieden. Nur ihr Gegensatz zum Judäerthum steht immer, als das zähe Erbe aus den altbiblischen Zeiten, unerschütterlich fest. Mochten im Ptolemäer-Zeitalter in Sychem alle diejenigen auf freundliche Aufnahme hoffen dürfen, die

---

[1]) Geiger, Urschrift der Bibel und Uebersetzungen (1857) S. 262 f.

[2]) Justinus Martyr, Apologia I, 53 (ed. Otto p. 124). Josêfos, Alterthümer 11, 8, 6.

wegen Genusses verbotener Speisen oder wegen Sabbathentweihung von den Stock-Judäern von Jerusalem verfolgt waren; so blieb auch in den Tagen des Antiochus Epiphanes als ein dem „gastlichen Zeus" geweihtes Haus (2 Makkabäer 6, 2) der Tempel auf Garizim für Jahweh nicht verloren, der ja auch „Gastgeschenke" (xenia-minhah bei den LXX) liebte, die nur der neidische Gott der Sippschaft von Jerusalem von Andersgläubigen verschmähen mochte.

Nach einer Angabe des Josêfos[1]) könnte man allerdings versucht sein, unter dem von Herodes in Sebastê gebauten Tempel an einen dem Kaiser geweihten zu denken. Da uns jedoch Damascius (im 6. Jahrhundert[2]) einen noch damals auf Garizim befindlichen Tempel des höchsten Zeus verbürgt; so werden wir die Bestätigung dafür in der Angabe des Verfassers der Alterthümer[3]) finden, dass Herodes mitten in der zu Ehren des Kaisers Sebastê genannten Samaria einen Tempel gebaut habe, wie kein ähnlicher in früherer und damaliger Zeit dagewesen sei. Lesen wir statt dieser durch Rufin verbürgten Angabe im heutigen griechischen Texte vielmehr die für Samaria geltenden Worte: „weil sie früher nicht berühmt gewesen sei;" so richten sich diese Angesichts der altberühmten Samaria von selbst und sind spätern Mönchshänden zuzuweisen, die der Samariterstadt die Ehre eines prächtigen Gottestempels nicht gegönnt haben. Der „höchste Gott" aber stellt als „Gastfreund Zeus" auf der Schomrôn-Warte überm Kinnerethsee nur die Thatsache fest, dass dieselben Samariter, die zur Zeit der syrisch-makkabäischen Kriege den griechischen Herren des Landes Truppen stellten und die es liebten, das Salz des Palastes zu essen, d. h. mit den Macht-

---

[1]) Josêfos, de bello judaico I, 21, 2.
[2]) v. Raumer, Palästina (4. Aufl. 1862) S. 162.
[3]) Josêfos, Alterthümer XV, 8, 5 (Rufinus pag. 171 a.)

habern auf gutem Fusse zu stehen, zur Zeit Jesu längst ihren Jahweh griechisch eingekleidet und ihren religiösen Vorstellungs-Kreis mit griechischen Anschauungen bereichert hatten, kurz dass sich die Samariter von den Enkelkindern der Hasmonäischen Siônswächter (2 Makk. 7, 1.7) durch eine ähnliche Geistesrichtung unterschieden, wie die Alexandrinischen Juden von den Palästinensischen. Darum wird auch die Königin Kleopatra noch bei Abulfathah als die Gönnerin der Samariter gerühmt, welche ihnen gegen die Angriffe der Judäer Hülfe leistete, und noch die heutigen Samariter behaupten[1]), dass die älteste Uebersetzung ihrer Mosesbücher eine griechische gewesen sei, also wohl das in der Hexapla des Origenes erwähnte Samareitikon.

Der Idumäer oder Asqalonite Herodes, der das Hasmonäer-Haus stürzte, stand mit den Samaritern stets auf gutem Fusse. Dass er in Sebaste, der Stadt der Gabinier, oder der „Gipfelreichen" einen Tempel und ein Theater baute[2]), ohne mit letzterm Anstoss zu erregen, legt für den in das Gewand des gastlichen Zeus gekleideten Jahweh Zeugniss ab. Läugneten die Samariter, gleich den Saddûqäern, die Auferstehung der Todten[3]) so standen sie darin ganz auf dem Boden der Mosaischen Grundbücher und der Grundschrift des vierten Evangeliums, das ebenfalls davon Nichts weiss. Ebendiess war nach der Chronik des Abulfathah die Lehre der Samaritischen Dosthâni-Secte[4]), nur dass

---

[1]) Petermann, in Herzogs Realencyclopädie Bd. XIII, 375 f.

[2]) Josêfos, Alterthümer 15, 8. 5. de bello Judaico I, 21, 2.

[3]) Origines zu Matth. 22, 39 und zu Numeri cp. 31. Clementinae Recognitiones I, 54. Cyrillus Hierosol., Catechesis 18.

[4]) Abulfathi Annales, ed. Vilmar, p. 82 f. p. LIX f. De Sach, Chrestomathie Arabe (ed. secunda) I, 334 ff.

deren Ursprung hier bereits in das Zeitalter des Alexander gesetzt wird. Auch Epiphanius wusste noch den Dositheus als Urheber der Samaritischen Saddûqäer, und wie lange vor Christus sein Auftreten fallen mag[1]), genug dass seine Geistesrichtung ihn zum Antipoden des judäisch-pharisäischen Wesens machte. Und könnte man aus dem Umstande, dass Dositheus als Vorläufer des Magiers Simon bei Justin dem Märtyrer nicht genannt wird, fast auf die Vermuthung kommen, dass in diesem angeblich nach des Täufers Tode aufgetretenen, also mit Jesus gleichzeitigen saddûcäischen Samariter Jesus selbst verborgen sei; so steht wenigstens der Logos-Christos des vierten Evangeliums mit den Grundgedanken seiner Selbstanschauung, der angeblich „heidnischen Selbstvergötterung", vollständig auf dem Boden des mit hellenischen Bildungseinflüssen gesättigten Samariterthums. Wem die Ehre der ersten Erfindung der Gottessohnes-Rolle auf syrisch-palästinischem Boden gebührt, kann nicht zweifelhaft sein; der Magier Simon war nur der Affe des ihm vorausgegangenen Nazôräers, mit dem er sich in Betreff der Ehrlichkeit unbedingt nicht messen durfte. Was ihm mit seinem samaritisch-galiläischen Landsmanne gemeinsam war, die Vorstellung nämlich, für seine Person die Behausung der höchsten göttlichen Kraft zu sein, diess genügte dem Manne nicht, welcher mit der schwärmerischen Ueberspannung einer ungezügelten Einbildungskraft einen hohen Grad von Ruhmsucht und gerade so viel nüchterne Berechnung verband, als nöthig war, um mit schwärmerischer Verstiegenheit das dreiste Gebahren eines Gauklers und Betrügers zu vereinigen.

Der eigenthümliche weitere Schritt, den, hiervon abgesehen, was den Inhalt des Vorstellungskreises angeht,

---

[1]) Vergl. Ewald, Geschichte des Volkes Israel, IV. (3. Aufl. S. 363. VII. (2. Aufl.) S. 121 ff.

Simon über seinen auf Golgatha verblichenen Vorgänger in der Gottessohnschaft hinausgehend that, bestand darin, dass er seiner eignen angeblichen gottmenschlichen Persönlichkeit die Menschwerdung der vom höchsten Himmel herabgestiegenen göttlichen Weisheit, als der Tochter Gottes und der grossen Weltmutter, von welcher die Schriften Philôns reden [1]), in Gestalt eines irdischen Weibes beizugesellen unternahm, dass er in seiner Genossin Helena, dem gottmenschlichen Manne gegenüber, das gottmenschliche Weib zu verrherrlichen unternahm. An sich war dieser Gedanke nur folgerichtig; denn war einmal von einem auf Erden wandelnden Sohne Gottes die Rede, warum sollte das Weib von dieser Ehre ausgeschlossen sein, dem Sohne Gottes nicht auch die Tochter Gottes gleichberechtigt und ebenbürtig an die Seite treten? Und diejenige Philosophie unsers Jahrhunderts wenigstens, welche den Gedanken der Gottmenschheit so unendlich tiefsinnig auf ihren ewigen Wahrheitsgehalt zu prüfen unternommen hat, wird den gleichen speculativen Gehalt auch der Anschaung von einer gottmenschlichen Repräsentation des Verhältnisses zwischen Mann und Weib zuerkennen müssen. Denn wie wenig auch Simôn und sein Gespons in sittlichem Betracht die geeigneten Persönlichkeiten waren, um als würdige Träger und gleichsam als die Ehrengefässe für die menschliche Darstellung der göttlichen Würde der Ehe zu dienen; so schliesst diess doch keineswegs aus, dass dieser Gedanke, nach dem ganzen Umfange seiner Tragweite und in der sittlichen Tiefe seines Inhaltes aufgefasst, oder mit Hegel zu reden, in seiner ganzen speculativen Wahrheit begriffen, einer ergiebigen Ausbeutung und sittlich fruchtbaren Anwendung fähig

---

[1]) Vergl. die Stellen Philôns bei Dähne, geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie (1834) S. 222 ff.

gewesen wäre, wenn er auf einen reinern Boden gefallen und von würdigern Händen gepflegt worden wäre. Er würde in diesem Falle auch an Keimkraft nicht hinter der Gottmenschheitsidee der Nazarener zurückgeblieben sein, welche im Verlaufe der Zeit keinen Anstand nahmen, sich die Idee einer göttlichen Jungfrau-Mutterschaft anzueignen, welcher jener Samariter unläugbar so nahe war, dass ihm als einem neuen Moseh in Wahrheit die Worte gelten können: Ziehe die Schuhe aus, denn die Stätte, da du stehst, ist heiliges Land! Aber auf dem Wahlplatze Simons und seiner andern Hälfte konnten solchem Keime unmöglich gedeihliche Saatspitzen entspriessen!

b. Die hellenische Diaspora in Galiläa und die 18 Psalmen Salômôns.

Wie ein rechter Leuchtthurm thronte die hellenische Samariter-Warte (sefeth) im Herzen des Galiläerlandes, das sich nordwärts den Hûlehmarschen entlang als „Galiläa der Heiden“ über das sogenannte Darôma [1]) bis zum Mündungslaufe des Tyrer-Stroms Leontes-Qasimîeh, und südwärts im Westen des Tiberiassees bis zum Herodianischen Kypros-Schlosse 'Aulâm erstreckte, somit den ganzen heutigen Belâd-el-Beschârah (das Land der Verkündigung) umfasste.

Der Octavianstempel und das Pansheiligthum zu Caesarea Philippi [2]) war für die dortigen Juden in den Tagen des Josêfos so wenig ein Grund, von dort auszuwandern, wie für den Rabbi Gamaliel in den Tagen Jesu die Afrodite-Bildsäule in einem Bade zu Ptolemais ein Hinderniss war, sich vor deren Angesicht zu baden [3]).

---

[1]) Eusebios, Onomasticon pag. 190.

[2]) Josêfos, Alterthümer XV, 10, 3. XVIII. 2, 1. de bello judaico I, 20, 4. II, 9, 1.

[3]) Thalmud 'Abôdah zarâ 42, 2.

Und wäre Jesus wirklich, wie Markus (7, 24) und Matthäus (15, 21) wissen wollen, in die syrofônikische Gegend von Tyrus und Sîdôn gekommen, so würde der Tempel des Tyrischen Herakles so wenig, wie die Tyrische Purpurschnecke, ein Grund zu der übeln Meinung gewesen sein, die der Lukas-Ueberarbeiter (10, 14) seinen Herrn von Tyrus hegen lässt. Wird dagegen (Markus 7, 30) vom Tyrisch-Sidonischen Gebiete Jesus unmittelbar an die Grenzen der ostjordanischen Dekapolis versetzt, so hatte wenigstens die den Gadarênern benachbarte Skythopolis[1]) mit ihrem Heiligthume des Liber Pater (Bakchos) ebenso, wie die Seleukia-Gadara neben jüdischer auch 'eine zahlreiche griechische Bewohnerschaft. Neben Gardara, der Bäderstadt, erscheint auch Hippos (Qalath-el-Hössn) als hellenische Stadt[2]). Von der Antipas-Stadt Tiberias versteht sich dies von selbst, während sich hier wie zu Tarichäa wenigstens zur Zeit des jüdischen Kriegs zur ursprünglich griechischen Bevölkerung auch Judäer gesellt hatten[3]), die vermuthlich auf die vom Tiberienser Justos veröffentlichte Darstellung des jüdischen Krieges ebenso scheel sahen, wie unser jüdisch-griechischer Josêfos selbst.

Die altfilistäischen, damals griechischen Städte Gaza und Azôtos[4]) haben wir sammt ihren Umgebungen bereits durch unsere frühern Untersuchungen mit den Ansätzen auf Thell Heyeh und 'Azeizâth[5]) der Nordwest- und Nordostumgebung desselben Hûleh-Marschen zugewiesen, wo wir dem Schauplatze des Täufers und

---

[1]) Josêfos, de bello judaico II, 20, 6. III. 9. 7. IV. I, 1. Vita § 6.

[2]) Josêfos, de bello judaico II., 6, 3. Vita § 65. Alterthümer XVII., 11, 4.

[3]) Josêfos, Vita § 6.

[4]) Josêfos, Alterthümer XVII., 11, 4. XVIII., 13, 13.

[5]) Noack a. a O. II., 1. S. 377 ff. 393 ff

des ersten Auftretens Jesu begegnet waren. Als hellenische Stadt seit den Tagen des grossen Makedoniers aufgeblüht, hatte Gaza schon den Zorn der Makabäer Jonathan und Alexander Jannäos (1 Makk. 13, 43 f) und weiterhin der Juden im jüdischen Kriege zu fühlen gehabt [1]). Wenn aber die Apostelgeschichte (8, 26) den äthiopischen Kämmerer durch Philoppos bei der südostwärts von Jerusalem gelegenen Gaza getauft und darauf den Apostel durch den Geist nach Azôtos entrückt werden lässt; so war die Neu-Gaza bei der Wüstenstrasse im Südwesten von Jerusalem im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter noch gar nicht vorhanden, wird also die vom Verfasser der Apostelgeschichte benutzte Ueberlieferungsquelle die zur Zeit des Barkochbâ-Kriegs als Heiligsitz (El-Qods) der galiläischen Juden geltende Bitther (Qal'ath Bostra) unter jener Jerusalem verstanden haben. Werden nun in der Umgebung von Gaza (Thell Heyeh) und Azôtos ('Azeizâth) die griechischen Dörfer Arethûsa und Anthêdôn genannt, so hat sich uns die im Küstengebiete von Gaza (beim Jeraqôn-Meere) gelegene „Bienenstadt" (Anthêdôn) am Platze von El-Mansûry ausgewiesen [2]). Auch Arethûsa wird nach dem chaldäischen „arîth" (Thargum Jerem. 31, 38. Psalm 114, 8) auf dieselben wasserreichen Marschen der grünen Hûlehsümpfe weisen und mag als Quellnymphe beim Dafneh-Wäldchen des mittlern (Leddân-) Jordanarmes Platz nehmen, während die am See selbst gelegene Philoteria im Namen einer der von Burckhardt dort genannten Trümmerdörfer Esseira oder Dureijâth spuken oder als Troglodytengründung (von τερέω durchbohren) dem nordostwärts vom Hûleh-See gelegenen Orte Moghar (Höhle)

---

[1]) Josêfos, Alterthümer XIII., 13, 3. Reland, pag. 793 ff.

[2]) Josêfos, Alterthümer XIII., 13, 3 de bello de judaico II., 18, 1. Robinson, neuere biblische Forschungen, S. 516, 519. Reland, pag 566 f.

entsprechen mag [1]). Zu Gaza und Azôtos gesellt sich als Griechenstadt auch die Herodianische 'Asqalôn, in deren Nachbarschaft sich Jesus auf der Hochebene von El-Gisch (Giscala) befand, wenn er von der Elias-Heimath Teitebâh (Thisbeh) her zu seinem Verklärungsberge (Gebel 'Aissâ oder 'Isâ) nordwärts wandelte [2]).

Vom nordöstlichen Winkel dieses griechischen Galiläer-Landstriches, der überm Pansheiligthume thronenden Burg von 'Aqqarôn-Machärûs-Sebeibeh (Caesarea Philippi) bis zum Samariter-Hafenplatze Caesarea beim südwestlichsten Winkel der 'Akka-Bucht und andrerseits vom Tyriergebiete im Nordwesten bis zu den Grenzen von Scythopolis im Südosten, wo die tapfern und streitlustigen Galiläer [3]) sich mit todtverachtendem Muthe als Gaulonäer fühlten, innerhalb dieser Grenzen haben wir jene „Diaspora (Zerstreuung) der Hellenen" zu suchen, in welcher beim 4. Evangelisten (7, 35) die Judäer meinten, dass Jesus seine Erndte einzuthun habe. Und mochten aus dieser griechisch-galiläischen Diaspora Einige zum Todespascha Jesu (12, 30) auf's Fest reisen, so haben wir beim damaligen blühenden Bestande eines Gottestempels auf dem Garizim [4]) nicht einmal nöthig, diese geheimnissvollen Männer nach Jerusalem wandern zu lassen, wohin wenigstens Jesus nicht zog.

Wie wenig es sich nun auch die Galiläer vom Stamme Judah nehmen lassen mochten, die Erstlinge ihrer Bodenerzeugnisse alljährlich nach Jerusalem zu liefern und regelmässig zur hohen Festfeier dorthin zu

---

[1]) Polybios, Historiae V. 70. Reland, pag. 495 f. Burckhardt's Reisen, S. 554.

[2]) Reland pag. 586—596. Josêfos, Alterthümer XVII., 11, 5 de bello judaico I., 21, 11. II., 2, 1. Noack a. a. O. II, 1. S. 288 ff.

[3]) Josêfos, de bello judaico I., 16, 5. III., 3, 2. Alterthümer XIII., 5, 6. IV., 15, 5. Vita § 17.

[4]) Josêfos, Alterthümer XV., 8, 5. Rufinus pag. 171a.

pilgern[1]), so mussten sich's trotzdem die ehrlichen Galiläer von Seiten der Stockjuden beim Berge Siôn gefallen lassen, als Stichblatt des Spottes zu dienen und sich gelegentlich sagen zu lassen, dass unter ihnen keine Priester seien und dass ihre Söhne das Gesetz nicht von einem Meister lernen. Die ganze nicht jüdisch gesinnte und sich nicht zum Siônstempel haltende Bevölkerung von Galiläa war griechisch gebildet, mochten nun ihre Synagogen selbstständig bleiben oder sich zum Garizim halten. Und diese griechischen Galiläer konnten ebensogut, wie die Samariter ihre biblische Denkart beibehalten und dabei griechischer Lebensanschauung und Sitte huldigen, ohne darum bei der Dionysos-Herbstfeier (2 Makk. 6, 7)[2]) ihr Mosaisches Laubhüttenfest zu verläugnen oder über den Heraklesspielen den „Starken Israêls" von den Zeiten der Väter her zu vergessen. Hatten schon die Makkabäischen Judenthümler Männer griechischer Denkungsart sogar im Priesterrocke neben sich ertragen müssen, so wird das griechisch gesinnte Herodianer-Priesterhaus der Boêthûsianer die Verunglimpfungen nicht verdienen, die der zweideutige Josêfos und die Thalmud-Jüngerschaft auf die Glieder desselben häuften[3]).

Wie schon in syrisch-makkabäischer Zeit Judäer und Samariter ihre Namen ins Griechische übersetzten, so konnten auch in den Tagen Jesu Männer wie Nikodêmos, trotz des angenommenen griechischen Namens den Kern ihrer pharisäischen Anschauungsweise fest-

---

[1]) Josêfos Alterthümer XX., 8, 11 de bello judaico II., 12, 1.

[2]) Plutarch Symposion IV., 6, 2 Vergl. Winer, biblisches Realwörterbuch II., 8 f.

[3]) Josêfos, Alterthümer XV., 9, 3. XVIII, 2, 2. XIX., 6, 2 und 8, 1. XX., 8, 8 9, 1. Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel S. 110. Vergl. Hausrath, Neutestamentische Zeitgeschichte (1868) I, 66 f. 254. Grätz, Geschichte der Juden III (2. Aufl.) S. 77.

halten, ohne darum die Sendung des galiläischen Pharisäergegners anzufeinden, weil derselbe kein Judäer war. Und wie dem Herodes selber, der in jüngern Jahren als ein thatkräftiger Herrscher, wenn auch nicht fleckenlos dastand, zugestandener Maassen [1]) die Griechen viel lieber als die Judäer waren, so schloss diess doch auch bei ihm das Verbleiben beim Gotte Moseh's und der Profeten eben so wenig aus, als der Herodianische Hofgeschichtschreiber Nikolaos von Damaskos als ein peripatetisch gebildeter Mann aufhörte ein Judäer zu sein. Konnte schon in den Zeiten der Ptolemäer der aus Paneas gebürtige Galiläer Aristobûlos [2]) als griechisch gebildeter Philosoph dem jüdisch-alexandrinischen Platôn in der allegorischen Auslegung der Mosaischen Bücher vorangehen; so sehen wir in den Tagen Jesu jenen selben Gamaliel, zu dessen Füssen Paulus sass, als Beförderer griechischer Weisheitslehrer unter den Judäern auftreten, um sich sogar von den Rabbinen bezeugen zu lassen, dass er die Hälfte seiner Schüler im Gesetze, die andere in griechischer Weisheit unterrichtet habe [3]).

Stand also nicht einmal die Siônsstadt selbst nur wie eine durchaus feindselige Insel im weiten Meere der über Syrien ausgebreiteten griechischen Bildung da; so war eben nur eine kleine Partei Jerusalemischer Stockjuden in einseitigem Hasse gegen das griechische Wesen beflissen, die Freunde griechischer Weisheit vom ewigen Leben auszuschliessen und auf die Erziehung der Jugend in der Bildung der Javanäer den gleichen Fluch zu legen, wie auf die Schweinezucht. Wie krampfhaft man sich aber auch von dieser Seite dem Eindringen hellenischer Lebensluft in die Halle

---

[1]) Josêfos, Alterthümer XIX, 7, 3. XVI., 2. 4.

[2]) Eusebios, praeparatio evangelica 7, 2.

[3]) Wolff, bibliotheca hebraica II, 882. Otho, historia doctorum misnicorum, pag. 107 ff.

Salomôns entgegensetzen mochte; so konnte sich doch selbst diese Partei dem Luftstrome nicht ganz entziehen, wie diess das auf palästinensichem Boden erwachsene und dem Josêfos fälschlich zugeschriebene sogenannte vierte Makkabäerbuch „über die selbstherrschende Vernunft" aufs Augenscheinlichste beweist [1]), sofern darin neben den vier Platonischen Cardinaltugenden der Versuch herläuft, die pharisäischen Speisegesetze rationalistisch aus der Einwirkung der Nahrungsmittel auf die Seele zu rechtfertigen.

Die Essêner-Secte (deren Herkunft vom hohenpriesterlichen Brustschilde „hoschen" oder „essênês" aus Josêfos [2]) längst mit Gfrörer [3]) hätte anerkannt werden sollen) konnte sich vom Opferdienst im Tempel trennen und dabei doch auf Grund ihres profetisch-priesterlichen Reinigungsstrebens in Lebensansicht und Sitte hellenischen (pythagoräischen) Einflüssen hingeben, ohne die pharisäisch-strenge Sabbathsfeier aufzugeben, über welche der Galiläerprofet mit seiner Jüngerschaft grundsätzlich hinaus war [4]). Von dem theologischen Schwindel, den Täufer und Jesus selbst aus essênischen Bildungseinflüssen zu verstehen, statt den essênischen Schmelz des Urchristenthums erst als jüngere judenchristliche Färbung zu begreifen, hat sich auch Grätz anstecken lassen [4]),

---

[1]) Vergl. Ewald, Geschichte des Volkes Israel. IV. (3. Aufl.) S. 633 ff. Langen, das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi (1866) S. 74—83.

[2]) Josêfos, Alterthümer III, 8. 9. VIII., 3, 7.

[3]) Gfrörer, Philôn und die Alexandrinische Religionsphilosophie I, 196.

[4]) Vergl. Grätz, Geschichte der Juden III (2. Aufl.) S 463 f. Hausrath a. a. O. I, 133 ff. (welcher mit Unrecht die „hellenisirende Farbe des Josefos" in der Schilderung der Essêner wegwischen will.)

[5]) Grätz, a. a. O. III, S. 226 ff. 454. Dagegen werden wir das Bemühen Schleiermachers (Leben Jesu S. 109. 113. 122.

der doch die landläufige christliche Ansicht von den Pharisäern so treffend geisselt. „Und die Pharisäer? Wer kennt sie nicht? Das waren die Scheinheiligen, die Heuchler, die mit ihren Bet-Mänteln und Bet-Riemen in den Strassen Jerusalems einherstolzirten und die Augen verdrehten!" Sie standen in Wahrheit als eifrige Anhänger der Unzahl überkommener, mündlich überlieferter Satzungen und Formen und als auferstehungsgläubige fanatische Volksführer dem nüchternen und kühlen Tempel-Adel der die Auferstehung läugnenden, freigeistigen Saddûqäer und ihrem Beharren auf dem Buchstaben des Mosaischen Gesetzes gegenüber [1]. Derjenige Punkt ihrer Anschauungen, von wo aus sich das Band erklärt, welches den Nikodêmos an Jesus knüpfte, war ihre Zukunftshoffnung. Sie dachten sich, wie Meister Hillel durch Gesetzeserfüllung nicht minder wie durch eignen Verkehr mit Gott und seinen Heerschaaren das Leben des künftigen Weltalters zu erwerben. Zukunftshoffnungen der Art, wie sie das Daniel-Buch 7, 13. 12, 2 f.) ausgesprochen hatte, waren die ihrigen, und das Widerstreben der Makkabäer gegen die Fremdherrschaft hatte sich bei den Pharisäern zu einem ähnlichen Hasse gegen die Herodianische und Römer-Herrschaft ausgebildet, wie ihn die von Josêfos [2]) sogenannte Secte oder Weisheitslehre des zelotischen Gaulonäers Judas offen kund gab.

Auf den im Daniel-Buche erwähnten „Menschensohn" hat man auch den Ausdruck „der Sohn des

---

124. 127), jeden Einfluss essenischer Denkweise auf Jesus zu beseitigen, nicht erst mit Strauss (der historische Christus, 1865, S. 76) aus dem Gegensatz zu den damals noch frischen Abentheuerlichkeiten der Venturini'schen Richtung zu erklären haben.

[1]) Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Secten (1857) 1, 197—216. 227 ff. Grätz a. a. O. S. 455—463. Hausrath a. a. O. I, 121 ff.

[2]) Josêfos, Alterthümer XVIII., 1, 6.

Menschen“, der uns in den Evangelien im Munde Jesu begegnet, erklären zu dürfen geglaubt, was jedoch bereits von Weisse mit richtigem Blicke abgewiesen worden ist [1]). Andere haben in diesem Ausdrucke den mit Demuth und Niedrigkeit verbundenen Anspruch Jesu auf göttliche Hoheit, noch Andere den Vertreter der armen und gedrückten Volksklasse bezeichnet finden wollen [2]). Der Gegner des „Dilettanten“ Weisse geht natürlich mit Vater Baur, und um beim festgehaltenen Bezuge auf Daniels „Menschensohn“ (7, 13) sicher zu gehen, mussten gerade die Stellen des scharfrichterlich beseitigten vierten Evangeliums, aus welchen auf den Sinn des räthselhaften Ausdrucks ein Licht fallen konnte, abgewiesen und die Zuflucht zu den guten Synoptikern genommen werden, wo der Bezug des Menschensohnes auf das künftige Wiedererscheinen desselben in der Herrlichkeit des Vaters und als Weltrichters hervortritt [3]).

Der auffallende Umstand, dass in den Paulinischen Briefen sich nirgends — selbst nicht 1 Korinth. 15, 47, wo der Apostel angelegentlich sich um Ausdrücke zur Bezeichnung der höhern Natur und Würde Jesu bemüht — von Jesus die Benennung als „Sohn des Menschen“, findet, wird sich einfach daraus erklären, dass der uns beim vierten und dritten Evangelisten so häufig im Munde Jesu begegnende Ausdruck doch niemals in der Geschichtserzählung selbst oder im Munde Anderer statt Jesus oder Meister oder Herr gebraucht wird, sondern eben ausschliesslich nur im Munde Jesu zur Bezeichnung seiner eignen Person vorkommt. Da nun

---

[1]) Weisse, die Evangelienfrage (1856) S. 211 ff.

[2]) Baur, in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1860 S. 275 ff. Holtzmann, ebendaselbst. 1865. S. 212 ff.

[3]) Strauss, das Leben Jesu für das deutsche Volk (1864) S. 225 ff.

in den Paulinischen Briefen Jesus niemals über sich selbst redend eingeführt wird, so fiel für Paulus jede Veranlassung weg, sich des Ausdruckes zu bedienen. Es erwächst aber hieraus für den Ausleger die Forderung, sich nach einem solchen Sinne umzusehen, welcher in dem Bezug auf die eigne Meinung, die Jesus von seiner eignen Stellung oder Sendung hatte, richtig aufgeht. Darum werden wir uns auch aus dem bei den Nasoräern oder Mendäern mit Bezug auf den falschen Messias Jesus vorkommenden Namen des Engels Anûsch (Anûsch uthrâ) so wenig Raths holen können, wie aus dem bei den heutigen Samaritern geläufigen Engelnamen Anûsah [1]).

Dass der spätere Juden-Messias des Hadrians-Zeitalters Barkozîbâ von seinem Elias, dem Rabbi 'Aqîbâ, mit ausdrücklichem Bezug auf die Bile'ams-Weissagung (4 Mosis 24, 17) vom „Stern aus Ja'qôb" mit dem Namen Bar-Kochbâ (Sternensohn) bedacht wurde, ist Thatsache [2]). In dieser Bile'amsstelle müssen aber die Siebenziger statt „Scepter (schebet) aus Israel" anders gelesen haben, da sie übersetzen: „es wird aufgehen ein Stern aus Ja'qôb und wird aufstehen ein M e n s c h aus Israêl." Ist es nun unzweifelhaft, dass die nichtjudäischen (nicht zum Tempeldienst zu Jerusalem gehörenden) Galiläer ihre Bibel in der Siebenziger-Uebersetzung lasen; steht ferner der Bezug Jesu zum Hellenismus durch die Grundschrift des Logos-Evangeliums fest: so möchte ebensogut, wie späterhin Barkochbâ, schon Jesus seine Sendung an die Bile'ams-Weissagung angeknüpft und sich ge-

---

[1]) **N o r b e r g**, Codex Nasôräus II, 108. **P e t e r m a n n**, deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, 1854 (V.) S. 181 ff. Derselbe, in Herzogs Realencyclopädie, Bd. XIII., 372.

[2]) **G r ä t z**, Geschichte der Juden, IV. (2. Aufl.) S. 150.

radezu mit Bezug auf den „Menschen aus Israel" kurzweg den „Sohn des Menschen genannt haben.

Lautete aber der Ausdruck „der Sohn des Menschen" in semitischem Klange augenscheinlich mit dem Artikel „bar (ben)-ha-Enôsch, so hat bereits der Kirchenvater Theodoret das Richtige getroffen, wenn er im Hinblick auf 1 Mosis 4, 26 an den Erzvater Enosch, den Sohn Seths dachte, von welchem es nach der Uebersetzung der LXX heisst: „Er hoffte, dass der Name des Herrn Gottes angerufen werde" oder (was die Uebersetzung ebenfalls ausdrücken kann): „Er hoffte sich auf den Namen des Herrn Gottes zu berufen." Dieser Enôsch spielt nun in der Schriftauslegung Philôn's eine merkwürdige Rolle. Der Moses-Philosoph sagt nämlich[1]): „Der mit dem gemeinschaftlichen Namen des Geschlechtes als Mensch bezeichnete Enôsch wird von Moses als Liebhaber der Hoffnung bezeichnet, weil er seine Hoffnung auf Gott setzte; denn es heisst von jenem: dieser hoffte auf den Vater und Schöpfer des Alls und den Heiland-Gott." Und gerade auch die Hoffnung gilt dem Alexandrinischen Bibelerklärer als „Nahrung tugendhafter Seelen", als diejenige zugleich, welche von der Natur als „Thürhüterin der höchsten, königlichen Tugend" eingesetzt worden sei. Merkwürdig ist es nun[2]), dass sogar der bei den Juden des Hadrianszeitalters in Ansehen stehende jüngere griechische Uebersetzer Aquila, der lateinische Namensvetter des Rabbi 'Aqîbâ (d. h. aquila) die fraglichen Bibelworte so übersetzte: „damals fing man an, im (mit dem) Namen Gottes zu benennen."

---

[1]) Philonis Opera, ed. Mangey II, 2 und 410. Vergl, Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie (1831) I. 448. 460.

[2]) Worauf zuerst der Jesuit P. Possinus (1673) in seinem Spicilegium evangelicum hinwies (Fabricius, Codex apocryphus Novi Testamenti, Anhang pag. 76.

Darum fasste Theodoret in seinem Commentar zur Genesis den Sinn der Worte so, dass der Adams-Enkel Enôsch wegen seiner ausgezeichneten Frömmigkeit und Tugend zuerst Gott genannt worden sei, wesshalb diejenigen, die von ihm herstammen, sich also Söhne des Enôsch nennen, den Titel Gottessöhne führen.

Genug aber, dass für einen griechischen Bibelleser im Zeitalter Jesu im Buch der Ursprünge (1 Mosis 4, 26) zu lesen war: „Dieser (Enôsch) hoffte sich auf den Namen Gottes zu berufen", und dass in damaliger Zeit unter griechischen Mosesverehrern der Enôsch als Mann der göttlichen Heils-Hoffnung galt. Bezüglich der bei Gelegenheit des Griechenbesuchs nach unserm Vierten (12, 34) vom Volk erhobenen Frage, wer dieser Sohn des Menschen sei oder was der Ausdruck zu bedeuten habe, ist es bedeutungsvoll, dass sich Jesus nicht gleich den Judäern (8, 33. 37. 39. 40. 53) als Sohn Abrahams bezeichnet, sondern bereits vor Abraham dagewesen zu sein behauptet (8, 56—58). Er bezeichnet sich also in jener räthselhaft-doppelsinnigen Weise, die seinen Reden beim vierten Evangelisten überhaupt eigen ist, wenn er hebräisch redete, als Sohn des Enôsch, oder wenn er in der damaligen Verkehrssprache griechisch redete, als Sohn des Menschen im Sinne jener damals üblichen Auffassung des Erzvaters Enôsch, d. h. eben als den Sohn der Hoffnung, und zwar als den Sohn oder Mann derjenigen Hoffnung, auf die ja nach dem vierten Evangelium sein ganzes Auftreten von vornherein gestellt war, nämlich mit dem Gottesnamen genannt, als Sohn Gottes anerkannt zu werden. Sollte es jedoch, — was erst arabisch-gelehrte Reisende in Syrien zu bestätigen hätten — mit der Behauptung richtig stehen, dass im Arabischen „anûseh" auch soviel als „verehrt oder geheiligt" und „ans" die Verehrung (haggeth-el-ans-pélerinage de dévotion) bedeute, so würde der Ausdruck „bar-ha-enôsch" im Munde Jesu geradezu

den Sinn der Bezeichnung „Nazôräer" decken, welcher in der Lukas-Urschrift als „Heiliger Gottes" erklärt wird.

Ein solcher Sohn der göttlichen Heilshoffnung war nun Jesus für diejenigen, die an ihn glaubten d. h. ihm vertrauten. Er war es zugleich, wenn auch nicht in gleichem Sinn mit den Absichten Jesu selber, für diejenigen, welche ihn nach dem Vierten (6, 15) in Folge der Brotspende überm Galiläischen See, also in der Heimath des Gaulonäers Judas, zum König hatten ausrufen wollen Er war es endlich auch für jenen griechisch gebildeten Pharisäer Nikodêmos, der uns beim Vierten als ein geheimer Anhänger Jesu erscheint. Es gilt nun, eben diesen Nikodêmos als den Verfasser jener sogenannten „Achtzehn Psalmen Salomôns" in Anspruch zu nehmen, welche sich in einer alten griechischen Bibelhandschrift zwischen dem Buche Seirach und dem Buche der Weisheit eingeschaltet finden. [1])

Den Ursprung dieser merkwürdigen Ergüsse eines griechisch-gebildeten Juden hat Ewald[2]) in die Zeit der Makkabäischen Erhebung unter Antiochus Epiphanes Eingesetzt und die Andeutung einer Belagerung und Einnahme Jerusalems (2, 1 ff. 8, 1 f.) auf die Einnahme Jerusalems im Jahr 170 (1 Makk. 1, 20 ff. 2 Makk. 5, 1 ff.) bezogen, sodass er zugleich als der von den Enden des Landes gekommene König (17, 22. 8, 16) und als der grosse Drache gelten soll (2, 29—33), der hoffentlich bald verschwinden möge. Dagegen haben die katholischen Gelehrten Movers und Langen[3]) die gedachte

---

[1]) Fabricius, Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti I, 917—972.

[2]) Ewald, Geschichte des Volkes Israel, IV. (3. Aufl.) S. 394 f. Und ebenso Dillmann, in Herzogs Realencyclopädie, Bd. XII., 305.

[3]) Movers, im Kirchenlexicon von Wetzer und Welte I 340 ff. Langen, das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi (1866) S. 64 ff.

Andeutung auf die Belagerung Jerusalems durch Pompejus (im Jahre 63v. Chr.) bezogen, während Hilgenfeld [1]) die Psalmen im Jahr 48 v. Chr., alsbald nach der Ermordung des Pompejus, geschrieben sein lässt. Unbefangener hat Grätz den christlichen Charakter dieser ganzen Psalmsammlung erkannt [2]).

Für die Begründung der hier geltend zu machenden Voraussetzung einer Abfassung dieser „18 Psalmen" durch Nikodêmos ist es zunächst von Belang, dass sich sogleich im Eingange dieser psalmodischen Monologen der Verfasser als einen Mann bezeichnet, der von Gerechtigkeit erfüllt ist, der zugleich Ueberfluss hat und viele Söhne (? Jünger) besitzt, deren (Weisheits-)Schätze in alle Länder gelangt und deren Ruf bis ans Ende des Landes dringt (1, 2 ff.). Dabei wird es uns nicht stören können, dass uns ein geschichtlicher Anhalt für die weitere Bemerkung des Verfassers über die Sünden dieser seiner Söhne, ihre Ueppigkeit und ihren am Heiligthume begangenen Frevel fehlt (1, 6-8). Im zweiten Psalme scheint nicht wohl in Abrede gestellt werden zu können, dass auf die Eroberung Jerusalems durch Pompejus und auf dessen Entweihung des Heiligthums (2, 2) gezielt sei, da ja auf dessen Tod nach der Schlacht bei Pharsalus bei den Bergen Aegyptens (2, 31) offenbar angespielt zu sein scheint. Aber der sich erhebende Sünder (2, 1) mag überhaupt den Römer und die römische Macht bezeichnen! Sind doch auch die nachfolgenden Schilderungen der durch die Heiden an Jerusalem verübten Frevel (2, 3. 6. 12. 14. 20. 24) so ganz allgemein gehalten, dass sie sich einfach auf die seit dem Auftreten der Römer im heiligen Lande erlittene Schmach beziehen lassen. Und dann soll ja die bestimmte Hinweisung auf den Uebermuth des Drachen,

---

[1]) Hilgenfeld, die Psalmen Salomons und die Himmelfahrt des Moses. Zeitschr. f. wiss. Theol. XI. (18 8) S. 133—168.

[2]) Grätz, Geschichte der Juden, III (2. Aufl.) S. 439.

dessen Todes-Schicksal zugleich mit Bildern aus Ezechiel (29, 3 u. 32) geschildert wird (2, 28. 36) augenscheinlich nur als Warnungstafel für die zur Zeit des Verfassers gegenwärtigen Grossen und als Hinweisung auf den nicht ausbleibenden Zorn Gottes dienen. So wird die Schilderung schon im Eingange der Monologen für den Bedrücker Pilatus gemünzt sein, auf welchen uns im weitern Verlaufe noch deutlichere Fingerzeige begegnen.

Im dritten Psalme ermuntert sich der Verfasser aus dem Schlafe seiner Seele zum Danke gegen den Herrn und zur Aufforderung, demselben ein neues und gutes Lied zu singen (3, 1. 2). Muss doch der Gerechte, der die Wege des Herrn rechtfertigen will, zugleich spähen, woher ihm sein „Heil" komme (3, 16). Denn wer den Herrn fürchtet, wird zum „ewigen Leben" auferstehen und sein Leben wird im „Lichte" des Herrn stehen (3, 16).

Aber noch steht der Verwirklichung der Heilshoffnung in der Gegenwart des Verfassers Manches im Wege, worüber uns der vierte Psalm Aufschluss gibt. Ein Unheiliger sitzt im Rathe (Synedrium), ein Mann, dessen Herz ferne vom Herrn ist und der mit seinen Uebertretungen den Gott Israêls erzürnt und mit harten Worten die Sünder in seinem Gericht verdammt (4, 1. 2.) Wenn dies auf den Amtsbruder des Nikodêmos im Hohenrathe zielt (Joh. 11, 49), während vorher Nikodêmos als Fürsprecher für Jesus aufgetreten war (Joh. 7, 50 f.); so würden wir damit freilich schon in die Zeit des zweiten von Jesus in Jerusalem gehaltenen Laubhüttenfestes (Herbst 36) geführt. Aber es steht der Voraussetzung Nichts im Wege, dass ähnliche Meinungs-Differenzen über den Galiläer schon früher und alsbald nach Jesu erstmaligem Auftreten in Jerusalem im Schoosse des Synedriums Statt gefunden haben. Und wie unterm Einflusse der ersten, frischen Eindrücke stehend, die der galiläisch-griechische Pharisäer von Jesus empfangen hatte, ist der Dichter in seinem Selbstgespräch so an-

gelegentlich mit dem Manne der Heilshoffnung beschäftigt, dass er ihn sogar als Gegenbild des harten Richters gleichwie gegenwärtig mit den Worten anredet: „reich an Worten und Zeichen mehr als alle bist du." (4, 2). Haben wir freilich keine geschichtlichen Anhaltspunkte über die Persönlichkeit jenes Josef aus Kaifah oder Josefs des Kêfa (Fels), um die nachfolgenden Anspielungen auf des Geschilderten Verhältniss zu den Weibern (4, 4 f.) zu beurtheilen; so verschlägt das Nichts, da sich die Hinweisung auf die Trugschlüsse des Mannes (4, 10 ff.) vollständig aus dem Verhalten des Kaifas erklärt, welcher als Haupturheber der wider Jesus ausgesonnenen Anschläge erscheint. Auch der dabei vom Dichter gemachte Uebergang zu einer Mehrheit solcher Menschengefälligen und Arglistigen (4, 21 ff.) erklärt sich aufs Einfachste daraus, dass der Wortführer Kaifas in Synedrium noch Anhänger hatte und Nikodêmos in der Minderheit stand.

Dagegen führt uns der fünfte Psalm in einem neuen Selbstgespräch, das der geheime Anhänger Jesu mit seiner heilshoffenden Seele hält, die Gütigkeit des Gottes vor, dessen Name mitten unter denen, die seine gerechten Gerichte erkennen, mit Frohlocken gepriesen werde (5, 1 f.). Wir denken hier an die Worte des Frohlockens, die in der Lukas-Grundschrift (10, 21) im zweiten Jahre seiner Wirksamkeit Jesu in den Mund gelegt werden: „Ich danke dir, Vater, Herr des Himmels, dass du das, was den Weisen und Klugen verborgen war, den Unmündigen offenbart hast!" Und wenn denn kein Mensch Beute nehme von einem mächtigen Manne, wenn vielmehr keiner vom Reichthume des Herrn anders nehmen könne, als dass er selber es ihm gebe und ohne des Herrn Urtheilsspruch Niemand etwas zur Fülle hinzufügen könne (5, 4–6); wie wunderlich gemahnt es uns hierbei an ähnliche Reden im Munde Jesu! Lässt doch der Psalmdichter sogar ganz

ähnlich, wie es in evangelischen Reden (Luk. 12, 27. Matth. 6, 28 f.) geschieht, ausser Vögeln und Fischen auch den zu dem Graswuchs gedeihlichen Regen für die Güte des All-Erbarmers zeugen (5, 11 f.), welcher die Könige und Fürsten der Völker ebensogut nähre, als er die Hoffnung des Armen und Elenden sei (5, 13)! Wie sollte also mit dem so eigenthümlich bezeichnenden Hinblick auf Den, dessen Hoffnung auf dem Herrn ruhe, ohne dass er dadurch aufgebläht werde (5, 16), nicht auf den Brotspender im Evangelium gezielt sein, bei welchem der Segen des Herrn zur Sättigung in der Gerechtigkeit als Ersatz für das bescheidene Maass von irdischen Gütern vorhanden sei (5, 20).

Immer enger umspinnt der Dichter mit seinen Fäden die Person des von ihm bezielten Mannes! Dass der Herr selber der König in seinem Reiche über Israêl sei (5, 21 f.), dieser Gedanke leitet den **sechsten** Psalm ein, welcher „In der Hoffnung" überschrieben ist. In der Schilderung des Mannes, dessen Herz bereit sei, den Namen des Herrn anzurufen (6, 1), spiegelt sich ganz die Anschauung, die ein Schriftgelehrter von der Art des Nikodêmos vom galiläischen „Sohn der Hoffnung" sich gebildet haben mochte. Von den schlimmen Gesichten seiner Träume (6, 4) werde derselbe nicht beunruhigt, und wir kennen ja die düstern Schatten, die sich bei Jesus über seiner Gottessohnschaft lagerten! Dass derselbe beim Ueberschreiten der Flüsse und bei den Stürmen des Meeres nichts fürchte (6, 5), wird sich als Kern der evangelischen Sagen vom Stillen des Sturmes und vom Wandeln auf dem Meere hinstellen, womit bei unserm zeitgenössischen Dichter eben nur die Festigkeit des Herzens (6, 7) bei demselben Sohne der Hoffnung bezeugt wäre, der sich von seinem Schlummer nicht erhob, ohne den Namen des Herrn zu preisen (6, 6).

Nun endlich der weitere Schritt zur „Umkehr" der

bestehenden Verhältnisse im siebenten Psalme. Der Verfasser kommt auf die Hasser zurück, die Heiden, die doch nicht ungestraft auf das Volk Gottes losstürzen und das Erbe seiner Heiligkeit mit Füssen treten sollen (6, 1-3). Wie sollte Barmherzigkeit ausbleiben, wenn des Herrn Name in der Mitte Israêls wohnt? Wie sollte das Geschlecht Israêls verstossen werden, das unterm Joche des Herrn und unter dessen Zuchtruthe steht? Wie sollte Er sich zur Zeit seiner Hülfe nicht des Hauses Jaqôb erbarmen bis auf den Tag, da er ihnen (gute) Botschaft bringt (6, 5—9)? So schreitet der Dichter getrost aus der „Hoffnung" (Psalm 7) nunmehr „zum Siege" (Psalm 8) voran. Der Kriegsruf, der sein Ohr trifft, die Stimme der Trompete, die Mord und Untergang verkündet, die Sturmes-Stimme des vielen Volkes, die wie Feuer über die Wüste fährt (8, 1 f.), das Alles gilt dem Herodes-Krieg mit Aretas im Sommer des Jahres 36. Da hört unser Mann in Jerusalem, der Stadt der Heiligkeit, eine bestätigende Stimme vom Herrn, der da Entscheidung bringt (8, 3 f.). Es gemahnt ihn (bei der Niederlage des Johannes-Tödters Antipas), dass die Zeit der gerechten Gottesgerichte übers Land gekommen sei (8, 8). Ist nicht längst das Maass der Sünder voll, der heimlichen, wie der offenbaren (8, 9—15)? Aber wer wäre dann jener Eine, den der Herr von den Enden des Landes oder der Erde holte, um die trunkenen Frevler seinen Schlag fühlen zu lassen (8, 16)? Kein anderer als Pilatus selbst, die feile, grausame, habgierige Creatur des allmächtigen und erst seit 31 gestürzten kaiserlichen Günstlings Sejan, derselbe jüdische Landpfleger, der sich sogleich nach dem Betreten von Judäa zur verrufensten Persönlichkeit gemacht hatte. Dass dem kaiserlichen Vertreter in Judäa, auf dessen Vergangenheit der Sprecher hier kurz zurückblickt, die Herrscher des Landes freudig

begegneten und zu ihm sprachen: Weit sei dein Pfad und ziehe du hier mit Frieden ein (8, 18)! diess versteht sich ebenso von selbst, als dass ihm die Bewohnerschaft Jerusalems die Thore öffneten und die Mauern der Stadt bei seinem Einzuge bekränzten, ihn wie einen Vater begrüssten, der ins Haus seiner Kinder mit Frieden kam, um von den Thürmen und Mauern der Stadt Besitz zu nehmen (8, 19—21)! Denn Gott hatte sie freilich sicher gemacht in ihrer Täuschung! Wie hatten sie sich in dem Manne geirrt, der vielmehr den Krieg über Jerusalem und ihr ganzes Land entschied (8, 17). Kaum hatte sich der neue Landpfleger in dem Lande umgesehen, welches bald seine Bestechlichkeit, seine Gewaltthat, seine Räubereien, Misshandlungen und rechtlose Bluturtheile (wie Philôn von ihm bezeugt) erfahren sollte; so begannen auch seine Versuche, die Judäer an ihrer empfindlichsten Seite, ihren religiösen Vorurtheilen anzugreifen. Er wollte sie gewöhnen, den auf den Standarten der Legionen befindlichen Kaiserbildern göttliche Verehrung zu erweisen, und nur nothgedrungen liess er die für den Stockjuden unerträglichen Bilder aus Jerusalem wieder wegbringen [1]). Seine Beschlagnahme des Tempelschatzes für ein so weltliches Werk, wie der Bau einer Wasserleitung für das dürre Weichbild der heiligen Stadt war, gab neue Veranlassung zu blutigen Auftritten in Jerusalem [2]). Und noch in der letzten Zeit seiner zehnjährigen Verwaltung von Judäa [3]), also gerade in der für unsern Psalmdichter vorausgesetzten Zeit, hatte Pilatus den Versuch gemacht, in Jerusalem goldene Schilde aufhängen zu lassen, worauf ihm von den dort versammelten Söhnen des Herodes,

---

[1]) Josêfos, Alterthümer 18, 3, 1.

[2]) Josêfos a. a. O. 18, 3, 2. de bello judaico II, 9, 2 f.

[3]) So mit Keim (Geschichte Jesu von Nazarah) I, 234 gegen Hausrath (Neutestamentliche Zeitgeschichte) I, 314 331 f. welcher den Vorfall in eine frühere Zeit setzen möchte.

unter denen auch Antipas war, mit einer Gesandtschaft an den Kaiser gedroht wurde [1]), welche augenscheinlich mit der zwischen den Jahren 34 und 35 stattgehabten Reise des beim Kaiser gut angeschriebenen Antipas zusammenfällt. So war es, wenn wir das Ende der Verwaltung des Pilatus hinzunehmen, buchstäblich wahr, dass zwischen ihm und den Juden Jahr aus, Jahr ein der Kriegsfuss im Gange war, worauf unser Psalm (8, 17) mit den Worten hindeutet, dass jener feindliche Mann ihre Fürsten und Weisen im Rathe zu verderben suchte und das Blut der Bewohnerschaft Jerusalems wie Wasser vergoss.

Gilt dies dem Psalmdichter als gerechte Strafe für die vom Volke verübten Frevel (8, 24–32), so führt ihn der Gang seiner Betrachtungen naturgemäss auf den Wunsch, dass die Zerstreuung Israêls wieder zusammengebracht, dass das aus seinem Erbe herausgerissene Israêl (9, 21) nicht durch die Heiden vernichtet werden möchte, ohne dass ihm ein Erlöser erstände (8, 34 ff.) Auch die Bemerkung, womit der neunte Psalm eröffnet, dass Israêl in fremdes Land weggeführt werde, muss nicht nothwendig in der Weise einer jener Gefangenschaften gedacht werden, wie sie früher unter Assyrischer, Chaldäischer Herrschaft stattgefunden hatten, sondern kann sich sehr wohl auf die Kriegsdienste beziehen, welche sich des Volkes Jugend in den römischen Legionen gefallen lassen musste und wovon die Befreiung keineswegs immer so leicht sein mochte, als gelegentlich von Josêfos erwähnt wird [2]). Daneben werden wir in diesem „Zur Ueberführung" überschriebenen Psalme durch den Schatz des Lebens, welcher bei dem Herrn durch Uebung der Gerechtigkeit erworben werde (8, 9) und die wiederholte Betonung der

[1]) Philonis Opera, ed Mangey II, 500 f.

[2]) Josêfos, Alterthümer, XIV., 10, 11 f vergl. mit XVII., 10 3. de bello judaico II, 18, 9. VII., 4, 2.

Vergebung der Sünden und der Reinigung von denselben (9, 12. 14) an evangelische Züge erinnert.

So steht auch nichts im Wege, in dem „Dankliede", als welches der zehnte Psalm bezeichnet wird, unter dem Manne, dessen der Herr mit Tadel gedenke, damit er von seiner Sünde gereinigt werde, wenn er seinen Rücken unter die Geissel biete (10, 1 f.), den demüthig das Heil des Herrn suchenden (10, 9) Nikodêmos selber zu verstehen. Beginnt dann der „in der Erwartung" überschriebene eilfte Psalm mit demselben Bezug auf das Posaunenblasen in Siôn und auf den in Jerusalem gehörten Ruf dessen, der da Gutes verkündige, worauf auch die Lukas-Grundschrift (6, 12) im Hinblick auf den Profeten (Jesaias 40, 9) hinweist [1]; so haben wir die ganze nachfolgende Jubelpredigt des Dichters über Jerusalem auf die dortige erste evangelische (angebliche Berg-) Predigt Jesu zu beziehen.

Dagegen wird im zwölften Psalme, der von der „Zunge der Gottlosen" handelt, mit dem Manne der Uebertretung und des Bösen, dem Uebertreter und Ohrenbläser, wiederum auf Kaifas und dessen Anhang im Synedrium gezielt sein, dessen Schilderung dieser Psalm weiter ausführt, um schliesslich die Gesinnung des auf die Sendung Jesu vertrauenden Nikodêmos mit den Worten auszusprechen: „des Herrn Heil bleibt in Israel bei seinem *Sohn* in Ewigkeit." (12, 7) Im Sinne solcher Anerkennung ist dann auch im folgenden, dreizehnten Psalme, der „vom Trost der Gerechten" handelt, die Aeusserung zu verstehen, dass der Herr den Gerechten wie einen Sohn der Liebe warne, und dass die Zucht des Herrn wie die eines Erstgebornen sei (13, 8). Im vierzehnten Gedichte erweitert sich die Betrachtung zum Gegensatze zwischen den Gottlosen und Ungerechten (14, 4—6) und den

[1]) Tertullian, adversus Marcionem 4, 13, pag. 187.

Heiligen des Herrn, denen das Holz des Lebens und das Erbe Gottes als das Leben zu Theil werde (14, 2 f. 7 f.). Auch im fünfzehnten Psalme stehen noch die Sünder im Gegensatze zu den Gerechten auf dem Plane. Für letztere ist das „Zeichen" Gottes zum Heil (15, 8), dagegen auf dem Angesicht der Ungerechten ist das „Zeichen des Untergangs" (15, 10) gebrannt, beim Herannahen der Tage, da Gott die Erde (das Land) heimsucht mit seinem Gericht (15, 14). „Um ein Kleines" wäre im sechszehnten Psalme auch des Sprechers Seele im Schlafe geblieben (16, 1 f.), hätte ihn der Gott Israêl nicht aufgestachelt zu seiner Rettung und ihn nicht angenommen zum Heil (16, 4 f.). Daneben mag uns der aus dem Schlafe eingebildeter Sicherheit aufgeweckte fromme Schriftgelehrte mit der Verführung durch ein falsches Weib (16, 7 f.) einen Blick in das Kämmerlein seines Herzens thun lassen!

Wird uns nun endlich im siebenzehnten Psalme ein „Lied für den König" vorgeführt, so hat im Munde eines jüdischen Pharisäers, wie Nikodêmos, die Bezeichnung des zum *König* im „Reiche unsers Gottes" auserseheneu und von Gott im *heiligen Geiste* mächtig und weise im Rath gemachten *Gesalbten* als *„Sohn Davids"* (17, 4 f. 23) selbstverständlich nicht das mindeste Bedenken, obwohl der Christos des vierten Evangeliums diese Bezeichnung ablehnt. In diesem vorletzten wie im achtzehnten Psalme gipfeln und sammeln sich aber die Bezüge auf den geschichtlichen Träger des Messias-Titels mit so unabweisbarer Deutlichkeit, dass im Angesicht dieser beiden Schlusspsalmen jeder Zweifel an der Richtigkeit des vorausgesetzten Bezugs auf Jesus fallen muss. Es begegnen uns hier so bestimmte Hindeutungen auf den Feind Pilatos (17, 16 18), auf die Herodianer (17, 8) und auf den Aretaskrieg des Antipas 17, 13), dass man bei der dunklen Stelle 17, 9) nach dem

durch Ewald befürworteten [1]) Bezug des „Menschen" auf den Messias, nur den nächstliegenden Schritt zu thun und statt γενος ηριτων (Geschlecht der Aeriten), was keinen Sinn gibt, kurzer Hand *Genosêritôn*[2]) zu lesen hat, um an der Hand des Thalmudischen Sees Genôsar einen Mann der Genosêriten (statt des gewöhnlichen *Gennêsariten*) zu verstehen und den Rechten in Sicht zu bebekommen. Wäre dann die Bezeichnung desselben als eines „Fremden" zunächst nur im Gegensatze zum vorher erwähnten Samen der Sünder zu verstehen, wider die jener erweckt worden und die er vertilgen soll; so schliesst diess den Nebengedanken an den „fremden Sohn" [3]), der nicht aus dem rein judäischen Samen und Blute des Sprechers ist (vergl. Joh. 8, 48 Jesus als Samariter bezeichnet) oder selbst an die zweifelhafte Herkunft Jesu, ja sogar den Sinn nicht aus, dass derselbe als „Fremder" einfach nur darum bezeichnet wäre, weil er dem Judäervolke unerkannt und unanerkannt bleibe, von ihnen verachtet und verworfen sei.

Haben wir somit in dem Verfasser dieser „achtzehn Psalmen", die überdiess mit dieser Zahl (I H) nach den damals üblichen Zahlenspielen auf den Namensanfang von Jê-sûs anspielen dürften, einen Jerusalemiten gefunden, der seinen Sympathien für den Gennêsariten in einer Reihe von Monologen Worte geliehen hat, worin mit zeitgeschichtlichen Bezügen der verständliche Hinweis auf den Bezielten sowie auf die Hoffnungen, die der Sprecher auf denselben setzt, verknüpft ist; so ist unbestritten in der ganzen evangelischen Ueberlieferung keine Persönlichkeit zu finden, an welche natürlicher zu denken wäre, als an den Nikodêmos des Vierten

---

[1]) Ewald, Jahrbuch der biblischen Wissenschaft, Bd. XI, S. 215.

[2]) Der Verbesserungsversuch Hilgenfeld's (a. a. O. S. 157) durch γενους ἡμων (unsers Geschlechts) scheitert daran, dass ja der Mann ausdrücklich als ein „Fremder" bezeichnet wird.

[3]) Vergl. 1 Mosis 17, 12. Psalm 17, 49. 1 Könige 8. 41.

(3, 1—21), welcher als Lehrer in Israêl (3, 10) zu Jesus sogleich bei dessen erstem Jerusalemer Aufenthalt in ein so eigenthümliches Verhältniss tritt. Denn indem sich der judäische Gesetzeslehrer aus eignem inneren Drange dem bewunderten galiläischen Meister so nahe stellt, bleibt gleichwohl etwas Fremdes zwischen Beiden, was schliesslich doch nur darauf hinausläuft, dass der Pharisäer die eigentlichen Absichten Jesu nicht vollständig begreift, somit gleich den Zebedäiden der beiden ersten Evangelien an das Auftreten Jesu national-politische Hoffnungen geknüpft haben wird. Auf dergleichen stossen wir aber auch sonst noch im vierten Evangelium. Schon Nathanaêl (1, 49) nennt Jesum den König in Israêl, und auf einen irdisch-weltlichen Messias weist auch der in Galiläa oder vielmehr Gôlan, in der Heimath des Gaulonäers Judas, gemachte Versuch (6, 15), Jesum zum König auszurufen. Dass dieser Versuch, obwohl ihm damals Jesus aus dem Wege gegangen war, nicht aufgegeben wurde, beweisen die andernfalls ganz unverständlichen Worte der judäischen Synedristen (11, 48), dass die Römer kommen und das Land nehmen würden. Jener Versuch fällt augenscheinlich in die Zeit vor dem Pascha des Jahres 36, also in die Zeit, da die Unzufriedenheit der Bevölkerung mit Herodes Antipas nach seinem Ehebruch und in Folge des am Täufer verübten Mordes aufs Höchste gesteigert war. Geht nun weder aus dem Anfange der Nikodêmos-Erzählung, noch aus dem Nächstfolgenden (2, 23) hervor, dass das nächtliche Gespräch, das Jesus mit diesem Pharisäer führte, in Jerusalem spielte; so setzt merkwürdiger Weise Nonnos[1]) dasselbe augenscheinlich in das „Galiläische Feld." Und selbst aus der Betheiligung des Nikodêmos beim Begräbnisse Jesu (19, 39) folgt nichts weniger, als dass jener aus Jerusalem war, wo Jesus

[1]) Nonnos, Paraphrase zum Evangelium Joannes. Ed. Nansius (1589) III, 114 pag. 34.

gar nicht gekreuzigt und begraben wurde; während dagegen die Worte, die der feindselige Amtsbruder Kaifas (7, 52) im hohen Rathe Jesu zum Schutzredner Jesu spricht: „Bist du auch aus Galiläa?" noch bestimmter auf eine galiläische Herkunft dieses Mannes hinweisen. Haben doch selbstverständlich die judäischen Galiläer, die sich zum Tempel- und Opferdienst in Jerusalem hielten, unter den 71 Mitgliedern des dortigen grossen Synedriums ihre Vertreter gehabt. Nun hat sich aber eine kirchliche Ueberlieferung erhalten [1]), dass dieser selbe Nikodêmos nach seinem öffentlichen Uebertritte zur Lehre Jesu seines Amtes entsetzt, aber von seinem Vetter Gamaliel in einem Landhause erhalten worden sei. Damit würde freilich die Thalmudische Angabe nicht zu vereinigen sein, dass der Niqdîmôn-ben-Gôriôn (d. h. der Sohn des kleinen Ghôrs oder Ghuweir, d. h. eben der Genezareth-Ebene) zur Zeit der Belagerung von Jerusalem durch Titus noch zu den begütertsten Bürgern dieser Stadt gehört habe, während erst später auf diesen Reichthum des Mannes eine so drückende Armuth gefolgt wäre, dass des reichen Niqdîmôn Tochter in Ma'ôn (Qala'th-ibn-Ma'ân westwärts vom Tiberiassee) die Strohhalmen aus dem Mist herauszulesen bemüht war [2]). Indessen wird diese Abweichung in einem Nebenzuge der Ueberlieferuug in den Augen der Forschung nicht so erheblich erscheinen, um an der Einheit des evangelischen Nikodêmos mit dem Thalmûdischen Niqdîmôn zu zweifeln. Von diesem erzählen die Mischnahlehrer, dass er eigentlich Bônai geheissen habe, und einen Bônai kannte die jüdische Ueberlieferung unter den Jüngern Jesu [3]). Trotzdem würde die Annahme,

---

[1]) Photius, Bibliotheca, Codex 171.

[2]) Gittin 56, 1. Kethûbôth 66, 2. Grätz a. a. O. IV. (2. Aufl.) S. 24.

[3]) Sanhedrîn 43, 1. Otho, lexicon rabbinicum, pag. 459. Mischnah Tha'anîth 20, 1.

dass Nikodêmos der Verfasser der dem neuen Salomôn geltenden „achtzehn Psalmen" sei, nur als eine Vermuthung erscheinen, welche der bestimmtern Bestätigung ermangele, wenn uns nicht die Niqdîmôn-Sage der Mischnahlehrer zwei weiterere Züge aufbewahrt hätte, welche jener Voraussetzung eine unabweisbare Stütze gewähren. In der alten Fastenchronik der Mischnahlehrer wird nämlich erzählt, dass zur Zeit eines Festes, während sich eine Menge Auswärtiger in Jerusalem gesammelt hatte, ein grosser Wassermangel eingetreten wäre. Da habe Niqdîmôn, der Sohn Gôrîons, von einem Vornehmen für die Dauer der Festzeit den Gebrauch von zwölf Cisternen gepachtet, um damit die zum Feste gekommenen Fremden zu versorgen, und wenn die Brunnen bis zu einer festgesetzten Zeit nicht wieder gefüllt seien, so verpflichte er sich zur Zahlung von zwölf Talenten Silber. Beim Herannahen des Zahlungstages hatte es noch immer nicht geregnet; aber auf das Gebet des Niqdîmôn sei ein so heftiger Regen eingetreten, dass sich die zwölf Cisternen bis zum Ueberfliessen gefüllt hätten. Als jedoch jener Reiche höhnisch sich auf den Untergang der Sonne berief, womit der Ablauf der Frist bezeichnet war, sei auf das abermalige Gebet des Niqdîmôn die Sonne aus den zerrissenen Wolkenschleiern wieder aufgeleuchtet (niqdamah) und so sei davon der Mann Niqdîmôn genannt worden! So die Sage der Mischnahlehrer. Für die Fremden habe derselbe sorgen wollen, die aufs Fest nach Jerusalem gekommen waren. Unter diesen befand sich aber am Paschafeste des Jahres 35 mit seinen galiläischen Anhängern gerade der Mann, den unser Psalmdichter als den „fremden Mann der Genosêriten" (17, 6) bezeichnet. Und vom Aufhören des Regens, vom Versiegen der immerfliessenden Quellen in Folge der Sünde und Ungerechtigkeit der Gottlosen im Volke spricht er gleichfalls nebenher (17, 20 f.) Was steht demnach im Wege,

in dieser Stelle den Ansatzpunkt für die Entstehung der Thalmudischen Niqodîmon-Sage in ähnlicher Weise zu suchen, wie oft genug die christliche Mythe aus einem Spruch oder Gleichniss eine Erzählung herausspann?

c. Hellenistische Nazarener und das Buch der Weisheit.

Neben dem hellenistischen Samariterthume und dem pharisäischen Hellenismus tritt uns ein eigenthümlicher biblisch-hellenistischer Bildungs-Standpunkt in dem merkwürdigen Buche der „Weisheit Salomôns" entgegen, welches in der griechischen Bibel zwischen dem Hohen Liede und dem Buche Seirach eingeschaltet ist und über dessen eigentliche Herkunft und Zeitstellung die gelehrte Meinung noch getheilt ist.

Dass ein Weisheitslehrer, der vom Neid des Teufels (2, 23) spricht und einen künftigen Tag des Gerichts für Böse wie für Gerechte kennt (3, 7. 18), kein alexandrinischer Jude gewesen sein könne, darf als sicher gelten. Wer aber den Menschen zur Unsterblichkeit geschaffen sein lässt (2, 23. 6, 19), wird ebensowenig dem Saddukäer- oder Samariterthume angehört haben. Endlich aber wird das Fehlen jeglicher Spur pharisäischer Grundsätze einen Verfasser, welcher die vollendete Gerechtigkeit des Menschen aus der richtigen Gottes-Erkenntniss hervorgehen und in ihr das ewige Leben wurzeln lässt (15, 3), zugleich als einen Mann kennzeichnen, der sich etwa auf dem jüdisch-hellenistischen Bildungs-Standpunkt eines Paulus oder Stephanus bewegt und auf biblischem Grunde ruhend sich mit griechischem Wesen vertraut gemacht hat. Einen gewandten Kämpfer wider die Hohlheit und Nichtigkeit des heidnischen Aberglaubens sehen wir in diesem Buche biblische Kerngedanken und Weisheitssprüche zu einem anmuthigen Kranze zusammenflechten, welchen

griechisch-philosophische Blüthen und Knospen farbenreich umranken. Neben andern Platonischen Bezeichnungen begegnet uns die Weisheit Gottes, der selber als Urheber der Schönheit erscheint (13, 3), als Abglanz des ewigen Lichtes, als unbefleckter Spiegel göttlicher Wirksamkeit, als Ebenbild seiner Güte (7, 22 ff.). Aecht Platonisch ferner erscheint der sterbliche Leib oder das irdische Haus als eine Last, die den denkenden Geist beschwert (9, 15), und die gute Seele als eingehend in das Gebilde des Mutterleibes (8, 19 f.). Die vier Platonischen Kardinaltugenden Besonnenheit, Einsicht, Gerechtigkeit und Mannhaftigkeit (8, 7) treten wie Töchter mit der biblischen Mutter, der Gerechtigkeit, im Regiment einher. Die Vorstellungen von der gestaltlosen Hylê (11, 17), von der Vorsicht oder Vorsorge Gottes (14, 3. 17, 2) und von dem das All umfassenden Geiste Gottes (1, 7) verrathen ihre Herkunft aus griechischen Philosophenschulen ebenso, wie die Weisheit, die sich geradeso, wie die Stoische Weltseele, vom einen zum andern Ende erstreckt und durch Alles sich hindurchzieht (7, 24. 8, 1). Gemahnen uns daneben die Liebe und Gnade, die Barmherzigkeit und der Glaube, die Hoffnung und das ewige Leben da und dort an Zauberworte des Neuen Testaments ebenso nachdrücklich, als die „tiefe Gluth, die bei aller anscheinenden Ruhe die Adern des Buches durchströmt", von jenem Geiste zu zeugen scheint, den wir als den messianischen zu bezeichnen pflegen [1]); so schwebt dieses merkwürdige Schriftstück als ein ächtes Kind aus der Ehe zwischen der biblischen Mutter und einem hellenischen Vater, in der That in einem so wunderlichen Zwielichte, dass uns die schon im Alterthume aufgetretene und neuerdings [2])

---

[1]) Ewald, Geschichte des Volkes Israel IV. (3. Aufl.) S. 626 ff.

[2]) (Weisse) Reden über die Zukunft der evangelischen

mit starken Gründen wieder aufgenommene Vermuthung einer christlichen Herkunft des Buches nicht überraschen darf. Und wie sehr diese vom Verfasser selber [1]) weiter begründete Vermuthung von dem grossen Schriftgelehrten an der Leine[2]) als eine eitle bezeichnet werden mochte; so schmeckt dieses Urtheil ganz nach der Weise des Mannes, der sich gewöhnt hat, Allem den Rücken zu kehren, was nicht Er selber oder seiner Jünger Einer entdeckt hat. Mag also die in gelehrten Kreisen seither [3]) geläufige Meinung von der Abfassung des Buches der Weisheit in der Zeit des Ptolemäus Physkon (145 bis 117 v. Chr.) als auf den allerschwächsten Füssen stehend erkannt sein; so erklärt man lieber die Zeit der Abfassung des Buches für nicht genau bestimmbar, als dass man mit Volkmar [4]) den Forschungsergebnissen Solcher beiträte, die gleichviel ob Dilettanten oder Ketzer oder Juden [5]), für die berufenen Vertreter der Bibelwissenschaft einfach nicht vorhanden sind, was neuerdings Langen [6]) ausdrücklich bezeugt hat!

Noch ins Todesjahr Jesu führen uns diejenigen hellenistischen Bezüge, welche uns in den vom Verfasser der Apostelgeschichte benutzten Quellen im Schoosse

---

Kirche (1849) S. 233 f. Weisse, die Evangelienfrage (1856) S. 202 ff.

[1]) Noack, der Ursprung des Christenthums. (1857) II, 222 ff. und Psyche (1860) S. 65 ff.

[2]) Ewald, Jahrbücher der biblischen Wissenschaft. III, 264 ff. IX., 234 ff. X., 219 ff. XI., 223 ff.

[3]) Grimm, Commentar über das Buch der Weisheit (1837) und kurzgefasstes exegetisches Handbuch der Apokryphen VI. (1860) S. 25 ff. 79 ff.

[4]) Volkmar, die Mosesprofetie (Handbuch der Apokryphen III. 1867) S. 159.

[5]) Grätz, Geschichte des Judenthums. III. (2. Aufl.) S. 442—444.

[6]) Langen, das Judenthum in Palästina (1866) S. 33 f. pag. VII.

der ersten Jerusalemer Christen-Gemeinde entgegentreten und welchen die historisch-kritische Forschung unbedingt einen geschichtlichen Werth zuerkennen musste [1]). Sind nach diesen Untersuchungen die beiden Verfolgungen, welche die Häupter der Nazarener-Gemeinde in der Stadt der Judäer vor der Steinigung des Stefanus getroffen hätten (A. G. 3, 1 ff. 5, 17 ff), als ungeschichtlich anzuerkennen; so bleibt die Steinigung des Stefanus und die Vollmacht-Sendung des Saulus nach Damaskus das erste Einschreiten der jüdischen Behörden gegen die Nazarener. Die Geschichtlichkeit der Persönlichkeit des Stefanus und damit die Thatsache eines durch ihn bereits im Todesjahre Jesu vertretenen hellenistischen Christenthums stehen fest [2]). Nur diesen hellenistischen Theil der Anhänger Jesu (A. G. 6, 1. 8, 4. 11, 9 f.) traf die Verfolgung, und die dem ersten Blutzeugen Christi in den Mund gelegte Rede bezeugt dessen Gegensatz zum pharisäischen Stockjudenthum eben so deutlich, als seinen mit den Grundanschauungen des vierten Evangeliums übereinstimmenden Standpunkt. Und in dieser Rede des Stefanus begegnet uns keine Spur davon, dass sich Jesus durch Wunderthaten für die Juden als Messias erwiesen hätte, dass er von Gott von den Todten auferweckt worden wäre, dass er als Messias aus Davids Samen auf dem Stuhl sitze, was Alles in jenen andern Reden hervortritt, die vom Verfasser der Apostelgeschichte dem Petrus in den Mund gelegt werden.

Unmittelbar an die Steinigung des Stefanus knüpft sich die Bekehrung des Christenverfolgers Saulus. Haben wir nun das erste christliche Pfingstfest mit den vielen fremden Völkern, die sich damals in Jerusalem

---

[1]) Zeller, theologische Jahrbücher. 1849. S. 9 f. 39 ff. 76 f. Die Apostetgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung. (1854.)

[2]) Baur, der Apostel Paulus. S. 39 f.

befanden (A. G. 2, 8–11) in das Todesjahr Jesu (37) setzen und auf die Anwesenheit der Legionen des Vitellius in Judäa beziehen müssen; so hat sich auch Andern, wie abweichend sie auch das Todesjahr Jesu bestimmen mochten, die Voraussetzung als unumgänglich erwiesen, dass solche aufregenden Ereignisse, wie sie uns nach dem Pfingstfeste die Geschichte des Stefanus vorführt, in die nächste Zeit nach der Kreuzigung Jesu fallen mussten und dass darum die Bekehrung des Paulus, deren Zeit bislang ein dunkler Punkt in der urchristlichen Chronologie geblieben war, noch ins Todesjahr Jesu selbst anzusetzen sei [1]. Während nun die von Caspari zur Bestimmung des Jahres nebenher zu Hülfe genommenen Angaben der Apostelgeschichte bei deren später Abfassung und ihrem ungeschichtlichen Charakter keinen Anhalt bieten können, stimmt zu dem durch unsere Untersuchungen festgestellten Todesjahr Jesu (37), in dessen Spätsommer die Bekehrung des Paulus zu setzen ist, auch die durch Paulus selbst (2 Corinth. 11, 32) gelieferte Angabe, dass während seines auf die Bekehrung gefolgten arabisch- (haurânisch-) damaskenischen Aufenthaltes der Ethnarch des Königs Aretas — desselben augenscheinlich, dem der nicht zur Ausführung gekommene Frühlings-Feldzug des Jahres 37 galt [2] — die Stadt Damaskus in Gewahrsam hielt. Dass ein Aretas im Jahre 37/38 Herr von Damaskus war, beweist eine mit dem Gepräge Aretas Philhellênos und der Jahreszahl 101 (AP) versehene Damaskêner-Münze [3], die sich nach der syrischen Aera Pompejana

---

[1]) Caspari, Chronologisch-geographische Einleitung in das Leben Jesu (1869) S. 40. 42. 46.

[2]) Josêfos, Alterthümer XXIII., 5, 1 ff.

[3]) Eckhel, doctrina nummorum I, 3, pag. 330. Anger, de temporum in Actis apostolicis ratione, pag. 173 ff. Wieseler Chronologie des apostolischen Zeitalters, S. 142 ff, 167 ff.

auf die Zeit vom Herbst 37 bis dahin 38 u. Z. bezieht. Dagegen war seit dem Jahre 41 durch den Kaiser Claudius die Trachonitis und Auranitis (mit Damaskus) dem neuen König Agrippa I. zugefallen, somit für Aretas verloren [1])

Kam Paulus erst drei Jahre nach seiner Bekehrung wieder nach Jerusalem (40), wo er 15 Tage lang mit Petrus verkehrte (Galater 1, 18); so fällt die nächste dortige Anwesenheit desselben (Galater 2, 1. 9) über 14 Jahre weiter ins Jahr 54. Haben wir nun die „vor 14 Jahren" stattgehabte Verzückung des Apostels (2 Korinth. 12, 2 u. A. G. 22, 17 f.) in dasselbe 14. Jahr nach seiner Bekehrung zu setzen; so ergibt sich dieses selbe Jahr als Abfassungszeit des zweiten Korintherbriefes, und dieser wird dann trotz des scheinbar entgegenstehenden Kommens „zum dritten Male" (13, 1. 12, 24) kein anderer sein, als der angeblich verloren gegangene Brief, dessen 1 Korinther 5, 9 gedacht wird. Denn die hier erwähnte Warnung vor Hurerei mag sich gar wohl auf 2 Korinther 12, 21 beziehen, und überhaupt weist die auffallende Thatsache, dass in den beiden Korinthierbriefen jede Andeutung der Lehre von der Rechtfertigung des Menschen durch den Glauben allein noch fehlt, auf eine Abfassung beider Korinthierbriefe vor den Briefen an die Galater und Römer. Doch fällt ein näheres Eingehen auf diesen Punkt ausserhalb der Grenzen der hier vorgesteckten Untersuchungen.

Genug, in eben jenes Jahr (40) des erstmaligen Besuchs, den der Paulus gewordene Saulus in Jerusalem machte, fällt auch die Abfassung des Buches der Weisheit. Derselbe Gelehrte, der es wagen mochte, ein „Leben Jesu" zu geben, ohne Christ zu sein [2]), hat

---

[1]) Josêfos, Alterthümer XIX., 5, 1. de bello judaico 11, 5. Vergleiche Renan, die Apostel, (Deutsche Ausgabe 1866) S. 205 ff.

[2]) Grätz, Geschichte der Juden III (2. Aufl.) S. 216—251.

auf die augenscheinliche Polemik des Buches gegen die göttliche Verehrung des Menschen und der Herrscher durch Bildsäulen und auf die unverkennbaren Fingerzeige hingewiesen, die sich in dem Buche auf Caligula's wahnsinnige Ansprüche auf göttliche Verehrung finden. Freilich stellt Grätz in Abrede, dass sich darin zugleich der Eindruck abspiegle, den der Verfasser des Buches von der Persönlichkeit Jesu empfangen habe, und sieht sich darum genöthigt, die Anspielung auf das Holz, durch welches die Gerechtigkeit werde (14, 7), für ein Einschiebsel von christlicher Hand zu erklären. Den zeitgeschichtlichen Vordergrund des Buches bildet die Enttäuschung über die von der Alexandriner Judenschaft nach der über sie ergangenen Verfolgung im Winter 39/40 an den Kaiser Cajus (Caligula) abgeschickten Gesandtschaft einerseits und die im Jahre 40 an den syrischen Statthalter ergangene Weisung zur Aufstellung einer Kolossalbildsäule des Kaisers im Tempel von Jerusalem andrerseits[1]). Im Hintergrund des Gemäldes, das uns das Buch vorführt, schwebt der noch in frischem Gedächtniss stehende Tod des Gerechten, dem der Verfasser als einem neuen Salomôn (vgl. Luk. 11, 31. Mt. 12, 42) seine Mahnung an die Tyrannen in den Mund legt. Während in der ersten Hälfte der Schrift (1, 1—6, 9) der hellenistische Mann überwiegt, tritt in der zweiten Hälfte (6, 10—15, 14) der Mann Israêls stärker hervor, der am Faden der göttlichen Leitungen Israêls (10, 1 ff.) fortschreitend, den wahren Gott als gerecht strafenden Richter heraushebt (11, 11 ff. 12, 1 ff.) und die Thorheit des Götzen- und Bilderdienstes züchtigt (13, 1 ff. 14. 8 ff.), um nach der Hinweisung auf die Feinde und Unterdrücker des Gottesvolkes (15, 14) sofort — mit 19, 21 zur göttlichen Ehre des letztern zurückkehrend — sein

---

[1]) Josêfos, Alterthümer XVIII., 8. 1 ff. Philonis Opera, ed. Mangey II, 517 ff. 545 ff. 572 ff.

Buch zu schliessen, ohne zu ahnen, dass ihm später ein abergläubischer Wirrkopf den Abschnitt 15, 15—19, 20 als ein Unkrautbeet in den Garten pflanzen würde.

Wie weitläufig der berufene Vertreter der Auslegung des Buches der Weisheit[1]) den Nachweis zu führen sich bemühte, dass das ganze Buch aus der Hand Eines Verfassers gekommen sei; so wenig kann doch sein Bemühen, die Zusammenhänge und den natürlichen Fortschritt in den letzten vier Kapiteln des Buches darzulegen, als ein gelungenes gelten. Sie leiden an einer so auffallenden Unangemessenheit zu den vorausgegangenen Abschnitten, dass hier die behauptete Einheit und Aechtheit des ganzen Buches Schiffbruch leidet. Wozu soll uns das nochmalige Zurückkommen auf die Thorheit des Götzendienstes (15, 15 ff.), die bereits unter Bedrohung mit dem göttlichen Strafgericht (13, 1—14, 11) ausführlich dargelegt war? Wozu die Wiederaufnahme und ermüdendste Weiterführung der Plagen der Aegypter durch das gräuliche Gethier (16, 1—14), da der Verfasser dieses Thema bereits kurz und bündig (11, 16 ff.) erörtert hatte? Und hatte den Heilszug Israêls aus Aegypten nach Kana'an in schlichter Weise (11, 2—16) geschildert, wie passt dazu die abentheuerlich übertreibende und phantastisch ausschmückende Weise, womit derselbe Gegenstand (16, 16—19, 20) nochmals behandelt wird, bis endlich dem Schreiber die Geduld reisst und der Faden plötzlich abbricht? Der lange Priesterrock des unsträflichen Mannes, der im Mittel stand, um mitten in der Wüste mit dem Räucherwerke dem Zorne Gottes zu steuern (18, 21—25), entspricht dem Sinne des sonst alles priesterlichen Wesens so ganz und gar ledigen Verfassers so wenig, wie für einen durchweg auf den Höhen damaliger religiös-philosophi-

[1]) Grimm, im exegetischen Handbuche der Apokryphen (1860) VI., S. 9 ff.

scher Bildung daherschreitenden Schriftsteller der magische Wunderkram passt, womit die alte mosaische Erzählung noch abentheuerlichst überboten wird. Gedachte nun neuerdings Strauss [1]) in Betracht solchen Nebeneinanderlaufens geistig-geläutertster Anschauungen und des dicksten Wunder-Aberglaubens dem vierten Evangelisten im Verfasser des Buches der Weisheit einen willkommenen Vorläufer an die Seite zu stellen: so wird dagegen eine Kritik, welcher der Sinn für schriftstellerische Einheit und für Arbeiten aus Einem Gusse nicht abhanden gekommen ist, Angesichts solcher dem Geist und der Haltung des ganzen übrigen Buches so durchaus fremdartigen Ausführungen sich zu dem Urtheile genöthigt sehen, den Abschnitt 15, 15—19, 20 als späteres Einschiebsel von anderer Hand aus dem apokryphischen Kleinod der griechischen Bibel kurzer Hand auszuweisen. Trägt der letzte Vers (19, 21) unverkennbar den Charakter des Schlusses, so folgte dieser Schlussvers im ursprünglichen Buche unmittelbar auf 15, 14. An die Worte: „*Alle aber sind sie die Thörichtsten und elender als die Seele eines Unmündigen, die Feinde deines Volkes, die dasselbe unterdrücken*", schliesst sich (19, 21) auf das Passendste an: „*denn in Allem, Herr, hast du dein Volk gross gemacht und verherrlicht und hast es zu jeder Zeit und aller Orten, ihm beizustehen, nicht übersehen!*"

---

[1]) Strauss, das Leben Jesu für das deutsche Volk (1864) S. 142.

II.

Ueber die ruina civitatis zur letzten Oelung der biblischen Erzväter.

1. Zeitgeschichtliche Daten und Anhaltspunkte.

Ein volles Jahrhundert liegt vom Geburtsjahr des Buches der Weisheit (40) bis zur Abfassung der beiden Schriften Justins des Märtyrers (139 bis 145), die für die Evangelienforschung eine so wichtige Rolle spielen. An der Hand der ächten Paulusbriefe an die Thessalonicher, Korinther, Galater und Römer werden wir zugleich mit dem Alexandriner Apollôs [1]) bekannt (1 Korinthier 1, 12. 3, 4–6. 22. 4, 6. A. G. 18, 24–28. 19, 1 ff.), der wiederum eine andere Abschattung hellenisch biblischer Bildung vertritt, als der Brief des jüngern Jaqôbos [2]) aus der Schule Philôns. Auf die vom trocknen Licht der Geschichte nur so spärlich beleuchtete Zeit zwischen 58—70, in die wir die Grundschriften unsers vierten und dritten Evangeliums ansetzen mussten, fällt aus der im Jahr 68/69 vom Säulen-Apostel Johannes verfassten [3]) Apokalypsis noch manches Licht.

---

[1]) Vergl. Ewald, Geschichte des Volkes Israel VI. (2. Aufl.) 474 f. Noack, der Ursprung des Christenthums (1857) II. 212. 346 f.

[2]) Vergl. Bd. II, S. 296 f.

[3]) Justin der Märtyrer, Dialogus cum Tryphone 81 (ed. Otto, 1847) II.) p. 282. Bestätigt durch Eusebios, Kirchengeschichte 4, 18.

Mag die jüdische Proselitin Sabina Poppaea (62—65) in Rom, die sich von einer Buhlerin Nerôns zur Kaiserin aufschwang [1]), als Freundin des Josêfos zugleich als Miterzeugerin der scheusslichen Verfolgung jüdischer Chrestos-Verehrer zu Rom im Jahre 64 gelten; so wird die Flucht des apokalyptischen Weibes (Apokal. 12, 5. 13—17), welches das zum Himmel entrückte Knäblein geboren hatte, auf die Flucht der Jerusalemer Christen nach der dekapolitanischen Pella zu beziehen [2]) und zugleich aus den vierthalb Jahren (Apok. 12, 6) bis zum Zeitpunkt der Abfassung des Buches die Vermuthung zu entnehmen sein, dass diese Flucht [3]) aus Jerusalem im ersten Jahre des jüdischen Krieges (65/66) erfolgt war.

Diese christliche Apokalypse weist sich indessen keineswegs als dieses schroff und ausschliesslich judenchristliche Schriftwerk aus, wofür sie der neuern theologisch-kritischen Schule gilt [4]). Dass der grosse Heidenapostel aus der Zahl der Zwölfe, die uns hier zuerst begegnet, indirect ausgeschlossen sei, geht aus Apok. 21, 14 ebensowenig hervor, als mit den falschen Lügenaposteln (2. 2 f.) auf Paulus und dessen Anhang und mit den Nikolaiten (2, 6) auf das Paulinische Christenthum gezielt wird. Auch die Hochschätzung der Virginität (14, 4) beweist nicht, dass der Verfasser der Apokalypse zur jüdischen Essener Secte gehörte, da auch Paulus (1 Korinth. 7, 10. 28. 37) ähnlich dachte. Und

---

[1]) Tacitus, Annales 13, 45 f. 14, 1. 59 ff. 15, 23. 16, 6. Josêfos Vita 3. Alterthümer XX, 8, 8. 11.

[2]) Ewald, theologische Jahrbücher (Tübingen) 1842, S. 553 ff. u. Geschichte des Volkes Israel, VI. (2. Aufl.) S. 642 f.

[3]) Eusebios, Kirchengeschichte III. 5, 3. Epiphanios haereses 30, 2 (ed. Dindorf pag. 91.)

[4]) Schwegler, das nachapostolische Zeitalter (1846) I, 121. 157 f. 172. II, 254 f. Zeller, theologische Jahrbücher, 1842, S. 713 f. Volkmar, die Offenbarung des Johannes. 1864.

wenn das Weib, welches das Knäblein geboren hat, daneben aber noch Andere ihres Samens besitzt, die urschristliche Gemeinde selber versinnbildlicht; so kann ihr zum Himmel entrücktes Knäblein kaum anders als auf den (nicht aus dem Verkehr mit Jesus, sondern erst aus dem Schooss der Gemeinde zum Bekenntnisse des Herrn geführten) Apostel Paulus selber bezogen werden. Liegt es doch nahe genug, auch in der Lukas-Urschrift (9, 46—50) unter dem Knäblein oder Jüngling [1]) ebenfalls nur den damaligen Gamaliel-Schüler zu verstehen, den der Verfasser des Paulus-Evangeliums durch den Meister selbst seinen rangstreitenden Jüngern mit der Forderung um Anerkennung und Aufnahme vorstellt, um die Bemerkung beizufügen, dass der Kleinere oder Jüngere unter den Aposteln gross sei.

Wenn dann des Apokalyptikers Abscheu vorm Essen des Götzenopferfleisches der Anhänger Balaams und Iesabels (2, 14. 20) auf 1 Korinthier 8, 1 f. 8 f. 10 19. 28 zu zielen scheint, wo Paulus sachlich Nichts dawider hat und nur den bei den schwächern Brüdern möglichen Anstoss vermieden wissen will; so wäre vor Allem, um dem nächsten Anscheine Halt zu gewähren, erst nachzuweisen, welchen Bezug die Iesabel-Sippe zu Paulus haben soll. Unbedenklich werden wir vielmehr in der Auslassung des Apokalyptikers eine Hindeutung auf die Anhänger des Magiers Simon und seiner Helena finden, die sich nach Justins des Märtyrers Zeugniss gleichfalls für Christianer ausgaben. Denn dass der Apokalyptiker (7, 9. 11, 2) den Paulinischen Heidenchristen nur ausserhalb des neuen himmlischen Jerusalems ihren Platz angewiesen hätte, wie die herkömmliche Auslegung der kritischen Schule will, diess ist in die

---

[1]) Das hebräische „n'aar" geben die LXX promiscue durch παιδιον und νεανιας und A. G. 7, 57 wird der Stefanos-Verfolger Paulus als νεανιας bezeichnet.

Darstellung ohne Fug und Recht erst hineingetragen. Wandeln doch beim Apokalyptiker (21, 24) die selig gewordenen Heiden in demselben Lichte, welches über der heiligen Stadt leuchtet! Ist doch (11, 2) nur von solchen Heiden die Rede, welche gleichermaassen den Christen und Juden feindlich gesinnt sind! Sind doch (7, 9) unter der grossen Schaar die vom Apostel angeblich übergangenen Daniten verstanden, nur dass sie allein unter allen Stämmen Israels nicht mit Namen genannt werden. Dass es mit den Daniten eine besondere Bewandtniss haben müsse, verbürgt uns der Verfasser der Testamente der zwölf Patriarchen, der bei Dan (cap. 5) den sterbenden Erzvater sagen lässt, dass in den letzten Tagen die Söhne Dan vom Herrn weichen und Levi beleidigen und Jûdah widerstehen, aber Nichts wider sie ausrichten würden, da beide Stämme der Engel des Herrn geleiten und Israêl mit ihnen stehen werde. So wird uns die alte Grundschrift, die der Verfasser der Clementinen benutzt hat, das Räthsel mit der Bemerkung [1]) lösen, dass von Johannes dem Täufer die Spaltungen im Volke ihren Anfang nahmen, indem aus den Schülern Johannes' Einige sich vom Volke trennten, die ihren Meister als Christus verkündigten. Werden dann weiterhin die Samariter Simôn Magus und dessen Nachfolger als Schüler des Täufers bezeichnet, so gehörte ja Dan seit alten Zeiten zum Reiche Samaria, und der vierte Evangelist hat uns belehrt, dass im Danitengebiete die Taufstätte des Jôannes lag. Erst mit dem Abthun des durch den Samariter-Messias auf die Bahn gebrachten Abfalls vom wahren Messias Jesus konnten die Daniten wieder zu Ehren kommen.

Gerade in derselben Zeit unter den Kaisern Claudius und Nerôn, als der späterhin (im Anfang des dritten Jahrhunderts) durch seinen Lebensbeschreiber

[1]) Clementinae Recognitiones I, 53 f.

Philostratus zu einem Christus der Heidenwelt verherrlichte Apollonius von Tyana [1]) das römische Reich durchzog, spielte auch jener Samariter Simôn seine Rolle als Magus und falscher Profet, dessen Spuren in der Johannes-Apokalypse man nur verkennen mag, wenn man mit den neuen kritischen Simôns-Mythologen den Samariter aus der Geschichte des apostolischen Zeitalters streichen und lediglich in das Gebiet des Romans verweisen will. Zwei Thiere sieht der christliche Apokalyptiker (16, 3. 19, 20 f.) sich erheben, das eine aus dem Meere, das andere vom Festlande. Unter dem ersten Thier versteht man unbedenklich die römische Weltmacht in ihrer Vertretung durch Nerôn, von dessen Wiederkehr nach seinem Tode der Volksglaube in Asien faselte [2]). Ist dieser Bezug nicht zu beanstanden, so kann das zweite Thier, das neben dem ersten auftritt, unbedingt nicht mit Baur [3]) als eine bloss ideale oder lediglich sinnbildliche Persönlichkeit genommen werden. Nach des Apokalyptikers ausdrücklicher Erklärung soll dasselbe nicht etwa in unbestimmter Allgemeinheit einen falschen Profeten oder das falsche Profetenthum überhaupt, sondern denjenigen falschen Profeten vorstellen, in dessen Person der Drache (Satan) seine ganze geistige Kraft niedergelegt hätte. Der Apokalyptiker (13, 11 ff.) gibt diesem andern Thiere zwei Hörner, gleichwie dem Lamme (dem Messias Jesus), als dessen Widerspiel also damit der falsche Profet bezeichnet wird. Thut nun in der apokalyptischen Schilderung der falsche Profet vor

---

[1]) Philostratos, Vita Apollonii 8, 27. 29. 4, 24. 40. Jakobs, Uebersetzung der Philostratos-Biographie. Vergl. Noack, Psyche, 1858. Heft 2, S. 1 ff. Schmidt, Geschichte der Denk- und Glaubensfreiheit im ersten Jahrhundert der Kaiserzeit. 1847. S. 185 f.

[2]) Tacitus, historiae, 2, 8.

[3]) Baur, theologische Jahrbücher, 1852, S. 370 ff.

dem ersten Thiere (Nerôn) grosse Zeichen zur Verführung der Menge, so wird ebendiess von den Kirchenvätern in der Nachfolge Justins des Märtyrers einstimmig vom Magier Simon erzählt. Lässt der Apokalyptiker den falschen Profeten sogar Feuer vom Himmel herabbringen, so liessen ja noch die spätern Simonianer bei ihren Taufen Feuer überm Taufwasser erscheinen [1].

Unter den Trümmern von Jerusalem war seit dem Herbst des Jahres 70 der letzte Rest staatlicher Selbstständigkeit von Judaea begraben. Die Soldaten des Titus machten Alles so dem Erdboden gleich, dass man hätte glauben mögen, es habe niemals eine bewohnte Stadt an dem Platze gestanden [2]. Doch liess der Kaiser eine Besatzung zurück und schickte 800 ausgediente Soldaten als Colonisten an einen 3 Stunden von Jerusalem entfernten Platz, der im griechischen Text des Josêfos Emmaûs, bei Rufin Masada heisst. Nachdem die trauernde Judaea gänzlich besiegt war, beschloss König Agrippa II. mit dem Rang eines römischen Prätors in der Welthauptstadt sein Leben [3].

Als ein Nachspiel, wovon der hebräische Josêfos in der Editio princeps Nichts weiss, wäre nach dem griechischen Geschichtschreiber des jüdischen Krieges [4]) auf Jerusalems Zerstörung noch ein zweijähriger Kampf mit den jüdischen Zeloten geführt worden, die sich in den Kastellen Herodium, Machärus und Masada festgesetzt hätten. Herodium und Machärus hätte der Landpfleger Bassus eingenommen; sein Nachfolger Silvas dagegen Masada (im Jahr 72), und der Rest der Zeloten wäre nach Alexandria und Kyrene geflohen [5]. Wo das

---

[1]) Cypriani Opera, ed. Baluzius, pag. 365. 607.

[2]) Josêfos, de bello judaico VII, 1, 3 (Rufinus, p. 317) u. 6, 6 (Rufinus, p. 321 b).

[3]) Dio Cassius, 66, 15. Photius, Bibliotheca, Codex 33.

[4]) Josêfos, de bello judaico VII, 6—9.

[5]) Josêfos a. a. O. VII, 10 u. 11.

Kastell Herodion gelegen habe oder vielmehr welches von mehreren (mindestens zweien) Herodes-Schlössern, deren Josêfos gedenkt, hier verstanden sei, wird nicht gesagt und auch bei den verworrenen Orts- und Zeitbestimmungen, von denen die Berichte des Josêfos über die Vorgänge des jüdischen Krieges strotzen, schwer auszumachen sein. Eines dieser Herodesschlösser lag bei Theqô'a, wo einmal während des Kriegs der Sicarierführer Simôn-bar-Giora gelagert hatte [1]). Ist nun selbst Grätz [2]) nicht im Zweifel darüber, dass die Theqô'a, wo der Mischnah-Lehrer Simon-ben-Jochai sein Lehrhaus hatte, in Galiläa zu suchen sei und zwar nach Thalmudischen Angaben in einer ölreichen Gegend; so würden wir damit in die westliche Umgebung von Safed nach der Oelstadt Gusch-Halab (Giscala) hingewiesen, wo heute der Ort 'Ain-el-zeithûn (Quell der Oelbäume) gelegen ist. Dazu stimmt die Angabe des ersten Makkabäerbuches (9, 33), dass in der Nähe der auch hier galiläischen Theqô'a der See Asfar (Birketh-el-Gisch, ein Kratersee) lag. Ist nun eins der Herodesschlösser in der Nähe von Phasaêlis (Thell Serreman bei Gennêsareth-El-Ghuweir) auf dem „gegen Arabia" seienden Berge gelegen [3]); so wird diess nur nach dem Hebräisch-arabischen ('arabi-gharbi) als „gen Westen" zu fassen sein, um den westwärts vom Ghuweir im Germak-Gebirge gelegenen Platz Hrâdy [4]) als dasjenige Herodium in Anspruch zu nehmen, das in der Umgebung des galiläischen Stammsitzes des Asqalonitenhauses gelegen war.

Die Lage der andern Zelotenburg Machärûs, die von der römischen Besatzung schon beim Beginne

---

[1]) Josêfos a. a. O. IV, 9, 5.

[2]) Grätz, Geschichte der Juden IV. (2. Aufl.) S. 199. 476.

[3]) Josêfos, de bello judaico I, 21, 10. Rufin, p 242 b: contra montem arabici lateris (der arabischen Seite).

[4]) Noack, a. a. O. Bd. II, 1, S. 177 f.

des jüdischen Krieges verlassen worden war, am Platze der bei Bâniâs gelegenen ehemaligen Philister-Veste 'Aqqarôn (Qalâth-el-Sebeibeh) ist bereits früher festgestellt worden[1]). Von hier aus war auch die dritte Zeloten-Burg in Sicht, jenes in der Herodesgeschichte so oft erwähnte „Kastell genannt Masada", in Betreff dessen Lage sich die gelehrte Welt vom zweideutigen Josêfos einen Bären hat aufbinden lassen, den sie bis heute nicht losgeworden ist. Nach diesem Masada-Kastelle hatte sich Herodes beim Antritte seiner Regierung geflüchtet[2]). Dort belagerte Antigonos, der Hasmônäer, die daselbst in Sicherheit gebrachte Familie des Herodes[3]), und der bei seiner Rückkehr aus Italien in Ptolemais gelandete König will dieses Masada-Kastell, das Josêfos als stärkste und wichtigste Veste des Landes bezeichnet, vor Allem wieder in seine Hände bekommen. Nach dem Zusammenhange der Erzählung[4]) ist dieser Platz augenscheinlich in Galiläa zu suchen, von wo aus Herodes sein Königreich erobert, nachdem er schon früher als Landpfleger die Provinz Galiläa verwaltet hatte. Unsere biblischen Geographen haben sich Angesichts der vom griechischen Verfasser der Geschichte des jüdischen Kriegs oder vom Hinzufüger des Anhanges[5]) gegebenen Beschreibung durch die Erwähnung des gegen Osten vom Masada-Kastell gelegenen Asfaltsees verleiten lassen, diesen Platz auf der Westseite des todten Meeres zu suchen, als ob in dieser abgelegenen Einöde jemals in der ganzen jüdischen Geschichte eine „wichtigste

---

[1]) Josêfos a. a. O. II, 18, 6. Noack, a. a. O. II, 1, S. 428 ff.

[2]) Josêfos, Alterthümer XIII, 13, 8. de bello judaico I, 13, 7.

[3]) Josêfos, Alterthümer XIV. 6 u. 15, 1. de bello judaico I, 15, 3 u. 16, 1.

[4]) Josêfos, de bello judaico I, 12, 1 u. 16, 1.

[5]) Josêfos a. a. O. VII, 8, 3.

Veste" des Landes möglich gewesen wäre! Seetzen[1]) hatte, in diesem Wahne befangen, auf einen beim Nordwestufer des todten Meeres auf der Berghöhe gelegenen Ort Mert oder Mirt als den Platz von Masada gerathen. Dagegen haben Robinson und Wolcott[2]) die auf einer pyramidenförmigen, steil vom todten Meere aufsteigenden Klippe gelegenen Burgtrümmer Sebbeh für die Herodianische Masada in Anspruch genommen, und die leichtgläubige Welt hegt heute keinen Zweifel mehr an der Richtigkeit dieser Gleichsetzung. In seiner fixen Idee vom Spitzbogen-Styl der Herodesbauten legt Sepp auf den an einem dortigen Thore befindlichen Spitzbogen als eine architektonische Merkwürdigkeit besonderes Gewicht. Uns jedoch wird sich hier ebenso, wie bei der angeblich Herodianischen Wasserleitung in der heutigen „Oase von Jericho" beim Dorfe El-Rîha, vielmehr der Sarakenische Baustyl und die Entstehung der Riesenburg in der ersten Araberzeit verrathen, in welcher die schon vorher durch lateinische Mönche und Einsiedler bevölkerten Umgebungen des todten Meeres zuerst mit Raubnestern und Trutzburgen versehen wurden.

Dass Plinius und nach ihm Solinus[3]) die alte Masada als Judaeae terminus und nicht fern vom Asfaltsee gelegen bezeichnen, muss unbedenklich einer andern als dieser südöstlichen Wüstengrenze von Judäa und einem andern Asfaltsee als dem todten Meere gelten. Dass überdiess nicht einmal in allen Stellen bei Josêfos, wo-

---

[1]) Seetzens Reisen II, 305. IV. 371 ff. Robinson, Palästina II, 512 ff. Ritters Erdkunde, Bd. XV, 530. 545. 606. ff.

[2]) Robinson, Palästina II, 477 ff. Wolcott & Tipping, excursion to Masada (Bibliotheca sacra 1843. 1846.) Ritters Erdkunde, Bd. XV. 655 ff. Sepp, Jerusalem und das heilige Land II, 671 - 678.

[3]) Plinius, Historia naturalis 5, 17. Solinus, Polyhistor. 38.

von Masada die Rede ist, an einen und denselben Platz zu denken ist, ergibt sich schon aus der Kûnath-Ausgabe des hebräischen Josêfos [1]), wo die Bezeichnung „ham-sûdah oder ha-msadah" nach hebräischem Sprachgebrauche nur einfach „die Burg" oder (entsprechend dem arabischen „msâd" d. h. Berggipfel) „das Bergschloss" bezeichnet, somit eine als bekannt vorausgesetzte oder aus dem Zusammenhange sich ergebende Herodes-Veste verstanden ist. Dagegen tritt das angeblich nicht fern von Jerusalem gelegene Masada-Kastell, das von den Zeloten besetzt wird, beim hebräischen Josêfos als „msûdath Siôn" (Veste Siôn) auf [2]), während wiederum Rufin das 3 Stunden von Jerusalem entfernte Kastell Emmaûs vielmehr Masada nennt [3]).

Wenn es nun wirklich mit der Angabe des griechischen Josêfos richtig steht, dass die Zeloten nach der Zerstörung von Jerusalem sich in eine Veste warfen, die Masada hiess, so wird uns deren galiläische Lage durch Rufin verrathen, welcher den Platz Oflan, wo der Zelotenführer Menahem fiel, vielmehr Atlas nennt. Den Namen Burg-el-Atlas oder 'Atilah (Atlas-Thurm) führte nämlich einer der schwerfälligen runden Eckthürme auf den massiven Mauern der Bâniâsburg, die sich südwärts von der benachbarten Hochburg 'Aqqarôn-Sebeibeh (Machärûs) und ostwärts vom heutigen Dorfe Bâniâs über der Felsschlucht des Za'âry-Stromes erhebt und durch ihre fugenränderigen Steine ihren vorrömischen Ursprung verräth [5]). Der Asfaltsee, von welchem

---

1) Josêf-ben-Gorion, ed. Kûnath, pag. 65 a 73 a 66 a 94 a.

2) Josêfos, de bello judaico IV, 7, 2. Ben Gorion, ed. Kûnath, pag. 94 a.

3) Josêfos a. a. O. VII, 6, 6. Rufinus, pag. 321 b.

4) Josêfos a. a. O. II, 17, 2 u. 8. Rufinus p. 264 b.

5) Burckhardts Reisen, deutsch von Gesenius, S. 92. Wilson, the lands of the Bible, II, 175. Robinson, Neuere biblische Forschungen (1857) S. 534 f. Ritters Erdkunde, Bd. XV. 202.

bei Josêfos in der Beschreibung dieses Herodianischen Waffenplatzes die Rede ist, als im Osten gelegen, ist kein anderer als der dortige Kratersee Birketh-el-Râm[1]), und sogar der Name Masada hat sich in dem zwischen diesem See und der Citadelle von Baniâs gelegenen Dörfchen Mezâr Mesâdeh (Mesädy) bis heute erhalten[2]). Der Aufstieg zum Kastell von Westen her, dessen Josêfos gedenkt, geschah von Paneas (Bâniâs) herauf, während der von Osten her vorhandene, von Natur ganz ungangbare Weg kein anderer als die enge, mit steilen und zackigen Wänden versehene vulkanische Schlucht des Zaâry - Thales ist. Heisst endlich bei Josêfos der hinter einem der Thürme in der Nähe des Königspalastes gelegene breite und hohe Fels Leukê (der weisse), so begrüsst uns auch dieser mit arabischem Klange im Burg-el-bawâdhy (weissen Thurm) der Baniâsburg bis auf diesen Tag.

Nach der Angabe des griechischen Josêfos wären die Juden zum damaligen Aufstande, welcher der Vorläufer ihres staatlichen Unterganges geworden ist, durch eine zweideutige Weissagung veranlasst worden, die sich in ihren heiligen Schriften fände, dass in jenen Zeiten Einer aus ihrem Lande die Weltherrschaft gewinnen werde. Aus einer andern Josêfos-Stelle[3]) erfahren wir, dass sich diese Weissagung im Daniel - Buche finde,

---

[1]) Josêfos a. a. O. VII, 8, 3. Noack a. a. O. I, 513 ff. Robinson a. a. O. S. 524. Thomson, the land and the Book pag. 239—241.

[2]) Robinson a. a. O. S. 522. (Porter) Handbook, pag. 240. Doergens, in der Zeitschrift für allgemeine Erdkunde, Bd. IX, 406. Schultz - Zimmermann, zur Karte von Galiläa, S. 43.

[3]) Josêfos, Alterthümer X, 11, 7. de bello judaico VII, 5, 4. Vergl. ähnliche Stellen bei Tacitus historiae 5, 2. 13. Suetonius, Vespasian 4.

dessen Verfasser auch von der Zerstörung der heiligen Stadt durch die römische Weltherrschaft geredet hätte [1]). Eben dieses vierte Weltreich, welches dem Daniel im Gesicht erschienen wäre, begegnet uns auch in einem jüdisch-apokalyphischen Buche, dessen griechische Urschrift verloren ging, das aber in einer verstümmelten und christlich zugerichteten lateinischen Uebersetzung als viertes Buch Esdrae in der lateinischen Bibel auftritt und neuerdings in kritisch berichtigter Gestalt herausgegeben worden ist [2]).

In dem verwickelten Streit, der seit Gfrörer [3]) über die Zeit der Abfassung dieses jüdisch-apokalyptischen Buches geführt worden ist, hat sich gegenwärtig die gelehrte Meinung überwiegend dahin geneigt, dass das Buch beim Ausgange des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung hervorgetreten sei. Man stützt sich dabei hauptsächlich auf die vom Verfasser fingirte Situation, wonach sich der apokalyptische Seher (3, 1 f.) als angeblicher altbiblischer Ezra (Ezra 7, 6 ff. Nehemia 8, 1 ff.) ins 30. Jahr ruinae civitatis nach Babel versetzt und in seinem profetischen Gesichte die Verwüstung Siôns und die Fülle derer schaut, die in Babel wohnen. Obwohl nämlich — so rechnet man — hier die Zerstörung Jerusalems durch Nabuchodonosor gemeint sei, so könne diese doch nur als das visionäre Bild für die Zerstörung Jerusalems durch Titus gelten und müsse darum des Verfassers Situation im 30. Jahre nach dieser Katastrophe angenommen werden. Das würde ins Jahr 99/100 unserer Zeitrechnung, in die ersten Regierungsjahre Trajans, nicht aber in die Regierungszeit Nerva's führen, in dessen zweites Jahr (Herbst 97) jetzt „alle Welt"

---

[1]) Volkmar, Handbuch der Einleitung in die Apokryphen II (1863) S. 329 ff. 368 ff.

[2]) Gfrörer, das Jahrhundert des Heils I, 82 ff.

das soll heissen „alle unbefangenen Kenner der editio princeps" mit Volkmar die Esdras-Profetie ansetzen, wie diess Volkmar[1]) nicht oft genug wiederholen kann, nachdem sich auch Strauss und Colani zu seiner Ansicht bekannt haben. Warum spricht aber dann der Esdras-Profet nicht vom 27 Jahre seit Jerusalems Zerstörung, sondern vom 30.? Diese Frage hat der so zuversichtliche Apokryphen-Kritiker ebenso unbeantwortet gelassen, als er den Nachweis schuldig geblieben ist, welche zeitgeschichtliche Ereignisse in Palästina während der nur anderthalbjährigen Regierung Nerva's als geschichtlicher Hintergrund für die so aufgeregte Stimmung der Esdras-Profetie gelten sollen, die während des ersten christlichen Jahrhunderts nur allein der Lage der Juden im siebenten Jahrzehnt entspricht, aus welcher auch die christliche Johannes-Apokalypse hervorgegangen ist. Wie sollte das „regnum exile et tumultu plenum" (12, 30) die Regierungszeit des friedliebenden und milden Nerva bezeichnen können, welcher die vorübergehende Unzufriedenheit der Römer in Rom selbst dadurch beschwichtigte, dass er den Trajan als Mitregenten annahm, im Uebrigen[2]) aber die Wiederaufhebung der seit Vespasian bestandenen Judensteuer durch die von ihm geprägte Münze mit der Inschrift: „fisci Judaici calumnia sublata" bezeugte und allen Anklagen wegen Gottlosigkeit und Judäischen Lebens ausdrücklich wehrte! Von Erdbeben und Völkerbewegungen, Auflehnung von Prokonsuln und Heerführern (9, 3) ist unter Nerva's Regierung ebenso gewiss keine Spur vorhanden, als diese Zeitbezüge bis aufs Haar das Jahr 69 mit seinen fortwährenden Kaiser-

---

[1]) Volkmar, Handbuch der Einleitung zu den Apokryphen, Bd. III, S. 65. 67, 96. 120. Strauss, das Leben Jesu (5. Auflage) S. 172. Colani, idées messianiques (2. édit.) p. 34.

[2]) Eckhel, de doctrina numorum VI, pag. 404. Dio Cassius lib. 68. Vergl. Alm, die Urtheile heidnischer und jüdischer Schriftsteller über Jesus und die ersten Christen (1864) S. 27.

wechseln kennzeichnen. Dieses ist nun aber gerade das 30. Jahr, von jenem für die jüdische Erinnerung so denkwürdigen letzten Jahre des Kaisers Caligula (40) an gerechnet, in welchem zwar von keiner „Zerstörung" Jerusalems die Rede ist, wohl aber länger als ein halbes Jahr ein religiös-volksthümlicher Ruin wie ein Damokles-Schwert über der heiligen Stadt schwebte, seitdem Petronius vom wahnwitzigen Kaiser mit der Aufstellung einer Bildsäule desselben im dortigen Tempel beauftragt worden war und die Söhne der Beschneidung über diesen drohenden „Gräuel der Verwüstung" im ganzen Judäerlande sich in furchtbarster Aufregung befanden [1]. Mag sich darum dieser neue Esdras-Profet, der sich zum Wiederhersteller des Gesetzes für berufen hält (14, 37 ff.), den „Verfall der Stadt oder des (jüdischen Gottes-)Staates" (3, 1) als unaufhaltsam fortschreitend um so mehr vorgestellt haben, als sich ja seit Herbst 37 (Stefanus und Paulus) mit der Ausbreitung des Nazarenerthums auch der Verfall des Gesetzes der Väter (A. G. 6, 13 f.) immer reissender fortschreitend zeigte. Vergleichen wir dann die Stelle 3, 29 (Viele, die da fehlten in diesem 30. Jahre) und die weiter folgende Schilderung: du hast dein Volk verdorben und deine Feinde erhalten, und hast kein Zeichen gegeben, wesshalb du uns zu Gefangenen hast werden lassen (3, 30); so wird das Wort (4, 23): „das Gesetz unserer Väter ist dem Untergange preisgegeben und eine Regel ist nirgends geschrieben" deutlich den Nazarenern gelten. Neben jenen allgemeinen Zeitbezügen auf den jüdischen Vespasianskrieg zielt aber auch jener Mann, der da herrschen werde als Einer, auf den sie nicht hoffen (5, 6), deutlich genug auf Vespasian selbst, der sich bereits durch die Niederwerfung des Galiläer-Aufstandes

[1]) Josêfos, Alterthümer XIII, 8, 2 ff. Philonis Opera ed. Mangey II, 576 ff.

furchtbar gemacht hatte, ehe noch der Siônsstadt selbst die Einschliessung drohte. Und ebenso weisen die drei Zeichen, die der Verfasser gegen das Ende hin sehen wird, dass die Erde erbebe, in der Nacht die Sonne leuchte und der Mond dreimal am Tage sichtbar sei, auf die Unglückszeichen, deren mit Josêfos auch die Lukas-Urschrift (21, 9 ff.) in dieser Zeit gedenkt. Schliesslich aber heisst es in der arabischen Uebersetzung und dem arabischen Auszug des Buches (III, 1) vielmehr: „im 30. Jahre der Erbauung unserer Stadt Babel", wodurch der Bezug auf das Jahr 40 n. Chr. eine augenfällige Bestätigung erhält [1]).

Unter diesen Umständen haben die seither über die Zeit der Esdras-Profetie geführten Streitverhandlungen den Verfasser in seiner früher [2]) dargelegten Ueberzeugung nicht zu beirren vermocht, dass die Abfassung des Buches in das letzte Jahr des jüdischen Kriegs gehört und dass die jüdische Apokalypse der christlichen als nahezu gleichzeitig an die Seite tritt. Auch seine Ueberzeugung von der Unächtheit des zwischen das 4. und 5. Gesicht eingeschobenen „Adlergesichtes" (Kap. 11 und 12), welche sich der Billigung Gutschmidt's erfreute [3]), hält er noch ebenso entschieden aufrecht. Der Brand und die Verwüstung Siôns und die Erniedrigung des Heiligthums (12, 44. 48) werden in den Spätsommer des Jahres 70 den Seher weisen, der nun nicht mehr in die Stadt zurückkehrt (12, 40. 51), sondern im 6. Gesichte (13, 1 ff) aus dem (galiläischen) Meere seinen Messias in Gestalt

[1]) Josêfos, de bello judaico VI, 5, 3. Ewald, in den den Abhandlungen der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften, Bd. XI, 1862/63, S. 178 f. Vergl. Steiner, in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, XI (1868) S. 396 f.

[2]) Noack, der Ursprung des Christenthums (1857) I, 341 bis 364. Dagegen Hilgenfeld, in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1860, S. 335 ff.

[3]) Noack a. a. O. S. 355—363. A. von Gutschmidt im Literarischen Centralblatte, 1859, S. 3 f.

eines Menschen (Daniel 7, 13) aufsteigen sieht, der auf Siôn stehen und die 10 Stämme dorthin zusammenziehen werde (13, 35 f. 40).

Nennt sich nun der Apokalyptiker den von allen Profeten noch allein übrig Gebliebenen (12, 42), so dürfte es sich der Mühe verlohnen, uns nach einem zelotisch gesinnten Pharisäer aus damaliger Zeit umzusehen, der als neuer 'Ezrâ auftretend (14, 26 ff. 44) Einiges öffentlich, Andres im Geheimen (nur den Weisen) verkündigt und zugleich die Himmelfahrt (das Märtyrerthum) für sich in Aussicht nimmt (14, 39)[1]. Es steht Nichts im Wege, an jenen Nachkommen des Zelotenstifters Judas, des Gaulonäers, zu denken, dessen Josêfos und jüdisch-thalmudische Ueberlieferungen unter dem Namen Ela'zar-ben-Jâir gedenken[2]. Dieser selbe Mann, der zur Nacheiferung für seine Zeitgenossen eine Darstellung der Hasmônäergeschichte (Megillath beith Haschmônieim) und die Fastenrolle zur Feststellung jüdisch-biblischer Gedenktage (Megillah thaa'nîth) abfassen liess, war im Jahre 66/67 an die Spitze der Römerfeinde getreten und mit der Leitung des Landes Edôm (Hauran-Gôlan) betraut worden und hatte sich als Befehlshaber der Veste Masada mit der ganzen Besatzung freiwillig dem Tode geweiht, um sich nicht den Römern übergeben zu müssen, während er beim hebräischen Josefos[3]) nach der Einnahme von Jerusalem (in der Stadt selbst) sich mit mehreren Tausenden seiner Krieger den Tod gibt.

Die Träume von Neu-Siôn blieben einstweilen in Nacht gehüllt. Die dunkeln zwei Menschenalter des nachapostolischen Zeitalters, welche zwischen dem Fall

---

[1]) Volkmars Ausgabe (Handbuch der Apokryphen) II, S. 212.

[2]) Josêfos, de bello judaico VII, 6 – 9. Grätz, Geschichte der Juden III. (2. Aufl.) S. 340. 344. 355 f. 498 f. Zunz, Geschichte des Judenthums und seiner Secten I. 439 ff.

[3]) Ben Goriôn, ed. Kûnath, pag. 134.

von Jerusalem und dem unglücklichen Ausgange der Barkochbâ-Erhebung liegen (70—135), werden durch die Geschichte des ersten und zweiten Thanaiten-Geschlechtes der galiläischen Mischnahlehrer (70—138) nur wenig aufgehellt [1]). Die lange Friedenszeit, welche die galiläischen Rabbinen bis zur neuen Erhebung durchlebten wurde durch den Abfall einzelner von der Art des Elischa'-ben-Abûjâ [2]), genannt Acher (der Andere d. h. Andersgewordene) zum Christenthum und durch die Verwünschung der Schriften der Mînîm (Judenchristen) kaum getrübt. Dem dankenswerthen Eifer, womit die jüdischen Gelehrten unsrer Tage aus den schwer zugänglichen Schätzen des Thalmud die Geschichte dieser galiläischen Rabbinen zu Tag gefördert haben, ist nur das Eine entgangen, dass die Mischnahlehrer nicht an der angeblichen südjudäischen Filisterküste, sondern durchgängig in Galiläa gelebt und gewirkt haben, wo noch die jüdisch-mittelalterlichen Reisenden ihre Gräber besuchten [3]).

Dass der durch Johanan-ben-Zakkai für die nach Galiläa ausgewanderten Rabbinen gegründete neue Lehrsitz Jabneh nicht am Platze des heutigen Küstendorfes Jebnah zu suchen sei, hätte schon die Thatsache lehren müssen, dass jener Johanan mit seinen Lehrjüngern auszugehen pflegte, die Früchte von Genûsar (Genêsareth) zu essen [4]). Dass es einen Nafthalitischen Ort Jabneēl gab, lehrt der Masôrethisch-Alexandrinische Text von Josua 19, 33, wo uns der Vaticanische Uebersetzer Jefthamai (d. h. wörtlich „Wasserausbreitung") als die ursprüngliche Namenslautung darbietet, die durch

---

[1]) Grätz, Geschichte der Juden IV (2. Aufl.) S. 10–184.

[2]) Grätz a. a. O. S. IV. 89 f. 110 f. Jost a. a. O. II. 102 ff.

[3]) Carmoly, Itinéraires de la terre sainte de 13—17 siècle. Traduits de l'Hebreu. Bruxelles, 1847.

[4]) Thalmud Berakôth fol. 44, 1

das Thalmudische Kefer Jamâ für Jabneh eine Bestätigung erhält. An welchem Wasser aber wäre der Platz zu suchen? Der Umstand, dass „jabneh" eigentlich „er wird bauen" bedeutet, dürfte für die herkömmliche Gleichsetzung von Jabneh mit der sonst[1]) genannten Jamnia (Jamneia) sprechen. Ueber deren Lage gibt uns die Angabe Philôns, dass Jamneia eine volkreiche Judäerstadt gewesen sei, in welcher zur Zeit Caligula's ausser den Juden auch viele Heiden gewohnt hätten[2]), keinen Anhalt. Dagegen weiss Josêfos[3]) eine Jamnia oder Jamnith im obern (nördlichen) Galiläa gelegen, und Eusebios ein Städtchen Palästinas zwischen Diospolis und Azôtos gelegen. Da wir aus den frühern Untersuchungen die galiläisch-samaritische Lydda-Diospolis des Onomasticons am Platze von Kefar Lud im Süden von Safed und die alte filistäische Azôtos im Osten der Hûleh-Marschen am Platze von Thell 'Azeizâth gelegen wissen; so führt uns die Mitte zwischen diesen beiden Ortslagen genau an das Südwestufer des Hûleh-Sees, wo uns El-Mânieh (vom arabischen „mâneh," d. h. Nabel) als Nabelstadt den birnförmigen See in der Mitte des Hûleh-Bauches kennzeichnen mag. Da wir nun die alte 'Asqalôn der Herodianer noch zur Zeit des jüdischen Krieges in der Hochebene von El-Gisch (Giscala) gelegen wissen, so wird auch Strabôn (dessen Text in den betreffenden Partieen ohnediess spätere Hände vielfach verräth)[4]) noch keine Neu-Asqâlon an der südjudäischen Küste gekannt haben. Werden wir nun seine 200 (Σ) in 60 (Ξ) Stadien zu verbessern berechtigt sein, so sind

---

[1]) 1 Makkabäer 4, 15. 5, 58. 10, 69. 15, 40. Josêfos, Alterthümer XII, 7, 4 u. 8, 6. XIII, 4, 1.

[2]) Philonis Opera, ed. Mangey, II, 575.

[3]) Josêfos, Vita § 37. de bello judaico II, 20, 6. Onomasticon Eusebii, ed. Parthey, pag. 226.

[4]) Strabonis Geographia, XVI. p. 759.

von El-Gisch bis El-Mânîeh gerade 60 Stadien oder 3 Stunden. Der Führer der galiläischen Rabbinen hätte also seine „Bauschule" in unmittelbarer Nachbarschaft von Sefôris (Sefûri) gegründet, die in der Rabbinengeschichte so häufig genannt wird, und der Weg zu den Früchten von Genûsar war nicht zu weit, um oft gemacht zu werden.

Auch Benê-Baraq (Josua 19, 45) wo Rabbi 'Aqîbâ öfters lehrte, wird von Eusebios [1]) als in der Umgebung von Azôtos gelegen bezeichnet, und nordwärts von der Bâniâs-Terasse liegen überm Wâdi-'Asal noch heute die Trümmer eines Dorfes Beith-el-Baraq [2]). Den Platz von Beqiîn (wofür andere Handschriften Feqiîn lesen) werden wir in dem beim lieblichen Germak-Thale Beqeiah gelegenen gleichnamigen galiläischen Städtchen suchen dürfen, wo sich bis heute noch die hebräische Sprache erhalten haben soll [3]). Auch den heutigen Namensklang ('Azeizâth) der alten Azôtos-Stadt kennen die Mischnah-Lehrer in ihrem Kefer 'Azîz [4]), wo einer der Hadrians-Märtyrer, Rabbi Ismaêl einen Weinberg hatte. Und wenn dieser den ihn besuchenden Rabbi Josûa von dort nach Bêth-ha-maganijah führt, so belehrt uns ein Zeitgenosse [5]), dass südlich von Abel-Mehôlah (Hûleh-Ebene) ein Berg des Schildes (magen) lag, der somit in derselben Umgebung jenen Namen decken wird. Seinen weiten Bauch, für

[1]) Eusebios, Onomastikon, p. 100. Mischnah Sanhedrin 32, 2. Kethubôth fol. 111, 2.

[2]) Burckhardts Reisen S. 98. Ritters Erdkunde, Bd. XV, 162.

[3]) Robinson, Palästina III, 884. Dessen Neuere biblische Forschungen, S. 84. 98. Stefan Schultz, Leitungen des Höchsten VII, 103. Ritters Erdkunde, Bd. XVI, 780. 798.

[4]) Mischnah Kilâim 6, 4. Grätz a. a. O. S. 61.

[5]) Testamenta XII patriarcharum, Levi 6. 23.

den ein kleiner Becher süssen Weines nicht genügte [1]), hatte derselbe Rabbi Ismaêl überdiess Gelegenheit mit dem Weine zu füllen, den die galiläische Sârôn-Ebene beim Tiberiassee [2]), das Bêth-Laban auf dem Berge oder Bêth-Ramah (El-Râmeh bei Beqeiah im Germakgebirge) oder Kefr Seganah (Sugân im östlichen Hûlehbecken) lieferten [3]). Eine weitere Revue der uns in der Mischnah begegnenden Ortsnamen liegt hier nicht an unserm Wege; genug, dass eine sorgfältige Vergleichung derselben den Satz bestätigt, dass sie allesammt im galiläischen Theile von Palästina nachweisbar sind und der Berg Siôn für die Thanaiten dieser Zeit nur in's Reich der Zukunftsträume gehörte.

Neben einer jüdischen Sibylle (4, 25–39. 115–118), die nach dem Ausbruche des Vesuvs (79) ihre Schwingen regte, um nach dem Heil Israêls auszuschauen [4]), hat unter Domitian (81—96) auch ein Barûk-Buch sich mit Enthüllungen getragen, um der Ceder (Rom) den Weinberg (Siôn) als für die 10 Stämme Israêls nicht hoffnungslos verloren zu bezeichnen [5]). Dass die nach Pella über den Jordan ausgewanderten Jerusalemer Nazarener sich auf den Trümmern der heiligen Stadt wiederum angesiedelt, wird nirgends ausdrücklich gemeldet. Die Zeit, wann die zerstörte Stadt etwa wieder von Christen bewohnt wurde, um des Apokalyptikers (14, 1. 20) Aussichten wahr zu machen, lässt sich auch aus einer ein-

---

[1]) Thalmud Pesahîm fol. 86, 2

[2]) Eusebios, Onomasticon p. 326. Robinson, Palästina III. 882.

[3]) Mischnah Baba bathra 6, 2. Niddah, 2, 7. Sanhedrin 7.

[4]) Friedlieb, die Sibyllinischen Bücher, pag. LXXI u. XLII. Volkmar, Handbuch der Apokryphen III, 58 Ewald, Geschichte des Volkes Israël, VII (2 Aufl.) S. 61 f.

[5]) Ewald a. a. O. VII (3. Aufl. 1869) S. 84 ff. In lateinischer Uebersetzung bei Ceriani, Monumenta sacra et profana (1866) I, 2, pag. 73—98.

zigen und noch dazu sehr jungen Angabe [1]) über diesen Punkt nicht erkennen. Nur soviel ist gewiss, dass erst Hadrian die bis auf wenige Spuren zerstörte Stadt wieder aufzubauen beschloss (seit 117 u. Z.). Wir wissen darum mit der Ueberlieferung nichts anzufangen, wonach [2]) nicht weniger als 14 Bischöfe judäischen Blutes seit dem im Jahr 63 als Märtyrer gefallenen Jaqôbus bis zum ersten heidenchristlichen Bischof Markus (135) auf den Trümmern (λείψανα) von Jerusalem gesessen und auf die Erscheinung ihres Herrn gewartet hätten. Auch die Nachricht, dass der als zweiter unter diesen beschnittenen Bischöfen genannte Symeôn, Klôpas' Sohn, ein Verwandter des Herrn, im Jahr 102/3 als Märtyrer gestorben sei [3]), wird stark durch den unwahrscheinlichen Umstand erschüttert, dass dann in dem Zeitraum von wenig mehr als 30 Jahren bis auf den ersten unbeschnittenen Bischof Markus noch zwölf andere beschnittene Bischöfe gefolgt sein sollen. Wichtiger für den Zusammenhang der zeitgeschichtlichen Entwickelung ist die durch die Kritik festgestellte Thatsache, dass kurz darauf, während oder bald nach der Trajanischen Christenverfolgung (104) [4]) der angebliche erste Brief des Petrus verfasst worden, dessen Verfasser von Babel (? Antiochia) aus mit seinem Sohne Markus seine kleinasiatischen Leser begrüsst [5]),

---

[1]) Epiphanius, de ponderibus et mensuris cap. 15 f.

[2]) Eusebios, Kirchengeschichte 4, 5. Vergl. Eusebii Praepar. evang. 6, 18 (ed. Paris. pag. 286.)

[3]) Lipsius, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1859, S. 90 f.

[4]) Plinius epist. ad Trajanum 10, 97. Eusebius Kirchengeschichte 3, 35.

[5]) Schwegler, das nachapostolische Zeitalter (1846) II, 19 ff. (Babylae bei Antiochia, Ritters Erdkunde, Bd. XVII, 1197).

Dem gelehrten Eifer des Mannes, dem wir neuerdings die Ausdeutung der alten Judithgeschichte zu einem Sieg der „Jehûdîth (Judaea) über Nabuchodonosor-Trajan" und die Versetzung des Buches ins Jahr 116/17 verschulden, womit sich Grätz allzueilig einverstanden erklärt hat [1]), verdanken wir die Zusammenstellung der geschichtlichen Ueberlieferungen über Trajans Parther- und Judenkrieg, die dann der jüdisch-gelehrte College nicht ohne Gewaltsamkeiten mit verworrenen thalmudischen Angaben zu versippen suchte [2]).

Haben indess diese Forschungen die Thatsache sicher gestellt, dass bei seinem Regierungsantritte Hadrian den Juden die Erlaubniss zum Wiederaufbau ihres zerstörten Tempels in Jerusalem gab [3]), die er jedoch bald genug wieder zurückzog; so mag es sein, dass der kurzen schwärmerischen Hoffnungsstimmung der Juden im Jahre 117 die jüdische Sibylle (5, 247—285 u. 414—434) Ausdruck gab [4]). Christlicherseits dagegen werden wir im Hinblick auf jenes Ereigniss zunächst den Brief an die Hebräer, der sich (2, 3. 10, 32. 13, 7) deutlich als im nach-apostolischen Zeitalter abgefasst zu erkennen gibt, nicht mit Ewald in die Zeit des jüdischen Kriegs, noch mit Schwegler in den Anfang der Zeit Domitians, sondern mit Volkmar [5]) in ebenjene ersten Jahre Hadrians zu setzen haben (118/119). In diese selbe Zeit fällt auch die Abfassung der unter dem Namen „Testamente der XII Patriarchen" bekannte

---

[1]) Volkmar, Handbuch der Einleitung zu den Apokryphen (1860) I. u. III. (1867) S. 71. 82. 161. Grätz a. a. O. IV. 132 ff. 453 ff.

[2]) Volkmar a. a. O. I, 12 ff.

[3]) Georg Cedrenus (ed. Paris) p. 249. 233. Nicephorus Callistius, Kirchengeschichte 3, 14, fol. 256.

[4]) Grätz a. a. O. S. 138 f.

[5]) Schwegler a. a. O. II, 307 ff. Volkmar a. a. O. III, 161.

apokryphische Schrift, die bereits dem Kirchenvater Origenes bekannt war [1]). Dass dieselbe nicht etwa von einem griechischen Juden verfasst und erst späterhin mit eingetragenen christlichen Zügen verfälscht worden [2]), sondern aus der Hand eines auch den Apostel Paulus anerkennenden judenchristlichen Mannes gekommen ist, diess hat sich den jüngsten Forschern über dieselbe mit Sicherheit ergeben [3]). Schwankt man nun aber in Betreff der Abfassungszeit des Buches zwischen der Zerstörung Jerusalems, die der Verfasser kennt (Levi 10, 15 ff.), und dem Barkochbakrieg im Hadrianszeitalter, auf den jede Hindeutung fehlt; so lässt sich aus einer genauern Betrachtung jener Stelle als Zeit der Abfassung geradezu das Jahr 119 bestimmen.

Vom Jahre 70 an, als dem Jahre der als Strafe für den Tod Christi erfolgten Zerstörung des Tempels, rechnet der Verfasser nach Jubeljahren oder Jahrwochen (Jahrsieben), während die zuletzt genannten Wochen als Jahre des letzten Jahrsiebens zu nehmen sind, bei dessen Ablauf der Verfasser schreibt. Die in der fünften Woche stattfindende Umkehr in ihr wüstes Land zur Erneuerung des Tempels deutet auf den im Jahre 117 stattgehabten Versuch der Juden zum neuen Tempelbau, und das Auftreten der Götzenpriester in der siebenten Woche auf die Verdrängung der Juden vom Tempelbau. Nach dieser siebenten Wochenzeit (49 Jahre nach dem Jahre 70 d. h. 119 u. Z.) soll der neue Königsstern aus Juda aufleuchten (Levi 18. Juda 21. 22) und zugleich ein neues Priesterthum aus Levi für alle Völker (Levi 8. 18) in einem neuen Jerusalem erscheinen, das der Herr für

---

[1]) **Fabricius**, Codex Pseudepigraphus V. T. p. 560 ff.

[2]) **Grabe**, spicilegium patrum Tom. I, 134.

[3]) **Ewald** a. a. O. VII, 328–333. **Dillmann**, in Herzogs biblischer Real-Encyklopädie, Bd. XII, S. 315 ff. **Langen**, das Judenthum in Palästina S. 140—157.

seinen Namen auserwählt (Zabulon 9. Levi 10. Dan. 5), um die Zerstreuung Israëls zurückzuführen (Nafthali 4. 6. Levi 14—18).

Der Verfasser gibt sich als einen, wie es scheint (Benjamin 11) aus dem Stamme Benjamin entsprossenen Judenchristen zu erkennen, der mit deutlicher Anspielung auf die Grundschrift des vierten Evangeliums [1]) und auf den Mittler-Christus des Galaterbriefes (Dan. 6) seine Schrift mit einem begeisterten Lobe auf den (Philipper 3, 5) aus dem Samen Benjamins entsprossenen Heidenapostel (Benj. 11) schliesst. Was die Christen aus allen Stämmen Israëls zur Zeit des Verfassers glauben, das lässt derselbe bereits ihre sterbenden Stammväter wissen. Er nennt den im Fleisch erschienenen König des Himmels den Gott, der als Mensch auf Erden isst und trinkt (Symeon 6, 7. Asser 7. Benjamin 9, 10) und der aus Juda zum Heil für Israël ausgegangen (Nafthali 8. Juda 24. Dan. 5), ohne Sünde wandelt (Juda 24), um in der Stille das Haupt der Schlange zu zertreten, das Gesetz zu erneuern in der Kraft des Höchsten (Levi 16) und nach seiner Höllenfahrt sich zum Himmel zu erheben (Benj. 9. vergl. 1 Petri 13, 18), von dort wieder zu kommen (Levi 16, 18) und ein wahres Priesterthum nach dem Vorbilde der Heiden für alle Völker zu errichten (Symeon 6. Levi 18) und die Auferstehung und das Gericht über die Völker eintreten zu lassen (Benj. 10).

In einem angeblich von Epiphanios verfassten Buche von den Maassen und Gewichten[2]) wird gemeldet, dass ein aus Sinôpe im Pontos stammender reicher Grieche

---

[1]) Licht der Welt (Levi 14); Heiland (Levi 10. 14. Dan. 6); Geist der Wahrheit zeugt (Juda 20); Eingeborner des Höchsten (Benj. 9).

[2]) Pseudo-Epiphanios, de mensuris et ponderibus. cp. 14 f. (Ed. Dindorf, IV. p. 17 und praefatio p. IX f.).

Aquila im 47. Jahre nach der Tempelzerstörung, also gerade im ersten Jahre Hadrians, nach Jerusalem kam, um die dortigen kaiserlichen Neubauten zu leiten. Dort habe sich derselbe zum Christenthum bekehrt, sei aber weiterhin den dortigen Christen durch seine Genethlialogie (seinen heidnischen Sternaberglauben) missfällig geworden und durch die Beschneidung zum Judenthum übergetreten, worauf er als eifriger Jude durch seine im Jahr 129 erschienene neue Uebersetzung der Bibel ins Griechische sogar bei dem berühmten Rabbi 'Aqîbâ grosses Ansehen erlangt habe.

Dass dieser Proselyt Aquila, den die Sage sogar zu einem Verwandten des Kaisers Hadrian macht [1]), eine und dieselbe Person sei mit dem gleichfalls aus Pontus gebürtigen Aquila, der uns im Anhangskapitel zum Römerbrief (16, 3), im 2. Brief an Timotheus 4, 19 und in der A. G. 18. 2, begegnet, dachte bereits Epiphanios. Statt nun aber einen Altersgenossen des Apostels Paulus ein so hohes Alter erreichen zu lassen, dürfen wir eher der Vermuthung Raum geben, dass der Aquila des Hadrianszeitalters später mit Paulus in Verbindung gebracht worden sei, wie denn auch das Anhangskapitel zum Römerbrief erst spätere Zuthat und die Timotheusbriefe wie die Apostelgeschichte erst Erzeugnisse des Hadrianszeitalters sind. Der Bibelübersetzer und Hadrianische Bauaufseher ist der geschichtliche, der angebliche Zeltweber aus der Zeit des Paulus und des Kaisers Klaudius ist der fingirte Aquila.

Merkwürdig genug fällt nun die Ankunft des kaiserlichen Bauaufsehers in Jerusalem gerade in das fünfte Jahr des letzten Jahrsiebens nach der Tempelzerstörung (117). Da nun der Verfasser der XII Testamente nicht

---

[1]) Grätz a. a. O. IV. (2. Aufl) S. 443. Vergl. S. 112 ff. 437 f. und Ewald, Geschichte des Volkes Israël VII (3. Aufl, 1869) S 389 f.

vorm Jahre 119 geschrieben haben kann, so wäre gerade der zum Christenthum übergetretene Heide, der sich jetzt mit den zwölf Stämmen Iraêls und ihrer biblischen Geschichte bekannt gemacht hat, der rechte Mann, bei welchem sich eine so eigenthümliche Verwebung christlicher Anschauungen in das Bewusstsein der sterbenden Erzväter auf das Einfachste erklären würde. Es spiegelt sich darin sein eigenes Christwerden und das Bemühen, den an ihn erst herangetretenen christlichen Vorstellungskreis in die altbiblische Geschichte hineinzuschauen. Mit seiner Hinweisung auf das neue Jerusalem als das vom Herrn erwählte Haus (Levi 10) nicht minder, wie mit seiner Hervorhebung des neuen Priesterthums beim „Tempel der Herrlichkeit", aus welchem Heiligung kommen soll (Levi 10, 18 Benjamin 9), steht der Verfasser der Testamente auf gleichem Boden mit dem Verfasser des Hebräerbriefs. Lag aber thatsächlich Jerusalem bis zur Zeit Hadrians wüste, so erhalten wir erst jetzt für die Verwirklichung jenes Traumes festen geschichtlichen Grund und Boden. Auch jene Angabe des Pseudo-Epiphanios [1]) von der Rückkehr der vor Jerusalems Zerstörung nach Pella gewanderten Schüler der Apostel zur heiligen Stadt lässt durch die Verknüpfung mit dem Auftreten Aquila's kaum eine andere Auffassung zu, als dass beides gleichzeitig geschehen sei. Erst von diesem Zeitpunkt an war auch jener andere Schritt nicht bloss möglich, sondern ergab sich gewissermaassen als selbstverständlich mit eingeschlossen. „Denn es thut's nicht, dass ein Profet umkomme ausser Jerusalem" (Luk. 13, 33), so deutet der erste Ueberarbeiter der Lukas-Grundschrift verrätherisch genug die Umgestaltung der ursprünglichen Anlage der evangelischen Geschichte an, welche der

---

[1]) Epiphanii Opera, ed. Dindorf (1862) IV. 1 p. IX. u. p. 17.

Verfasser des dritten Evangeliums (Markos) zuerst beherzt in Angriff nahm, worauf der Zusammensteller unsers ersten kanonischen Evangeliums weiter baute und auch die Ueberarbeiter der Grundschriften des vierten und dritten Evangeliums ihre Umbildung des ursprünglichen Geschichtsgerüstes zu derjenigen Gestalt ins Werk setzten, in welcher die vier kanonischen Evangelien seit dem letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts in der Kirche zur Anerkennung kamen.

2. Das Markus-Evangelium.

Der gelehrte Streit über das Abhängigkeits-Verhältniss zwischen den beiden synoptischen Hauptevangelien hatte bisher zu keiner eigentlichen Entscheidung geführt [1]). Während denselben Kirchenvätern, welche die kürzere Lukas-Grundschrift, die noch um die Mitte des zweiten Jahrhunderts unter dem Namen des „Evangelium Markiôns" vorhanden war, mit ketzerrichtender Dreistigkeit kurzer Hand für eine Verstümmelung des kanonischen Lukas-Evangeliums erklärten, auch der „kurzfingerige" Markos als „pedissequus et breviator" des längern Matthäus-Evangeliums galt [2]), hat sich zwar unsern neuern Evangelienkritikern der naheliegende Gesichtspunkt nicht verbergen können, dass bei der allmählichen Evangelienbildung aus frühern kürzern und unvollständigern Aufzeichnungen durch jüngere Nacharbeiter umfassendere Evangelienschriften zusammengetragen und auch diesen wiederum durch dritte Hände

---

[1]) Strauss, das Leben Jesu für das deutsche Volk (1864) S. 127 ff.

[2]) Philosophumena Origenis, ed. Miller pag. 252. Vergl. Epiphanius, haereses 28, 5. Irenaeus, adversus haereses 3, 11 (wo das Evangelium der Karpokratianer den Einen als Markus, den Andern als verstümmelter Matthäus gilt). Augustinus, de consensu evangelistarum 1, 2.

neue Einschaltungen und Nachträge mit den Schlagworten einer fortgeschrittenen Zeit beigefügt worden seien. Dieser natürliche Gesichtspunkt [1]) einer historisch-kritischen Betrachtung des urchristlichen Schriftwesens hat jedoch bei den kritischen Erörterungen über das Verhältniss zwischen dem kürzern Markus- und dem längern Matthäus-Evangelium so wenig durchzudringen vermocht, dass die seit Weisse und Wilke (1838) wiederholt von Neuern, insbesondere von Bruno Bauer und Volkmar, verfochtene Ansicht über das Markus-Evangelium als einer dem Matthäus-Evangelium vorausgegangenen Evangelienschrift bislang in der Minderheit geblieben ist. Blieb daneben immer noch die Frage offen, wie sich das Verhältniss des Lukas-Evangeliums zu den beiden ersten stelle, da man sich über die Verwerfung des Logos-Evangeliums geinigt hatte; so ist erst jüngst auf Renan's Anstoss durch die vergleichend-kritische Untersuchung Scholtens [2]) die langschwebende Streitfrage wenigstens nach der Seite hin zur Entscheidung gebracht worden, dass dem Matthäus gegenüber Markus unbedingt als der ältere evangelische Geschichtserzähler zu gelten hat, dessen Arbeit in das jüngere Matthäus-Evangelium übergegangen ist. Durch den gelehrten Holländer ist ausser Zweifel gesetzt, dass das unsern beiden ersten Evangelien zu Grunde liegende Geschichtsgerüst uns bei Markus in seiner ursprünglichern, frischern und noch ungelenkern, theilweise aus losen Episoden bestehenden Grundgestalt vorliegt, und es wird fernerhin die noch durch Strauss vertretene Ansicht von der Ursprünglichkeit des Matthäus-Evangeliums als eine kritisch beseitigte zu gelten haben.

---

[1]) Schwegler, das nachapostolische Zeitalter (1846) I, 258 f.

[2]) Scholten (Prof. in Leyden) das älteste Evangelium, 1868, (deutsch von Redepenning. 1869.

Indessen bezieht sich dieses Ergebniss nur auf das eigentliche evangelische Geschichtsgerüst, und nach dem Grundsatze „divide et impera!" hat Scholten andererseits wiederum die kritischen Verehrer des Matthäus-Evangeliums durch das Zugeständniss beruhigt, dass uns als Ergänzung zum Erzählungstheil Matthäus des ältesten Evangeliums dessen andere Hälfte in einer Sammlung von Aussprüchen und Lehrreden Jesu einzig ursprünglich überliefert habe. Diese Spruchsammlung aus Matthäus in Verbindung mit der Geschichtserzählung aus Markus sollen dann, nach der Meinung Scholtens, künftig bei der christlichen Welt zusammengenommen gewissermaassen als Seele und Leib des ältesten Evangeliums und als die glaubwürdige Quelle und Grundlage für den Aufbau eines Lebensbildes Jesu gelten.

Nur freilich darf nach diesen Untersuchungen unser Markus nicht so zu sagen mit Haut und Haaren für den evangelischen Ur-Erzähler gelten, sondern er muss sich einer starken Mauserung unterwerfen, um etwa wie jener „Mensch des Platôn" auf die Bühne zu treten. Auch das Markus-Evangelium nämlich soll Spuren einer spätern Hand zeigen, durch welche dasselbe aus einer ältern Aufzeichnung hervorgearbeitet worden sei, die sich als „ältestes Evangelium" zwar überwiegend, doch nicht ausschliesslich im Markustexte, sondern hin und wieder auch bei Matthäus treuer bewahrt finden soll [1]). Seinen geschichtlichen Werth als angeblich ursprünglicher Quelle für die Herstellung eines auch noch für unser aufgeklärtes Zeitalter geniessbaren Lebens Jesu [2]) vermag der gelehrte Leydener Kritiker dem Markus-Evangelium nur dadurch sicher zu stellen, dass ausser einer grossen Anzahl kleinerer und nur auf einzelne Sätze und Worte

[1]) Scholten a. a. O. S. 161–179. 192—233.
[2]) Scholten a. a. O. S. 180 ff.

sich erstreckender Zuthaten von späterer Hand [1]) eine lange Reihe sogenannter mythischer und apokryphischer Bestandtheile ausgeschieden wird, unter denen natürlich die vielen abentheuerlichen Wundererzählungen die Hauptrolle spielen [2]), und dass endlich sämmtliche Reden Jesu als spätere Zuthaten zu jenem ursprünglichen Markus-Grundrisse beseitigt werden [3]), da ja an deren Stelle die angebliche Spruch- und Redesammlung des ursprünglichen Matthäus treten soll. Die Wundererzählungen, an denen gerade das Markus-Evangelium besonders reich ist, kann selbstverständlich die Evangelienkritik „auf ihrem gegenwärtigen Standpunkt nicht für geschichtlich halten"; sie sollen sich, nach Scholten, aus ursprünglich sinnbildlichen Reden des Weisen von Nazareth in der evangelischen Ueberlieferung allmählich und mit der weitern Entfernung von den Lebzeiten Jesu immer dichter und in immer abentheuerlicherer Gestalt zu äussern Begebenheiten herausgestaltet haben. Und wenn der kanonische Markus erzähle, dass Jesus den Seesturm gestillt hätte, auf dem Wasser einhergewandelt wäre, den Feigenbaum zur Strafe für die an demselben vom hungernden Meister vermissten Früchte habe verdorren lassen, dass der Held der Erzählung durch blosses Machtwort oder aus der Ferne Kranke geheilt und gar Verstorbene geweckt hätte; so sei es geschichtlich unerklärbar [4]), wie sich seine Zeitgenossen hätten beklagen können, dass Jesus keine Wunder thue (Mk. 8, 12). Der gelehrte Kritiker hat jedoch übersehen, dass hier von den Zeitgenossen nur ein Zeichen vom Himmel zum Erweis seiner göttlichen Sendung von Jesus verlangt wird, welches dem argen Geschlecht selbstverständ-

---

[1]) Scholten a. a. O. S. 151 ff.
[2]) Scholten a. a. O. S. 192 ff.
[3]) Scholten a. a. O. S. 168 ff.
[4]) Scholten a. a. O. S. 195 f.

lich gerade darum versagt bleibt, weil sie nicht bloss kein Vertrauen zu seiner Sendung hatten (6, 5), sondern gegentheils der Meinung waren, dass er seine Werke mit Hülfe des Teufels vollbringe (3, 22). Ueber die Frage, ob die fraglichen Erzählungen geschichtlich seien, wird also wenigstens hieraus nicht das Geringste entschieden, und auch der scharfsinnige Holländer Kritiker wird die Achillesferse aller theologischen Kritik nicht los. Andererseits ist das augenscheinlich gewaltsame Verfahren, womit sich derselbe die verworrenen Redebestandtheile des Markus-Evangeliums vom Halse schafft, auf das Vorurtheil gebaut, als ob nur im Matthäus-Evangelium der ursprüngliche Grundstock evangelischer Lehrreden sich finde, welche der Faseler Papias um die Mitte des zweiten Jahrhunderts als „Logia des Matthäus" bezeichnet habe. Erweist sich diese Nachricht als eine geschichtlich werthlose Ueberlieferung, so schwebt die darauf von Scholten gebaute Folgerung von einer alten Spruchsammlung des Matthäus in der Luft. Endlich aber fällt, auch ganz abgesehen von diesen Gründen, das Ergebniss des Holländischen Kritikers Angesichts der vorgenommenen kritischen Revision der das dritte und vierte Evangelium betreffenden Acten haltlos in sich selbst zusammen. Nur das Ueberbordwerfen der Lukasgrundschrift und der am vierten Evangelium vollzogene kritische Justizmord konnten die neuere Schilderhebung zu Gunsten des Markus-Evangeliums[1]) möglich machen, welches sich uns vielmehr nicht blos durch das total veränderte evangelische Geschichtsgerüst überhaupt, sondern auch nach Seiten des einzelnen Erzählungsstoffes durch eine ganze Reihe bedeutsamer Fingerzeige als eine erst im Zeitalter Hadrians entstandene Schrift zu erkennen gibt.

---

[1]) Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte, I. (1868) S. 318—450, gibt danach sein Lebensbild Jesu.

Denn als einen nachapostolischen Schreiber verräth sich **Markus** schon durch das Vorkommen des Wortes Evangelium, welches in den Paulusbriefen lediglich die apostolische Lehrverkündigung bezeichnet, im Munde Jesu selber. Den beiden Grundschriften des dritten und vierten Evangeliums ist dieser Gebrauch des Wortes vollständig fremd. Markus lässt (1, 15) seinen Helden sogleich mit der Ankündigung auf den Schauplatz treten: „Glaubet an das Evangelium!" Er bringt in den aus der Lukas-Grundschrift aufgenommenen Spruch Jesu noch „um meinet- und des Evangeliums willen" (8, 35) herein. Er setzt (10, 29) für das ursprüngliche (Luk. 18, 29) „um des Reiches Gottes willen" wiederum sein „um meinet- und des Evangeliums willen". Er fügt (12, 11) zu dem aus Lukas (21, 13) Geholten noch hinzu: „denn bei allen Heiden muss zuvor das Evangelium verkündigt werden!" Und selbst in der Erzählung von der Salbung in Bethanien (14, 9) arbeitet Markus bereits dem Redactor des Vierten (12, 7) in die Hände, indem er den Zusatz macht: „Wo dieses Evangelium gepredigt wird, wird man auch diess, was sie (die Salbende) jetzt gethan hat, zu ihrem Gedächtnisse sagen!"

Sehen wir bei den von Markus vorgeführten Stellen aus dem alten Testamente von der bloss andeutenden Bezugnahme (Mk. 9, 11) auf den kommenden[1]) **Elias** (Maleachi 4, 4) und von dem erst durch spätere Hand eingewebten Citate (Mk. 1, 2) aus Maleachi 3, 1 ab; so begegnen uns beim Dritten, ausser der (Mk. 4, 12) frei nach dem Gedächtniss angeführten Stelle Jesaias 6, 9f, nur wörtlich aus der Siebenziger-Uebersetzung genommene

---

[1]) In Betreff der Versippung des Täufers Joannes mit **Elias**: **Fabricius**, Codex pseudepigraphus I, 1072 ff. (Apocalypsis Eliae) Tractat **Berakôth** fol. 3, 1 (rabbinische Erwähnung des Elias) **Justinus Martyr**, dialogus cum Tryphone c. 8. 49 (ed. Otto, 1848, II, p. 34. 360. **Grätz**, Geschichte der Juden. IV. (2. Aufl.) S. 56—63. 103—170.

Stellen des A. T., nämlich Mk. 1, 3 aus Jesaias 40, 3, Mk. 7, 6f aus Jesaias 29, 13; Mk. 11, 17 aus Jesaias 56, 7 und Jeremias 7, 11; Mk. 12, 10) aus Psalm 117, 22 f.; Mk. 12, 36 aus Psalm 109, 1 und (?) [Deutero-] Markus 13, 14 aus Daniel 9, 27. Begegnet uns also hier allerdings noch keine Spur einer Benutzung der erst seit dem Jahr 129 hervorgetretenen Bibelübersetzung des Aquila, so kennt auch Markus bei der Erzählung vom Eselsritte (Mk. 11, 2—20) noch nicht den erst von Mt. 21, 5 und dem Ueberarbeiter des Vierten (12, 15) beigebrachten Bezug auf den Friedenskönig (Zach. 9, 9) im Gegensatz zu dem auf einem Streitrosse daherziehenden Kriegshelden, welcher Zug den Barkochbâ-Messias voraussetzt. Dagegen kennzeichnet die lange und breite Erörterung (Mk. 7, 3ff) über das Händewaschen der Pharisäer und aller Juden deutlich genug den fremd ins Land hereingekommenen Heidenchristen, welcher dem Zeitalter Justins des Märtyrers nahe stehend gleich diesem[1]) überdiess den Tetrachen Herodes Antipas einen König nennt.

Noch kennt der Schreiber dieses Evangeliums über den Zeitraum, welcher dem öffentlichen Auftreten Jesu in Galiläa voraufging, nicht jene Berichte („judäische Mythen") über die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu und des Täufers Johannes, zu deren Ausbildung uns die Testamente der zwölf Patriarchen die ersten Ansätze vollständig liefern. Da der Dritte (4, 4) noch in Uebereinstimmung mit dem Vierten und noch ohne des Nachbesserers (Mk. 1, 2) Bezug auf Maleachi 3, 1 den Joannes als eine „Stimme eines Rufers in der Wüste" hat auftreten lassen; so liegt zugleich in den aus dem Judäerlande und aus Jerusalem dorthin strömenden Schaaren Volkes noch keine Nöthigung, den Schau-

---

[1]) Justinus Martyr, Dialogus cum Tryphone 52 (ed. Otto II, 120).

platz des Täufers an einem andern Platze zu suchen, als wohin wir an der Hand der Grundschrift des Vierten geführt worden waren[1]). Steht weiterhin der galiläische Schauplatz der evangelischen Geschichte auch bei Markus noch in vollständigem Einklange mit den galiläischen Plätzen, die uns in der Darstellung der beiden evangelischen Grundschriften des Lukas und des Vierten begegnet waren; so würde sich nur fragen, wo wir die in dem markus-eigenthümlichen Berichte genannten „Theile Dalmanûtha" (8, 10) zu suchen haben, wofür in der Parallelstelle bei Matthäus (15, 39) die „Grenzen Magadan" (beim Syrer Megiddô) eintreten. Was darüber Caspari[2]) vorbringt, um mit Dalmanûtha den südwärts von Tarichaea im Ghôr des Jordan gelegenen Ort Delhemieh (Löwenort) und mit Magedan den heutigen Khân Magideh bei Beisan zu versippen, entbehrt jedes festen Anhaltes. Und da die Speisung der Viertausend (8, 1) im Gebiete der Dekapolis ostwärts vom Tiberiassee stattfand, von wo Jesus nach Dalmanûtha herüberfährt (8, 10) und somit augenscheinlich wieder ans westliche Ufer gelangt; so könnte vorerst auch die Angabe des Eusebios[3]), dass Magaidanê in der Gegend von Gerasa gelegen sei, nicht einmal als Wegweiser dienen. Der Jerusalemer Rabbi Schwarz[4]) will in alten hebräischen Manuscripten gefunden haben, das Megdel (Magdala) auch Talmân geheissen habe, welcher Name auch in der Jerusalemischen Gemara vorkommt. Dann wäre unter Talmân-Dalmanûtha der Platz des am Südost-

---

[1]) Ueber den herkömmlichen Irrthum in Betreff der Taufstätte des Johannes siehe Caspari, chronologisch-geographische Einleitung in das Leben Jesu (1869) S. 79 f. 95 f.

[2]) Caspari a. a. O. S. 90 f.

[3]) Eusebios, Onomasticon, ed. Parthey, pag. 272.

[4]) Schwarz, das heilige Land, S. 150, und brieflich bei Sepp, Jerusalem und das heilige Land, II, 166. Jeruschalmi Demai 2.

Eingange der Gennêsareth - Ebene gelegenen Dorfes Megdel verstanden, welches schon im Thalmud vorkommt und für die Heimath der Magdalenerin Maria (Joh. 20, 1. Luk. 8, 1. Mk. 15, 40) gelten soll[1]). Und in der That findet sich in jüngern Handschriften statt der durch den Sinai-Codex verbürgten Lesart Magadan der Name Magdala (Matth. 15, 39.)

Daneben bietet sich jedoch noch eine andere Ortsverknüpfung dar, welche der ältern Matthäus-Lesart Magadan (Megiddô) gerecht würde. Nach der Speisung der Fünftausend gelangt Jesus zur westlichen Bêthsaida ins Land Gennêsareth, nach der Speisung der Viertausend nach dem ebenfalls westlich gelegenen Orte Dalmanûtha-Magadan. Da beide Speisungsgeschichten augenscheinlich nur verschiedene Gestalten sind, in welchen sich eine und dieselbe Begebenheit in der Ueberlieferung ausgeprägt hat, so würde sich die Vermuthung aufdrängen, dass auch der Name Dalmanûtha-Magadan lediglich dem Fischerplatze (Bêthsaïda) von Kafarnaûm beim heutigen Khân Minîeh (Menîeh) gelte. Denn Dal- (Thüre) Manûth (Theile, Antheile) dürfte als „Thür der Antheile" im Hinblick auf den dortigen Engpass einfach so zu verstehen sein, dass damit die hier zusammenstossenden Grenzgebiete verschiedener Stämme bezeichnet wären. Oder soll „manûtha" als chaldäische Form für das arabische „manijeh" (Tod) gelten, so wäre mit einer „Thür des Todes" auf denselben Platz gezielt, wo der westliche Gebirgszug, der den Nordrahmen der Gennêsareth-Ebene bildet, so steil zum See abstürzt, dass nur ein künstlich hergestellter schmaler und steiler Felspfad den Uferweg bezeichnet. Als der Platz von Magadan wäre diese Uferstelle zugleich jener Armagedôn (d. h. Har-Magedôn, Berg Magedôn) der Johannes-Apokalypse

---

[1]) Robinson, Palästina III, 529 f. Sepp a. a. O. II, 168 f. Vergl. Caspari a. a. O. S. 69.

(18, 16), wo die Teufelsgeister am grossen jüngsten Gerichtstage zum Untergange versammelt werden sollen. Und gerade dahin verlegt mit dem Namen „Schweineberg" die jüngere Sage [1]) den Herabsturz der Schweine, in welche die Teufelsschaar der besessenen Gerasêner gefahren sein soll. Wäre also schon dem Eusebius die Verlegung der ursprünglich jenseitigen Oertlichkeit ans westliche Ufer des Sees bekannt gewesen, so würde sein bei Gerasa gelegener Ort Magaidana gerade denselben Platz bei Khan Minîeh bezeichnen. Und wenn endlich der Alexandrinische Chronikschreiber Eutychius [2]) für Megiddô den Namen Menîeh bringt, so weiss ja noch die heutige Ueberlieferung der Safeder Juden den Megiddô-Fluss als den Bach, welcher vom Qarn-el-Megd im Germak-Gebirge bei Meirôn und im Süden von Safed vorbei durch die Gennêsareth-Ebene (das Weichbild von Kafarnaûm) zum See fliesst [3]).

Dass bei den „Grenzen von Tyrus" (Mk. 7, 24), von wo aus Jesus „durch Sidôn" an das galiläische Meer mitten in das Gebiet von Dekapolis kommt, nicht [4]) an die fönikischen Küstenstädte zu denken ist, sondern nur die golânischen Orte Sur (Tyrus) und Saidâ (Sîdôn) [5]) verstanden sein können, lehrt der klare Augenschein bei Markus so deutlich, dass diese Auffassung nicht einmal durch die Bezeichnung des dort wohnenden hellenischen Weibes als einer Syrofönikierin (7, 26), wenn dieser erklärende Zusatz wirklich im Markustext stand,

---

[1]) Vergl. oben S. 81 ff.

[2]) Eutychii (Ibn Batrik) Annales, ed. Pococke I, p.

[3]) Schwarz, das heilige Land, S. 28.

[4]) Wie auch Caspari a. a. O. S. 138 vermuthet.

[5]) Wetzstein, Haurânreise, in der Zeitschrift für allgemeine Erdkunde, VII, 154. XVIII, 461. Noack a. a. O. I, S. 299 f. u. II, 2, S. 105.

beirrt werden kann. Denn aus Josêfos [1]) ersehen wir, dass sich das Gebiet von Sidôn und Tyrus bis an den Jordan erstreckte, woraus es sich auch erklärt, wie gerade zu der Zeit, da die evangelische Geschichte spielte (35—37) zwischen Sidôniern und Damaskenern Grenzstreitigkeiten stattfinden konnten und wie die berühmte dekapolitanische Gadara (Antiochia-Seleukia) tyrischen Heraklescult und fönikischen Münztypus haben konnte [2]).

Für die ganze dekapolitanische Erzählungsgruppe mit der Speisung der Viertausend (Mk. 7, 24 — 8, 10) bietet die Lukas-Urschrift keine Parallele dar. Es drängt sich die Vermuthung auf, dass sie aus einer nachapostolischen Ueberlieferung stamme, während die vorausgehende Erzählungsgruppe mit der Speisung der Fünftausend (Mk. 6, 30 — 7, 23) jünger ist. Da sich beide auch bei Matthäus finden (Mt. 14, 13 — 15, 20 u. 15, 21—39), so erhebt sich die Frage, ob beide Erzählungsgruppen Matthäus von Markus überkommen habe, oder ob etwa in einer von beiden vielmehr Markus als Ueberarbeiter seiner Urschrift, der Nachtreter von Matthäus ist.

In der dekapolitanischen Erzählungsgruppe zunächst gibt sich Markus (7, 24 — 8, 10) schon durch die genauern Angaben über Tyrus und Sidon und deren Lage in der Dekapolis (7, 31) als der ursprüngliche Berichterstatter zu erkennen. Die Vergleichung der einzelnen Erzählungen bestätigt dieses Urtheil. Sogleich die einleitende Erzählung von der Heilung der Tochter des hellenischen Weibes verräth sich durch ihre einfachere und natürlichere Haltung bei Markus als die ältere Form. Das bittende Weib fällt hier Jesu sogleich zu Füssen, um durch ihre geistesgegenwärtige Antwort

---

[1]) Josêfos Alterthümer XVIII, 6, 3. De bello judaico III, 3, 1.

[2]) Movers, Phönizien II, 3, S. 295.

auf Jesu ablehnende Rede die erbetene Hülfe zu erreichen. Dagegen weiss mit der zweiten Angabe des Markus (7, 31) über Tyrus und Sidôn als dekapolitanischer Plätze Matthäus nichts anzufangen und lässt beide Namen (15, 29) kurzer Hand weg, womit er beweist, dass er die Scene nach den fönikischen Küstenstädten verlegt. Das hellenische Weib wird ihm zum kananäischen Weibe (15, 22), da er vom Kana'anssohne Sidôn (1 Mosis 10, 15) hat läuten hören. Er wandelt die erzählende Rede des Markus-Berichts in eine directe Einführung der gesprochenen Worte um und bringt die Lieblingsphrase vom „Sohn Davids" herein und steigert überdiess die in der Antwort Jesu liegende Härte auf doppelte Weise dadurch, dass er Jesus der Bittenden zuerst gar nicht antworten und die ungeduldigen Jünger ihn auffordern lässt, die Zudringliche fortzuschicken (15 22 f.). Die darauf folgende Antwort, die bei Markus fehlt, wärmt dessen Nachtreter aus seiner frühern Darstellung (Mt. 10, 5) wieder auf, wo die ausschliessliche Sendung Jesu zu den verlornen Schafen aus dem Hause Israel bereits vorkam. Jetzt erst fällt bei Matthäus das Weib flehend Jesu zu Füssen mit dem Worte vom Brod und den Hündlein, das ihr der ältere Erzähler sogleich Anfangs in den Mund legt.

Die bei Markus (7, 32—35) zunächst folgende Erzählung von der Heilung des Taubstummen durch angewandte Mittel zieht der Nacherzähler Matthäus (15, 30. 31) zu einer allgemeinen Notiz über allerlei Kranke zusammen, die Jesus vor der Speisung der Viertausend geheilt hätte. Die Schlusserzählung der ganzen dekapolitanischen Gruppe, die Heilung des Blinden in Bethsaida (Mk. 8, 22-25) übergeht Matthäus ganz. Im Mittel der Erzählungsgruppe steht nun die Speisung der Viertausend mit den sieben Körben (Mk. 8, 1—9). Auf den ersten Blick könnte es allerdings gerade bei ihr zweifelhaft erscheinen, ob uns die

Erzählung bei Markus oder bei Matthäus (15, 32—38) in ihrer ältern Gestalt vorliege. Wenn jedoch bei Markus sogleich Anfangs gesagt wird, dass das Volk nichts gegessen habe, was bei Matthäus fehlt; wenn Jesus die hungernde Menge nicht „in ihr Haus" entlassen will, was bei Matthäus ebenfalls fehlt; wenn endlich Markus die Bemerkung beifügt, dass einige von ihnen weither seien, wovon Matthäus nichts sagt: so müssen solche veranschaulichende Züge nicht ohne Weiteres den spätern Erzähler verrathen, dieser wird vielmehr an denjenigen Zügen sicherer zu erkennen sein, welche eine Tendenz zur Steigerung des Wunders zeigen. Letzterer Art sind aber die uns bei Matthäus am Schlusse der Erzählung (15, 37. 38) begegnenden Zusätze: „(sie assen) alle" und „(es waren Viertausend) ohne die Weiber." Und diese Erweiterungen werden das Urtheil rechtfertigen, dass auch diese Erzählung, gleich den übrigen in der vorliegenden Erzählungsgruppe, von Matthäus aus Markus herübergenommen worden ist.

Auf der andern Seite steht nun die bei beiden Evangelisten den dekapolitanischen Scenen vorausgeschickte Erzählungsgruppe mit der gleichfalls (im Osten des Sees vorsichgegangenen) Speisung der Fünftausend (Mk. 6, 30—7, 23. Mt. 14, 13—15, 20). Letztere ist bei Matthäus (14, 13—21) doch nur scheinbar nach der Verszahl kürzer als bei Markus (6, 30—44). Zwar hat hier Matthäus ebenfalls die Steigerung des Wunders mit dem Zusatze: „(fünftausend Mann) ohne Weiber und Kinder", der bei Markus fehlt. Aber Letzterer fügt die Vergleichung mit den Schafen hinzu, die keinen Hirten haben und lässt Jesus, statt ihre Kranken zu heilen, vielmehr eine lange Predigt halten (6, 34), wovon Matthäus Nichts weiss. Ferner bringt Markus (39) die Symposien und das „grüne" Gras herbei, was beides bei Matthäus ebenso fehlt, wie das schichtweise Lagern des Volkes zu je Hundert und Hundert und je Fünfzig

und Fünfzig (Mk. 6, 40). Sehen wir nun hier den Dritten die einfachere und somit ältere Erzählung des Matthäus mehr nur erweitern, so verräth er sich bei der Erzählung vom Wandeln Jesu auf dem See (6, 45—52) im Vergleich mit Matthäus (14, 22—33) dadurch als den Spätern, dass er Züge hinzufügt, die auf eine abentheuerliche Steigerung des Wunders berechnet sind[1]). Markus lässt nämlich Jesus am Abend erst längere Zeit mitansehen, wie das Schiff der Jünger mit Sturm und Wellen kämpft und denselben erst in der vierten Nachtwache sich aufmachen, und auch jetzt nicht etwa, wie man erwarten sollte, um ihnen zu Hülfe zu kommen, sondern um sie auch jetzt sich selber zu überlassen, indem er (48) übers Meer an ihnen vorüberzugehen Anstalten macht, worauf sie sich ein Herz fassen, ihn um Hülfe anzugehen.

Aus dieser vergleichenden Prüfung ergibt sich, dass wir bei dieser die Speisung der Fünftausend einschliessenden Erzählungsgruppe im Markus-Evangelium (6, 30—7, 23) der Hand des spätern Ueberarbeiters (Deutero-Markos) begegnen, welcher den Inhalt der Erzählungsgruppe erst aus Matthäus (14, 13—15, 20) herübergenommen hat. Dagegen hat Matthäus mit der im ursprünglichen Markus-Evangelium noch allein vorgefundenen dekapolitanischen Erzählungsgruppe mit der Speisung der Viertausend in sein Sammelwerk zugleich jene anderswoher überkommene Erzählungsgruppe mit der Speisung der Fünftausend und dem Wunder des Wandelns Jesu auf dem See aufgenommen, worauf diese dann auch vom Markus-Ueberarbeiter ins dritte Evangelium eingetragen wurde. Dieses Anderswoher ist aber hier das vierte Evangelium in seiner bereits abgeschlossenen kanonischen Gestalt, wo sich die Seeanekdote noch als die einfach-

---

[1]) Strauss a. a O. S 492 f.

natürliche Begebenheit der Urschrift (6, 16—21) findet[1]), die der wundersüchtige Matthäus zu einem Wandeln Jesu auf dem Meere umgestaltet und der Nachfolger Deutero-Markus in's Abentheuerliche steigert. Eben dort, beim kanonisch abgeschlossenen Vierten, war auch bereits die Speisungsgeschichte (6, 1—14) im Interesse der zwölf apostolischen Korbfüller, als Gegenstück zu der dekapolitanischen Ueberlieferung von der Speisung der Viertausend mit den sieben Korbfüllern, aus der bereits vom Deutero-Lukas erweiterten Paulinischen Evangelienschrift einverleibt worden. Haben wir nämlich in der im Jahr 70 verfassten Lukas-Urschrift noch keine Spur von der Speisung der Fünftausend, ebensowenig aber von der markus-eigenthümlichen dekapolitanischen Erzählungsgruppe vorgefunden; so wird letztere im Kreise jener früher aus Jerusalem nach der Umgegend von Pella ausgewanderten Christen entstanden sein, von welchen Epiphanios[2]) meldet, dass sie in der cölesyrischen Gegend der Beröer (bei Berytos-Diospolis in der Landschaft El-Gêdûr) und in den dekapolitanischen Gebietstheilen von Pella als Nazôräer gelebt hätten. Jene Nachricht von ihrer Auswanderung im Jahr 65/66 (nach der Andeutung der Johannes-apokalypse 12, 6) fällt mit einer von Josêfos gemeldeten Begebenheit so augenscheinlich zusammen, dass aus der Verknüpfung beider Angaben auf diese Christen-Ansiedlung in der Dekapolis ein glückliches Streiflicht fällt. Schon vor der Ankunft des Josêfos als Leiters der Schilderhebung in der judäischen Galiläa hatten die Tiberitaner unter Justus die Dekapolitaner mit Krieg überzogen und dadurch in Skythopolis jenen jüdisch-heidnischen Rassenkampf heraufbeschworen, dessen Josêfos als eines Vorspiels zum jüdischen Krieg ge-

---

[1]) Vergl. Bd. III, S. 309.

[2]) Epiphanios, haereses 29, 7 (ed. Dindorf II) pag. 87.

denkt [1]). Die dabei vorkommende Notiz über jüdische Streifschaaren, gegen welche sich die Skythopolitanischen Juden im Einverständniss mit den heidnischen Bewohnern der Stadt feindselig zeigten, werden wir auf die aus Jerusalem flüchtig gegangenen Nazôräer beziehen dürfen, welche sich in Folge dieser Vorfälle von Skythopolis (Um-qabûr) weiter nordwärts in der Nähe von Qanêtra am Platze von Uffûneh bei den Roqqad-Quellen in der wegen ihres Quellenreichthums gerühmten Pella [2]) festsetzten.

Denn dass die dekapolitanische Pella, die bei Josefos [3]) als Moabiterstadt bezeichnet wird und nach Epiphanios der Batanäa (Basanitis), benachbart war, mit Robinson und Andern, die auf der falschen Moabiterspur im Süden des Ostjordanlandes irregehen, am Platze der Ruinen Tabakath-Fâhil zu suchen wäre, hat schon den Herausgebern der Reisen Seetzens aus dem Grunde nicht einleuchten wollen [4]), weil zu dieser Ortslage alle aus dem Alterthum über die Lage von Pella überlieferten Maasse nicht passen. Führen vielmehr die im Onomasticon des Eusebios enthaltenen Angaben über Pella und ihre Nachbarplätze allesammt, nach Richtigstellung anderer ostjordanischer Ortslagen, in die heutige Gôlân-Landschaft, so wird diess auch durch Polybios bestätigt [5]), welcher erzählt, dass der vom Hûleh-See her (nicht vom Tiberias-See her, wie Droysen [6]) meint) gekommene syri-

---

[1]) Josêfos, de vita § 65. De bello judaico II, 17, 4.

[2]) Noack a. a. O. Band II, 1, S. 419.

[3]) Josêfos, Alterthümer, XIII, 15, 4. Epiphanios, haereses 30, 2 (ed. Dindorf II, pag. 91.

[4]) Robinson, Neuere biblische Forschungen S. 422 ff. Thomson, the Land of the Book, p. 456. Buckingham, travels in eastern Syria, p. 10. Ritters Erdkunde, Bd. XV, 1627 ff. Seetzens Reisen IV, 199.

[5]) Eusebios, Onomasticon p. 26. 54. 60. 170. 222. Polybios, historiae 5, 70.

[6]) Droysen, Geschichte des Hellenismus, II, 699.

sche König Pella, Kamûs und Gefrûs einnahm. In Gefrûs haben wir entweder (den Namen von „gefyra," d. h. Brücke ableitend) Qanêtra (von „qanâtir," d. h. Brückenbogen) oder aber eine härtere Aussprache der biblisch-makkabäischen 'Efrôn (d. h. Thell Abû Nedy oder Nidâ bei Birketh Abû Ermeil) zu erkennen. Kamûs klingt deutlich genug an den bei Nâwâ gelegenen Ruinenort Thell Gamûa an, um an der Identität beider Namen nicht zu zweifeln. Beides Plätze in Gôlân, wo die bei Uffûneh sich findenden Jaspisformationen den von „felah" (Mühlstein) hergeleiteten Namen Pella [1]) rechtfertigen.

Hat sich nun die dekapolitanische Erzählungsgruppe, die uns zuerst das Markus-Evangelium überliefert, im Kreise jener dekapolitanischen Christen gebildet, die in den letzten Jahren des jüdischen Kriegs nur erst mit den Grundschriften des dritten und vierten Evangeliums bekannt sein konnten, in letzterer aber die Erzählung von der im Lande Gôlân bei der Merg-el-Soffar vor sich gegangenen Brotspende (Joh. 6, 1–14) noch in ihrer einfach-ursprünglichen Gestalt vorfanden; so wird es auch nicht auffallen können, dass bei der dortigen Entstehung der Wunder-Erzählung von der Speisung der Viertausend die durch das apokalyptische Buch des Sehers Johannes noch nicht verdrängte S i e b e n zahl der Jünger Jesu in den s i e b e n Körben für die Brockensammler ihre Rolle spielt. Fand nun diese ursprüngliche Ausgestaltung der wunderbaren Speisung der Ueberarbeiter des vierten Evangeliums in der Markus-Schrift vor; so mag entweder er selbst, dem der Bezug der Körbe auf die Jünger ebenso augenscheinlich war, als ihm bereits deren Zwölfzahl feststand, der Erste gewesen sein, der die Umgestaltung der Viertausend mit sieben Körben in die Fünftausend mit

---

[1]) Nach A p p i a n u s, Syriaca, pag. 201 bedeutet „pelas" Steine, wovon Pella genannt worden sei.

zwölf Körben vornahm und in's vierte Evangelium eintrug, oder es mag ihm diese jüngere Form des Speisungswunders vom ersten Ueberarbeiter der Lukas-Schrift (Deutero-Lukas) geliefert worden sein. Von hier aus hätte sie dann in das Matthäus-Evangelium, bevor dasselbe seine letzte Gestalt erhielt, ihren Weg gefunden, um endlich auch vom Markus-Ueberarbeiter aufgenommen zu werden. Auf diese Weise dürfte sich die auf den beiden Redaktionen der Speisungsgeschichte in der evangelischen Ueberlieferung ruhende Dunkelheit am Natürlichsten aufklären.

Fällt im Geschichtsrahmen der Markus-Urschrift zwischen den Aufenthalt Jesu bei Kaisareia Philippi (8, 27) und die Rückkehr nach Kafarnaum (9, 33) die Verklärung Jesu auf dem hohen Berge (9, 2 ff.), so wird uns dieser als ein „har-merôm" (Berg der Höhe) auf die nordgaliläische Hochebene von El-Gisch und damit geradezu auf den im Nordwesten von Safed gelegenen Gebel 'Aissâ (Jesus-Berg) als das alte Itabyrion-(Thabor-)Gebirge führen, von welchem bereits früher die Rede war. Der zweite unbenannte Berg, wohin Jesus nach der Speisung der Fünftausend (Mk. 6, 46) zu beten geht, muss jedenfalls bei allen Evangelisten im Osten vom See gesucht werden. Tritt endlich beim Dritten der zuerst (3, 13) bei der Erwählung der Zwölfe ewähnte Berg nicht mehr, wie in der Lukas-Urschrift (6, 12) als der Berg Siôn auf, so haben bereits zur Zeit der Kreuzfahrer für jenen von Hieronymus sogenannten „mons beatitudinum," auf welchem die „Bergpredigt" gehalten worden wäre, die Hörner von Hattîn (Hittîn) gegolten [1]), während daneben bei andern mittelalterlichen Reisenden der im Osten von Safeth gelegene Berg (Mensa Christi) als derjenige be-

[1]) Robinson, Palästina III, 485 ff., wo auch der Mönchsüberlieferungen gedacht wird. Daneben Salignac, itinerarium Hierosolymitanum (1526), pag. 309.

zeichnet wird, auf den Christus zu gehen pflegte, wann er habe predigen oder beten wollen. Wir überlassen billig erpichten Liebhabern der Mönchslegenden die weiteren Nachforschungen darüber, und weisen hier nur flüchtig auf die Thatsache hin, dass es auch wiederum nur Markus ist, welcher — obwohl er die Darstellung bei Lukas (18, 35 f. und 19, 1 f.) augenscheinlich verkürzt hat — doch noch die richtige Lage von Jericho offen lässt. Denn da die transjordanische Judäa (M. K. 10, 1) auf die von Josêfos zu Judaea gerechnete Gaulanitis weist, so geht von dort der Weg nach Jerusalem (10, 32) an der beim Südende des Sees gelegenen Jericho-Tarichea vorüber, und die nachfolgende Bemerkung (11, 1 f.): „als sie nahe zu Jerusalem kamen, nach Bêthfagê und Bêthanien beim Oelberg" schliesst einen dazwischenliegenden dreitägigen Marsch, worüber der Erzähler nichts zu berichten hatte, keineswegs aus. Während nun Matthäus (20, 29) auch die schon aus Lukas zusammengezogene Jericho-Erwähnung des Markus abermals verkürzt, indem er Jesus mit Gefolge sogleich aus Jericho herausgehen lässt, ohne dass sie hereingekommen waren; wird erst vom Lukas-Redactor (19, 11) mit dem angeblichen Jünger-Missverstand über die sofortige Herrichtung des Gottesreiches die Nähe von Jerusalem unmittelbar hinter die Erzählung der Zachäus-Geschichte gestellt. Schlieslich dürfen wir die gläubige Annahme der dortigen Plätze von Bêthfagê (Beith-Fagâ) ausserhalb der Mauer nächst dem Tempelberge [1]) und von Bêthania als ein Beith-Hani oder haniôth (Haus der Schoppen oder Zelte für Kaufleute) am Platze von El-'Azirîeh (dem Lazarium der christlich-lateinischen Texte) dem topographischen Eifer unserer heutigen Jerusalemsforscher überlassen.

---

[1]) Caspari a. a. O. S 162 ff.

Auch diese neue Evangelienschrift ist nirgends anders, als in Palästina und vermuthlich am Platze der Hadrianischen Neubauten oder in der Dekapolis, nicht aber, wie Clemens von Alexandrien meinte und auch die Tübinger annehmen [1]), in Rom geschrieben. Denn die uns in diesem Evangelium begegnenden Lastinismen mögen ja mitsammt der römischen Münzberechnung (Mk. 12, 42) gar wohl schon zur Zeit Jesu, um wie vielmehr im Zeitalter Hadrians in der Volkssprache Palästinas Bürgerrecht erhalten haben und selbst ins Aramäische ebenso herüber genommen worden sein, wie sich dergleichen lateinisch-chaldäische Worte massenweis im Thalmud finden [2]).

Der nüchterne heidenchristliche Evangelist aus den ersten Jahren Hadrians hat mit der Sippschaft von Brüdern und Schwestern Jesu (Mk. 3, 21. 31.), unter denen bei Markus nur noch der Vater Josêf fehlt, wenigstens den Keimansatz für die üppigen Ranken gegeben, womit in den nächsten Jahrzehnten nach dem Hervortreten der Markusschrift die heilige Familie umzogen worden ist[3]). In Betreff der Taufe Jesu durch Jôannes befindet sich noch das sogenannte Hebräerevangelium und die „Predigt des Paulus" innerhalb einer Stufe der Evangelienbildung, da sich diese neue Erfindung erst das Bürgerrecht erkämpfen

---

[1]) Clemens Alexandrinus bei Eusebios, hist. eccles. 6, 14 (vergl. Irenäos III, 1 bei Eusebios l. l. 5, 8). Schwegler, das nachapostolische Zeitalter (1846) I, 460 f. Strauss a. a. O. S. 137.

[2]) Credner, Beiträge zur Einleitung ins N. T. I. 104 f. Scholten, das älteste Evangelium (1869) S. 252.

[3]) Die apokryphischen Evangelien sind gesammelt bei Thilo, Codex apocryphus Novi Testamenti, I (1832) p. 1—400. Tischendorf, evangelia apocrypha (1853) p. 1—202. Hofmann, das Leben Jesu nach den Apokryphen. Vergl. Keim, Geschichte Jesu von Nazara (1867) I, 422 ff.

musste. Denn in beiden Schriften weigert sich vielmehr Jesus, mit Mutter und Brüdern gemeinschaftlich sich der Taufe durch Jôannes zu unterziehen [1]), während dagegen bei Matthäus (3, 3) die Reise Jesu schon rundweg die Bedeutung einer von vornherein beabsichtigten Taufreise erhält.

Zwischen die Taufweihe und das wirkliche Auftreten Jesu wird beim neuen Evangelisten (1, 12 f.) die Notiz von der Versuchung Jesu durch den Teufel in der Wüste gestellt, wo er bei wilden Thieren weilt. Das Motiv ist aus den Testamenten der XII Patriarchen geholt, wo gerade von den galiläischen Nafthalisöhnen der Teufel weichen und die vor ihm sich fürchtenden Bestien den Engeln Platz machen sollen (Nafthali 8. Benjamin 5.), während zugleich alle wilde Thiere, die auf den zur Seite des Lammes stehenden Löwen Judah einen Angriff machen, vom Lamme (Christus) besiegt werden (Josef 19).

Der dem Teufel Unangreifbare tritt dann wohl vorbereitet als Dämonen-Austreiber [2]) auf, den der neue Evangelist aus der Lukas-Grundschrift entnimmt. Galten aber die falschen Profeten, wie solche im apostolischen Zeitalter bei Josêfos [3]) genannt werden, noch im zweiten Jahrhundert [4]) als von Dämonen in die Welt gesandt; so sind es andererseits die Magier und Wundermänner Simon von Getta bei Samaria und Apollonius von Tyana [5]), deren abentheuerliches Treiben den Anlass

---

[1]) Bei Hieronymus adv. Pelagianos 3, 1.

[2]) Vergl. die Dämonenaustreibungen vor den Augen Vespasians: Jôsêfos Alterthümer VIII, 2, 5. de bello judaico VI, 6, 3.

[3]) Josêfos, Alterthümer XX, 5, 1. 7, 2. 8, 6. de bello judaico II, 13, 5. Vergl. Apostelgeschichte 21, 38. 13, 6 f.

[4]) Justinus Martyr, Apologia I, 26. 56.

[5]) Philostratus, vita Apollonii 4, 22. 40. 8, 6. 11. 27. 29. Vergl. Noack, Psyche (1858) I, Heft 2, 1—24 (Apollonius von Tyana, ein Christusbild des Heidenthums).

und Stoff des Wunderkrames abgibt, mit welchem das neue Evangelium ausgestattet erscheint [1]).

Ueber die dogmatische Stellung, die der als Verfasser des zweiten Evangeliums geltende Markus eingenommen hätte, ist schon die nachapostolische und weiterhin kirchenväterliche Ueberlieferung zweifelhaft. Bei den Kirchenvätern [2]) erscheint Markus durchgängig als Hermeneut des Petrus, mit welchem er auch in Rom gewesen wäre. Und wenn es richtig steht, dass die Abfassung des ersten Briefes Petri in das Jahr 103/104, also nahezu 20 Jahre vorm Hervortreten des Markusevangeliums fällt, so hätten die Kirchenväter den hier (1 Petri 5, 13) genannten Petrussohn Markus auf Grund der Angabe des Papias oder auf das Zeugniss Justin's des Märtyrers [3]) hin als den Verfasser ihres angeblichen Petrusevangeliums genommen. Wir finden jedoch um die Mitte des 2. Jahrhunderts in angeblich Paulinischen Briefen (2 Timotheus 4, 11. Kolosser 4, 10. Philemon 24) einen Markus vielmehr unter den Mitarbeitern des Paulus genannt, und diese Nachricht verwerthet dann der Verfasser der Apostelgeschichte (12, 25. 13, 5. 13. 15, 37 ff.) in der Art, dass er den Jôannes, genannt Markos, dem Heidenapostel als Begleiter auf dessen erster Sendreise beigibt, beide aber später sich wieder trennen lässt, worauf Markus mit Barnabas reist.

Hiernach würde Markus für einen zwischen Paulus und Petrus dogmatisch vermittelnden Mann zu gelten haben [4]). Mag dann immerhin Justin der Märtyrer und

---

[1]) Clementinae Recognitiones 2, 6. 9. 13. 3, 47. Origenes, contra Celsum 1, 13. Vergl. Noack, Psyche (1860) III, 279 ff.

[2]) Eusebios, Kirchengeschichte 3, 39. 5, 8. 2, 15. Irenäos, haereses III, 10, 6. Tertullian, adversus Marcionem 4, 5.

[3]) Justinus Martyr, Dialogus cum Tryphone cp. 106, ed. Otto (1848) II, 360 („Denkwürdigkeiten des Petrus" d. h. Mk. 3, 17.)

[4]) Schwegler, das nachapostolische Zeitalter I, 480. Volk-

die spätere Kirche das zweite kanonische Evangelium unter die Gewährschaft des Markus gestellt haben; so erwächst daraus für die Evangelienkritik keine Nöthigung, einen angeblich apostolischen Mann, der im Jahr 120 u. Z. mindestens ein Achtzigjähriger gewesen sein müsste, als Verfasser des zweiten Evangeliums anzuerkennen. Aehnlich vielmehr, wie der angebliche Pauluszeitgenosse Aquila aus Pontos gegenüber dem wirklichen Aquila aus Pontos zur Zeit Hadrians [1]), ist auch der in jenen angeblich Paulinischen Briefen genannte und in der Apostelgeschichte als Zeitgenosse des Barnabas (der ums Jahr 130 n. Chr. seinen Brief schrieb) erwähnte Markus unbedingt als ein erst im Zeitalter Trajans und Hadrians in Blüthe stehender, uns nicht weiter bekannter christlicher Lehrer dieses Namens anzusehen. Immer zwar könnte er im Jahre 103 als geistiger Sohn (Schüler) des Verfassers der ersten Petrus-Epistel noch im Jünglingsalter gestanden haben, um gegen zwanzig Jahre später im reifen Mannesalter die Hadrianische Evangelienschrift zu verfassen. Nur aber schwebt für uns dieser Petriner Markus, der als getaufter Sohn der Beschneidung zu gelten hätte, vollständig in der Luft, während für jenen Markus, den die angeblichen Paulusbriefe vielmehr ihrem Apostel zuweisen, das klare Geschichtszeugniss des Eusebios [2]) vorliegt, wonach vom Jahr 135 (oder 138) bis 156 ein Markos als unbeschnittener Bischof von Jerusalem wirkte.

---

mar. der Ursprung unserer Evangelien (1866) S. 10 f. 61. 124. 134. 153. 158.

[1]) Grätz, Geschichte der Juden. IV. 2. Aufl. S. 437 ff.

[2]) Eusebios, Kirchengeschichte 3, 35. 4, 6. 12. Vergl. Moses von Chorene I, 287. Le Quien, Oriens christianus III, 45 f.

3. Das Evangelium nach Matthäus.

Dem judenchristlichen Verfasser der Testamente der XII Patriarchen hatte sich die Spitze der evangelischen Geschichte bereits in's Bewusstsein der biblischen Erzväter eingesenkt. Auch die um zwei bis drei Jahrzehnte jüngeren Schriften Justin des Märtyrers zeigen, wie man damals judenchristlicher Seits im A. T. lebte und webte und jede Profeten- und Psalmstelle darauf ansah, ob sie weissagend oder vorbildlich einen Bezug auf Christus Jesus zulasse. Und bei Aristôn von Pella [1]) sucht der Judenchrist Jasôn dem alexandrinischen Juden Papiskos weitläufig zu beweisen, dass sich die Weissagungen des A. T. nur auf Jesus beziehen.

Unter allen Profeten des alten Bundes spielt aber nicht bloss bei Justin dem Märtyrer, sondern nach dem Vorgange des Logos-Evangeliums (1, 23. 12, 38) gerade in unsern jüngern Evangelien (Mk. 1, 2. 7, 6. Mt. 3, 3. 4, 14. 8, 17. 12, 17. 13, 14. 15, 7. Joh. 12, 39–41) das Doppelbuch des vor- und nachexilischen Jesaias die erste Rolle. Wird es uns wundern dürfen, wenn diese Rolle selbst die Veranlassung wurde, dem grossen profetischen Bildner messianischer Hoffnungen in ähnlicher Weise, wie es bei den Erzvätern geschehen war, vor seinem irdischen Hingang den Einblick in das Geheimniss der Herrlichkeit der Erscheinung Christi zu Theil werden zu lassen? Dass Jesaias die Herrlichkeit des Herrn gesehen habe, weiss bereits der erste Ueberarbeiter der Logos-Grundschrift (12, 39–41); diess wird das Thema des bereits seit dem dritten Jahrhundert bei den Kirchenvätern bekannten Buches „(Zeugentod und) Himmelfahrt und Gesicht des Profeten Jesaias [2]). Der Profet sieht den Geliebten kommen

[1]) Routh, reliquiae sacrae, I, 89 ff.

[2]) In äthiopischer Uebersetzung: Lawrence, ergata Jesayae nabi. 1819. Gieseler, vetus translatio latina visionis Isaiae.

und seine zwölf Schüler aussenden, sieht ihn Zeichen und Wunder thun, den heiligen Geist aussenden, den Kreuzestod sterben und auferstehen, worauf seine Schüler die Lehre von seiner Zukunft ausgehen lassen, aber auch Aelteste (Presbyter) ihre Schafe unterdrücken und Hirten (Bischöfe) Gold liebend und habgierig sein werden. Die kritische Untersuchung [1]) hat vom ältern „Martyrium" (Kp. 1—5) die „Gesichte" (Kp. 6—11) als ein jüngeres, erst im dritten Jahrhundert hervorgetretenes Buch geschieden und die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts als die Entstehungszeit des „Martyriums" festgestellt. Da sich mit der in diesem Buche (1, 9. 5, 1 f.) erzählten sagenhaften Todesart des Profeten bereits Justin der Märtyrer [2]) im Gespräch mit dem Juden Tryphôn (um 145) bekannt zeigt, andrerseits die Notiz (3, 14) von den an das Grab Jesu gesetzten Wächtern sich erst im überarbeiteten Markus-Evangelium bei Matthäus (27, 62 ff.) findet; so wird die Abfassung des Jesaias-Martyriums um das Jahr 140 zu setzen sein.

Ueber die Entstehungszeit des einst mit zum Neuen Testamente gerechneten Briefes Barnabas [3]) schwanken die gelehrten Meinungen zwischen der Zeit Domitians und den letzten Jahren Hadrians [4]). Seit dem Bekanntwerden des Sinaitischen Textes dieser Epistel

---

1842. Mai, nova collectio scriptorum veterum (1828) II, 238 ff. Jalowicz, die Himmelfahrt und Vision des Profeten Jesaias. 1854.

[1]) Ewald, Geschichte des Volkes Israel VII. (2. Aufl.) S. 334 bis 337. Langen, das Judenthum in Palästina (1866). S. 157 ff. Gfrörer, Jahrhundert des Heils, I., 69.

[2]) Justinus Martyr, Dialogus cum Tryphone 120 (ed. Otto, 1848. II. pag. 404).

[3]) Hilgenfeld, Barnabae epistula. (Novum Testamentum extra canonem receptum, 1866. II., 2ff).

[4]) Hilgenfeld, der Kanon (1863). S. 180. Baur, das Christenthum der ersten drei Jahrhunderte (2. Aufl.) S. 132. Derselbe, Dogmengeschichte (2. Aufl.) S. 80f.

will neuerdings Volkmar das Jahr 118/119 bestimmt als die für seine übrigen chronologischen Ansätze entscheidende Abfassungszeit herausgefunden haben [1]). Setzt nun allerdings der ganze Barnabas-Brief mit seiner Warnung vor der Versuchung zum Rückfall ins jüdische Wesen auch näherhin einen, wenn gleich misslungenen Versuch zur Wiederherstellung des Tempelcultus voraus; so scheint doch jene Warnung auf den Abfall des Heidenchristen Aquila zum Judenthume zu zielen, welches Ereigniss wenigstens im Jahr 118/19 noch nicht stattgehabt hatte, da damals Aquila erst zum Christenthum übergegangen war und (wenn unsere obige Verknüpfung des Aquila mit den Testamenten der XII Patriarchen richtig ist) diese Schrift veröffentlicht hatte. Hat nun allerdings Barnabas an Sprüchen (z. B. Kap. 4. vergl. mit Matth. 20, 16. 22, 14) und Erzählungsstoff (Kap. 7 vergl. mit Mt. 27, 28 u. 34) Mehreres mit unserm Matthäus gemein, so treten uns doch diese Bezüge bei Barnabas noch keineswegs in der festen Gestalt des Ausdrucks entgegen, den wir bei Matthäus finden, und die Erwählung des Zöllners Levi zum Apostel Matthäus könnte der Evangelist Matthäus (9, 9) auch erst aus dem Barnabasbriefe geschöpft haben. Die für die Abfassungszeit dieses letztern entscheidende Stelle (Kap. 16) weist uns aber bestimmt und deutlich über das Jahr 118/119 hinaus in die Zeit zwischen 132—135 herab, als an der Stelle des von Titus zerstörten Tempels, den die Juden (117/118) vergebens zu erneuern versucht hatten, der dem Jupiter Capitolinus geweihte Tempel mit dem „Gräuel der Verwüstung" (der Zeus- und Kaiserbildsäule) bereits bestand. Nur aus diesem geschichtlichen Hintergrund erklären sich vollständig die Reflexionen, die uns in

---

[1]) Volkmar, Ursprung unserer Evangelien (1866). S. 65 f 145. Keim, Geschichte Jesu von Nazara I., 143.

jenem Barnabas-Kapitel (16) begegnen [1]). „Noch über den Tempel rede ich zu euch (so lautet die ganze bezügliche Stelle), wie verführt die Elenden auf den Hausbau hofften und nicht auf ihren Gott, der sie geschaffen hat, als sei es ein Haus Gottes; denn fast wie die Heiden ihn heiligten im Tempel. Aber wie spricht der Herr, ihn verwerfend, lernet aus Jesaias 40, 12 und 66, 1; so erkennet ihr, dass ihre Hoffnung eitel ist. Endlich wiederum spricht er (Jesaias 49, 17): Siehe, die diesen Tempel zerstört haben (die Römer), werden ihn selber aufbauen! Es geschieht; denn weil sie Krieg führten, wurde er zerstört von den Feinden; nun werden auch sie selber und die Diener der Feinde ihn aufbauen. Wiederum wurde offenbart, wie die Stadt und der Tempel und das Volk Israêl überliefert werden sollte. Denn es spricht die Schrift (Henoch 89, 56. 66 f.): Es wird geschehen in den letzten Tagen, dass der Herr die Schafe der Weide und den Pferg und ihren Thurm zum Verderben überliefern wird! Und es geschah so, wie der Herr geredet hat. Fragen wir also, ob ein Tempel ist. Er ist da, wo Er selber sagt, ihn zu machen und zu vollenden. Denn es steht geschrieben: Daniel 9, 24 f. 27 Ich finde also, dass ein Tempel i s t. Wie also wird derselbe im Namen des Herrn gebaut? Lernet es! Bevor wir auf Gott vertrauten, war unsre Wohnung des Herzens vergänglich und schwach, wie wahrlich ein von Menschenhänden gebauter Tempel; denn voll war er von Götzendienst und war ein Haus der Dämonen, weil dasjenige geschah, was Gott entgegen war. Er wird aber auf den Namen des Herrn gebaut; haltet darauf, dass der Tempel des Herrn herrlich gebaut werde! Wie? Lernet es: Vergebung der Sünden empfangend und hoffend auf den Namen des Herrn, sind wir neu

[1]) Hilgenfeld, Novum Testamentum extra canonem receptum, II., p. 52 f.

geworden, wieder von Anfang geschaffen. Darum wohnet in unserm Hause wahrhaftig Gott in uns. Wie? Sein Wort des Glaubens, sein Ruf der Botschaft, die Weisheit der Gerechten, die Gebote der Lehre, Er selbst in Euch weissagend und in Euch wohnend öffnet Euch, die ihr dem Tode dientet, die Thüre des Tempels, was der Mund ist. Uns Busse gebend führt er uns in den unvergänglichen Tempel!" So beruhigt sich der Briefschreiber über den Verlust der einst heiligen, nun durch das „Gräuel der Verwüstung" (Mk. 13, 14. Mt. 24, 15) entweihten heiligen Stätte und tröstet sich mit dem Besitz des unsichtbaren Tempels Gottes, der in jedem Gläubigen lebt! Wir setzen also den Barnabas-Brief ins Jahr 135 und dagegen den innerhalb der römischen Kirche hervorgetretenen „Pastor Hermae"[1]) kurzer Hand nach der Angabe des sogenannten Muratorischen Kanons[2]) in das Jahr 145. Als Nachbildner der Jôannes- und Esdra-Apokalypsen bahnt dieser nachgeborne christliche Apokalyptiker, dessen Schrift gleich dem Barnabas-Briefe in die Sinaitische Bibel aufgenommen worden war, dem Oberhirten Petrus auf dem römischen Stuhl den Weg. Denn während freilich der Verfasser[3]) für den von Paulus (Röm. 16, 14) genannten Hermas gelten will, war er in Wahrheit der Hermas, der uns als Bruder des römischen Bischofs Pius (139—155) genannt wird. Christus tritt hier wesentlich als neuer Gesetzgeber auf, und auch die in der Unterwelt durch die Apostel und Evangelisten getauften Gerechten des A. T. treten ins Reich Gottes ein. Denn die nach der

---

[1]) Hilgenfeld, Novum Testamentum extra canonem receptum. III., p. 3ff.

[2]) Credner, Geschichte der Neutestam. Kanons, hg. von Volkmar. S. 146ff. Hilgenfeld, der Kanon etc. (1863). Beilage zu S. 40. Keim a. a. O. I., 143. Note 3.

[3]) Hermae Pastor 1., 2, 4.

Taufe eintretende Vergebung der Sünden bildet das Hauptthema des Buches, welches zugleich die Kirche unter dem Bild eines Thurmbaues darstellt [1]). Gilt aber diesem Verfasser der vorzeitliche Christus nicht als Logos, sondern als Oberster der sieben Engel; so war nunmehr für den Verfasser der Lukas-Vorgeschichte nur noch der weitere Schritt zu thun, dass der aus dem Daniel-Buche bekannte Engel Gabriel die Rolle übernahm, sich im Schoosse der Maria mit Leib und Seele als Jesus auf die Welt zu bringen.

Dass sich der Verfasser des Matthäus-Evangeliums schon durch die zahlreichen Doubletten von geschichtlichen Notizen und Aussprüchen Jesu [2]) als den spätgekommenen Sammler verräth, liegt auf der Hand. In der Reihe der Erweiterungen, die das Matthäus-Evangelium zunächst in Betreff des durch Markus gegebenen Grundberichts über die angeblichen Erscheinungen des Auferstandenen bringt, ist die Notiz vom Gestohlenwerden des Leichnams aus jüdischen Nachrichten geschöpft, die schon Justin der Märtyrer kannte [3]). So sind diese wohl durch galiläische Rabbinen dem judenchristlichen Evangelisten zu Ohren gekommen. Denn aus Galiläa lässt eine alte Pariser Handschrift des Evangeliums den Matthäus gebürtig sein, der nach der herrschenden Ansicht der alten Kirche das Evan-

---

[1]) Hermae Pastor III., 5. II., 2.

[2]) Scholten hat diese Doubletten a. a. O. S. 60 f. zusammengestellt: Mt. 4, 23 (9, 35). 5, 29 (18, 9 f.). 5, 32 (19, 9). 6, 15 (18, 35). 7, 16 (12, 33). 9, 13 (12, 7). 9, 34 (12, 24). 10, 15 (11, 24). 10, 17 (24, 9). 12, 39 (16, 4). 13, 12 (25, 29). 14, 5 (21, 26). 16, 19 (18, 18). 17, 20 (21, 21). 24, 11 (24, 24) 24, 23 (24, 2). 28, 7 (28, 10).

[3]) Justinus Martyr, dialogus cum Tryphone cap. 17. 108. Wagenseil, tela ignea Satanae, pag. 19. Huldrich, Toldôth Jesu, pag. 87.

gelium verfasste [1]). Die dem Matthäus-Evangelium eigenthümliche römerfreundliche Gesinnung in Betreff des Pilatus tritt uns auch in den sogenannten Acta Pilati entgegen, welche in ihren ältesten Schichten bereits Justin der Märtyrer [2]) kennt. Sie lassen in ihrer heutigen Gestalt den Kaiser Tiberius sogar einen Antrag auf Vergötterung Jesu im römischen Senate einbringen [3]).

Der preisgekrönte Réville hat sich die Mühe nicht verdriessen lassen, die angeblichen „Logia des Matthäus", von denen Papias faselt [4]), wirklich aus dem nach Matthäus genannten Evangelium herzustellen, und der Holländische Erfinder des „ältesten Evangeliums" hat diese evangelische Spruchsammlung neben seinem durch Wegschneidung alles Redestoffes und Wunderkrames gewonnenen Ur-Markus allen aufgeklärten Freunden eines annehmbaren Lebensbildes Jesu angelegentlichst empfohlen [5]). Indessen wird es in Bezug auf die „Logia des Matthäus" bei dem jetzt dreissig Jahre alten Satze Wilke's sein Bewenden haben [6]), dass eine blosse Spruchsammlung des Matthäus ohne danebenlaufenden Erzählungsstoff in Wirklichkeit niemals bestanden hat, und alle seitdem darüber gepflogene gelehrte Ver-

---

[1]) Cotelerius, patres apostolici I., 272. Constitutiones apostolici 8, 22.

[2]) Justinus Märtyr, Apologia I., 35. 48. (ed. Otto, 1847) I. p. 76. 84.

[3]) Evangelium Nicodemi, bei Thilo, Codex apocryphus N. T. (1832) p. 487—802 und p. CXVIII; bei Tischendorf, evangelica apocrypha (1853) p. 203 ff.

[4]) Eusebios, Kirchengeschichte III., 39. Réville, études critiques sur l'évangile selon St. Matthieu (1862).

[5]) Scholten, das älteste Evangelium, deutsch von Redepenning (1869). S. 20, 27, 31. 48 f. 88. 233. 240 ff.

[6]) Wilke, der Urevangelist (1838). S. 69.

handlungen [1]) sind lediglich ein Streit um des Kaisers Bart. Die rabbinischen „Pirqê Abôth", unter welchen sich auch Aussprüche der unter Herodes I. blühenden Lehrer Hillel und Schammai befinden [2]), sind die Quelle, woraus seit dem Paulinischen Evangelisten die Reden des neuen galiläischen Schriftgelehrten fürs Himmelreich geschöpft wurden. Und jüdische Gelehrte haben sich längst der dankenswerthen Mühe unterzogen, solche rabbinische Parallelen mit den Sprüchen der Bergpredigt zusammenzustellen [3]).

Was den auf die Zeit des Rabbi Tryphôn [4]) und des Bibelübersetzers Aquila weisenden Weheruf über die drei galiläischen Städte (Matth. 11, 21—24) betrifft; so würde die durch Origenes [5]) bestätigte Lesart „χῶρα Zin" (Land oder Gegend Zîn), statt des durch die Sinaitische Handschrift bezeugten Chorazein, mit der Bedeutung „Land der Zierde oder des Schmuckes" (arabisch „zain oder zîneh") eben dem Ländchen Kafarnaum oder Gennêsareth zu gelten haben. Da jedoch im babylonischen Thalmûd geradezu ein Ort Kerazîn vorkommt, der in waizenreicher Gegend gelegen hätte [6]); so wird der unweit der Trümmerstätte Thellhûm west-

---

[1]) Vergl. Volkmar, die geschichtstreue Theologie (1858). S. 47f. Derselbe, der Ursprung unserer Evangelien (1866). S. 44f. Hilgenfeld, der Kanon des N. T. (1863) S. 18. 160.

[2]) Grätz, Geschichte der Juden III. (2. Aufl.). S. 172f. 178f. 205f. Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Secten (1858) I., 254ff. 327. 440ff.

[3]) Nork, rabbinische Quellen und Parallelen (1839). S. 24 bis 55. Geschichte des Rabbi Jeschûa' ben Josef ha-nootzri genannt Christus (1861) IV., 184—196. Gfrörer, das Jahrhundert des Heils, II., 142ff.

[4]) Grätz a. a. O. IV., 101—116.

[5]) Origenis opera, ed. Lommatzsch VIII, 315.

[6]) Menachôth fol. 85, 1. Ugolini thesaurus, tom XV. p. 392.

wärts im Wâdi Gamûsch gelegene Ruinenplatz bei Bîr-Kerâzeh [1]) unbedenklich für die alte Ortslage Chorazein anzusprechen sein. Erstreckt sich nämlich jene Trümmerstätte südwärts vom Brunnen Kerâzeh, so trifft die Angabe des Eusebius zu, wonach der schon zu seiner Zeit verlassene Ort am zweiten Stein von Kafarnaûm lag, somit 40 Minuten vom heutigen Khân Minîeh entfernt war [2]). Dass aber in der Umgebung vom Kerâzeh-Brunnen wirklich die alte Chorazein zu suchen ist, dürfte sogar aus der Bedeutung des Ortsnamens sich ergeben, der offenbar mit „karîz" (chaldaisch „karôzâ") der Prediger (Qoheleth) und mit „karîzeh" (Predigt, Matth. 12, 41) zusammenhängt.

Da bereits im Jahre 139 dem Märtyrer Justin [3]) die Matthäus-Vorgeschichte bekannt war, so können Grundschrift und Abschluss des Evangeliums nur drei Jahre (136—139) auseinanderliegen, während seit 119 in den Testamenten der XII Patriarchen die Keimansätze zu den evangelischen Mythenbildungen gegeben waren. Sehen wir von den 30 Silberlingen ab, für welche hier statt der ursprünglichen (1 Mosis 37, 38) zwanzig, Josef verkauft wird (Gad 2) und die erst Matthäus (26, 15. 27, 3) als Lohn für den Verrath des Josêfsohnes Jesus in die Judasgeschichte aufgenommen hat; so betont der Verfasser dieser judenchristlichen Testamente an verschiedenen Stellen die Bedeutung der Stämme Jûdah und Levi für das künftige Heil Israêls. Durch das Scepter Jûdah wird der Herr die

---

[1]) Robinson, Palästina III., 498. 550f. Dessen neuere biblische Forschungen (1857). S. 456, 471. Sepp, Jerusalem und das heilige Land II., 194. Thomson, the land of the book, p. 359.

[2]) Eusebius, Onomasticon, ed. Parthey p. 374. Vergl. Caspari, chronologisch-geographische Einleitung (1869). S. 76f. Noack, das Hohelied (1869) S. 121.

[3]) Justinus Martyr, Apologia I., 15f. 33f. 63. 82.

Gerechten unter den Heiden sammeln (Nafthali 18). Aus Jûdah und Levi wird das Heil Israêls kommen, der Retter Israêls aufgehen (Symeôn 7, Gad 8). Ein Stern aus Jaqôb [1]) wird aufgehen und aus dem Samen Jûdah der Christus erstehen, der das Scepter der Herrschaft führen soll (Juda 24). Der Erzvater Jûdah seinerseits ermahnt seine Kinder, dem Levi zu gehorchen, dem der Herr das Priesterthum Gottes gegeben habe, das höher sei, als die irdisch-weltliche Herrschaft (Juda 21. Issachar 5). Levi soll Recht sprechen und Israêls Heiligthümer verwalten bis zur Zeit des von Gott vorherverkündigten Hohenpriesters Christus (Levi 8, 18. Ruben 6). Zugleich sind es die Hände Levi's, die am Heiland des Herrn freveln (Levi 10, 14) und den Sohn Gottes aufhängen (Levi 4, 16), weil sie von seiner Auferstehung Nichts wissen. Nafthali dagegen hat das Glück, auf dem Oelberg ostwärts von Jerusalem ein Gesicht zu schauen, wie Levi die Sonne fasst und Jûdah den Mond und Beide mit ihnen erhöhet wurden, so dass Jûdah leuchtend war wie der Mond, und Levi wie die Sonne (Nafthali 5). Von den in Sodomssünden (Nafthali 3, 4) befangenen Söhnen Nafthali [2]) sollen die Teufel weichen und die Thiere sich fürchten, die Engel aber die Nafthaliten aufnehmen (Nafthali 8, Benjamin 5); denn der Engel des Herrn ist es, der das Geschlecht Israêl versöhnt, damit es durch die bösen Geister nicht

---

[1]) Ueber Bar-Kozîbâ (Barkochbâ) siehe Grätz, Geschichte der Juden IV. (2. Aufl.) S. 150f. 457ff. „Stern aus Arabien" bei Justin dem Märtyrer, im Dialog mit Tryphôn cap. 43. 77f. 88. 102f. Verfolgung der Judenchristen durch Barkochba: Justin, Apologia I., 31. Eusebii Chronicon zum 17. Jahre Hadrians (134 p. Chr.)

[2]) Man bemerke, dass der Verfasser der christlichen Apokalypse (11, 8) die im Nafthali-Gebiete gelegene Stadt, wo Jesus gekreuzigt wurde, geistlich Sodom und Gomorra nennt.

untergehe [1]). Josef selbst aber muss es erleben, dass aus Jûdah eine Jungfrau hervorgeht (Jesaias 7, 14), von welcher das unbefleckte Lamm geboren wird, das die wilden Thiere besiegt, welche den neben dem Lamme stehenden Löwen angreifen (Josef 19). Daneben heisst es freilich wieder, dass aus Jûdah und Levi [2]) das Lamm Gottes aufstehen solle, das Israêl und alle Heiden erlösen und dessen Herrschaft eine ewige sein werde.

In Betreff des messianischen Bezugs fehlt in den Testamenten der XII Patriarchen nur noch die ausdrückliche Bezeichnung des Messias als Sohn Davids und die Hinweisung auf Bethlehem Jûdah als die Stadt Davids. Auffallender Weise taucht nun gerade in der Zeit, da die Matthäus-Vorgeschichte (2, 1 ff.) aus der nicht nach den LXX angeführten Stelle des Profeten Micha (5, 1) das messianische Bethlehem zum Vorschein bringt, auch im „Martyrium des Jesaias" (2, 12. 3, 1, 5.) Bethlehem gleichfalls auf. Freilich wohnt hier ein Samaritischer Lügenprofet, der als Gegner des Jesaias Lügen wider Jerusalem aussagt. Dagegen kommt das Bethlehem, das Micha als Haus Efratha bezeichnet, in den Testamenten der Patriarchen nur als der Ort von Jûdah's Blutschande (Ruben 3) vor, und wie oft auch der Menschwerdung Gottes und des aus Jûdah kommenden Heils gedacht wird, so zeigt sich doch nirgends eine Spur, dass dieser Judenchrist aus dem Jahre 119 von Bethlehem als angeblichem Geburtsorte des Christos etwas gewusst hätte. Aus welchem Anlass also auch Bethlehem in diesen Zusammenhang hereingekommen sein möge, so ist diess

---

[1]) In der Notiz des Markus (1, 13) über die Versuchung treten Teufel, Thiere und dienende Engel mit dem in der Wüste versuchten Profeten des Nafthali-Landes zusammen auf.

[2]) In der Vorgeschichte des Lukas finden wir diesen Zug benutzt. Vergl. Strauss, das Leben Jesu f. d. Volk (1864). S. 353 und Hilgenfeld, die Evangelien Justin's, S. 265, Anmerk.

zweifelsohne erst zwischen den Jahren 119—139 geschehen, welche uns als der Spielraum für die Entstehung der die evangelische Vorgeschichte betreffenden Mythengebilde gelten müssen.

Der Streit der Kirchenväter über den Antheil, welchen der um 100—120 blühende Kêrinth am Logos-Evangelium gehabt habe[1]), ist Angesichts der Ergebnisse unserer über dieses Evangelium geführten Untersuchungen vollständig werthlos. Den glücklichen Griff, dass das Lazarus-Wunder erst aus dem Schlusssatze des Lukas-Gleichnisses (16, 31: „so werden sie auch nicht glauben, wenn Einer [Lazaros] von den Todten auferstände") hervorgegangen sei, hat Zeller gethan und Strauss aufgenommen[2]). In Betreff des Anhangskapitels zum Logos-Evangelium (mit dem auf den Namen des Simeôn-bar-Jônâ-Kêfâ zielenden Zahlenspiele der 153 Fische) mit Volkmar[3]) anzunehmen, dass dieser Zusatz erst im letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts hinzugefügt worden sei, ist kein genügender Grund vorhanden, da der weltgeschichtliche Zug nach Rom schon früher beginnt. Die gelegentlich von Volkmar[4]) hingeworfene Vermuthung, dass der judenchristlich gewordene geborne Samariter Justin der Märtyrer für den Verfasser des Logosevangeliums, nach unserer Stellung der Frage also als der Ueberarbeiter desselben zu gelten hätte, wird

[1]) Jrenäos, adversus haereses 3, 11. Hieronymus catalogus cap. 9. Epiphanius haereses 51, 3 (ed. Dindorf p. 452). Vergl. Schwegler, das nachapostolische Zeitalter II., 259. Hilgenfeld, der Kanon des N. T. S. 45 ff.

[2]) Zeller, in den Theologischen Jahrbüchern (1843). S. 89. Strauss, a. a. O. S. 479.

[3]) Volkmar, Handbuch der Einleitung zu den Apokryphen III., 61 ff. 94.

[4]) Volkmar, in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie (1860). III., 299. Vergl. Volkmar, der Ursprung unserer Evangelien, S. 92 f. 95 f.

schon daran scheitern müssen, dass der Mann, der sich so angelegentlich mit judenchristlichen Vorgeschichten der Evangelien befasste, an dem judenfeindlichen, aller Vorgeschichte ledigen vierten Evangelium nicht betheiligt sein kann. Darf dem Gedanken Raum gegeben werden, dass der „Evangelist im Philosophenmantel" an einem unserer kanonischen Evangelien als Ueberarbeiter und Herausgeber Antheil gehabt; so kann davon nur beim Lukas-Evangelium die Rede sein, dessen Vorgeschichte sich im Gespräch mit dem Juden Tryphon[1]) noch in flüssigem Zustande findet, während zugleich der „Nachfolger" der Apostel als Büsser für seine ausschweifende Jugend der rechte Mann zur Bildung der lukas-eigenthümlichen Gleichnisse war[2]). Um das Jahr 160 (jedenfalls vor 163, dem Todesjahre Justins des Märtyrers) war das Lukas-Evangelium, wenn es durch diesen apostolischen Vater, dem Ketzervater Markiôn zum Trotz, in seine heutigen Gestalt gebracht worden ist, vollständig vorhanden. Und anderthalb bis zwei Jahrzehnte später finden wir den Christengegner Kelsos als den Verfasser einer aus 15 Büchern bestehenden Schrift „Wahre Rede" (wahrer Logos) mit unsern sämmtlichen kanonischen Evangelien bekannt. Obgleich Origenes den Kelsos zu einem Anhänger der damals auch bei den Heiden verachteten Epikuräischen Schule machen will, die so frech gewesen war, das Glaubens-Dreigestirn Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit zu läugnen, und in seinem schon lang aus der Welt geschiednen Gegner des Christenthums zwar nicht einen schon im Zeitalter Nerôns, sondern einen unter Hadrian lebenden Epikuräer

---

[1]) Justinus Martyr, Apologia I., 34. Dialogus cum Tryphone 78. 103. Quirinius fehlt im Evangelium Palatinum pag. 245.

[2]) Justinus Martyr, Apologia I., 14. Dialogus cum Tryphone cp. 103 und 116.

dieses Namens verstehen will, auch sonderbar genug noch Bücher kennt, die ein anderer Kelsos gegen die Christen geschrieben habe[1]; so gibt sich doch der Gegner an verschiedenen Stellen seines Werkes, die Origenes vorführt, so augenscheinlich als ein Platoniker zu erkennen, dass Origenes selber zu der Annahme seine Zuflucht nimmt, Kelsos wolle eben nur nicht als ein verachteter Epikuräer gelten. Da nun aber derjenige Gegner, mit welchem es Origenes zu thun hat, abgesehen von der Bekanntschaft mit unserm kanonischen Evangelien-Viergespanne, auch mit den Clementinischen Recognitionen, mit den erst in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts blühenden christlichen Secten der Markioniten und Marcellianer[2], sowie mit einer Schrift des im Zeitalter Justins des Märtyrers lebenden Judenchristen Ariston von Pella bekannt ist und auf Christenverfolgungen hindeutet, die auf die letzte Regierungszeit des Markus Aurelius (176—180) zu weisen scheinen; so wird der fragliche platonische Christengegner Kelsos kein anderer sein, als jener dem Syrer Lukian befreundete Kelsos, welchem dieser Christenspötter im letzten Viertel des 2. Jahrhunderts seine Schrift „Alexander der Lügenprofet" widmete[3]. Dass sich der Verfasser der Bücher über die „Wahre Rede" in Aegypten, in Syrien und Palästina aufgehalten hat, somit Gelegenheit zu persönlicher Bekanntschaft mit den Christianern hatte, erfahren wir gelegentlich aus den Anführungen, welche

---

[1]) Origenes, contra Celsum 4, 4.

[2]) Origenes, contra Celsum IV., 6, 7. VII., 40 VIII., 39. 41. 69. VII., 2, 3.

[3]) Vergl. von der Alm, die Urtheile heidnischer und jüdischer Schriftsteller &c. (1864). S. 39—80, wo sich eine Zusammenstellung der Aeusserungen des Celsus findet. Kellner, Hellenismus und Christenthum (1866). S. 25—89

Origenes in seiner Gegenschrift[1]) wider die Angriffe des Gegners beibringt.

Auffallend ist es, dass Kelsos sagt, Jesus habe seine Lehre erst vor wenig Jahren vorgetragen, da doch über ein Jahrhundert dazwischen lag, wenn nicht an den unter Nerôn lebenden Kelsos[2]) gedacht werden soll, an den doch nicht gedacht werden kann, wenn Kelsos augenscheinlich die kanonischen Evangelien kannte. Wie häufig nun auch in der römischen Kaiserzeit der Name „Celsus" vorkommen mag, der das lateinische „celsus" (erhaben) decken dürfte; so ist doch bei diesem sonderbaren doppelgängerischen Christengegner, der noch zwei andere Bücher gegen die Christen geschrieben haben soll[3]), auf den Namen als einen wirklichen Eigennamen um so weniger Gewicht zu legen, als das hebräische „qilschôn" (Qoheleth 12, 11) ein stechendes Werkzeug und „qeles" oder „qalasah" (Psalm 44, 14. Jeremia 20, 8. Ezechiel 22, 4) Spott, also Stachel im übertragenen Sinne bedeutet.

In Betreff der Heimath Jesu darf auf den sonderbaren Umstand hingewiesen werden, dass Kelsos weder den Namen Bethlehem noch Nazarah nennt, sondern nur von einem „schlechten" jüdischen Flecken spricht. Bedeutet nun im arabischen „nazr" und „nazîr" (von „nazara" schlecht oder gering sein) soviel als „gering oder unbedeutend"; so begreift es sich von hier aus, auf welchem schwankenden Boden wir in Betreff der angeblichen Jesus-Heimath Nazarah oder Nazareth stehen

---

[1]) Origenes, *κατὰ Κέλσου.* Origenes, acht Bücher von der Wahrheit der christlichen Religion wider Celsus, deutsch von Mosheim (1745).

[2]) Origenes, contra Celsum I., 1, 8 (deutsch von Mosheim, 1745, S. 29). Vergl. über die schwierige Frage in Betreff der Person des Celsus: Baur, das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte (1853, erste Aufl.). S. 369.

[3]) Origenes a. a. O. IV., 4, 6. S. 403.

und wie leicht die Rede (Joh. 1, 45 f.): „Was kann aus Nazareth Gutes kommen?" in semitischem Munde einen ganz andern Sinn haben mochte. Nennt aber Kelsos gelegentlich Jesus auch einen Träumer; so wird im Arabischen „nazar oder nuzur" auch im Sinne von „khâil" zur Bezeichnung eines Menschen gebraucht, der sich etwas Eitles oder Falsches einbildet und sich überhebt, was im Sinne der Gegner dem Schwärmer, der sich für einen Sohn Gottes ausgibt, ebenfalls gerecht wird.

Die Nachricht des Kelsos, dass die Jünger Jesu Bösewichter und lüderliche Leute gewesen seien, wird durch das Zeugniss des apostolischen Vaters Barnabas[1]) bestätigt. Die jüdischen Quellen über die Geschichte Jesu, deren Kelsos gedenkt, bezeugt auch dessen älterer Zeitgenosse Justin der Märtyrer[2]). Dergleichen spärliche Nachrichten finden sich auch trotz der durch die Scheere der christlichen Censur beschnittenen Ausgaben im Thalmud zerstreut, z. B. die Angabe über Jesu Kreuzigung am Rüsttage des Sabbaths in Lud (Diospolis), d. h. in Kefer Lud bei Safed. Sie sind neuerdings mehrfach zusammengestellt worden[3]). Aus diesen und den in heutigen Thalmud-Handschriften nicht mehr vorhandenen weitern Angaben sind jüdische Darstellungen der Geschichte Jesu zusammengezimmert worden, deren Inhalt in mehreren abweichenden Bearbeitungen als „Tholdôth Jeschû" seit dem 13. Jahrhundert unter den Christen

---

[1]) Origenes, contra Celsum I., 13, 1. Barnabas cap. 5 (Hilgenfeld, N. T. extra canonem receptum (1866). II., 14.

[2]) Justinus Martyr, dialogus cum Tryphone cap. 17. 108. Vergl. (Acta Pilati) ibidem cap. 76. 84. Eusebios, Kirchengeschichte 4, 18.

[3]) Werner, Jesus im Thalmud 1784. Meelführer, de Jesu in Thalmude 1699. Zusammengestellt bei von der Alm a. a. O. S. 117—137.

bekannt geworden sind. Ausser den beiden schon früher herausgegebenen [1]) Redactionen dieser „jüdischen Schmähschriften" hat Fürst noch auf eine andere Bearbeitung derselben hingewiesen [2]). Eine vierte abweichende Gestalt derselben findet sich bei De Rossi unter dem Titel „Maa'seh Jeschu" (historia Jesu) aus dem 17. Jahrhundert erwähnt, worin der Zeitpunkt des Auftretens Jesu ausdrücklich in die Zeit des zweiten Tempels und näher des Kaisers Tiberius und Herodes II. Königs von Israel gesetzt wird [3]).

Aus dem verworrenen Detail der beiden durch Wagenseil und Huldrich herausgegebnen unsaubern Darstellungen ist nun freilich für eine „Geschichte Jesu" wenig zu holen. Ausser der durch die Ueberlieferungen des zweiten christlichen Jahrhunderts verbürgten Angabe über Jesu uneheliche Herkunft ist in jenen beiden Darstellungen nur Folgendes bemerkenswerth. In der Wagenseil'schen Redaction [4]) „machen sie (die Juden) über ihn bekannt (jakrîzû, von „karaz" d. h. κηρύσσειν), dass er unehelich geboren sei", während es bei Huldrich [5]) durch einen auffallenden Anachronismus Rabbi 'Aqîbâ ist, der das Geheimniss der unehelichen Geburt ermittelt, über welche Entdeckung Jesus selber so erbost gewesen wäre, dass er seiner Mutter die Brüste zwischen der Thürangel zerquetscht und seinen Vater Josef erwürgt hätte! Ist es dort die Namenswurzel von Korazîn

---

[1]) Wagenseil, Tela ignea Satanae 1681 (letztes Stück: liber Thaldoth Jeschu, pag. 1—45). Huldrich, historia Jeschuae Nazareni 1705, pag. 1—128. Beide in deutscher Uebersetzung von R. Clemens, die sogenannten apokryphischen Evangelien V.: Die Geschichte Jeschu des Nazareners, 1850.

[2]) Fürst, Bibliotheca Judaica (1862f.) I., pag. 215 (F. F Engelsberger, thôldôth Jeschû, Lebensgeschichte Jesu).

[3]) De Rosi, manuscripti codices I., 60 (codex 96).

[4]) Wagenseil a. a. O. pag. 6.

[5]) Huldrich a. a. O. p. 20 und 32.

(Chorazein), hier die Zeit des unter Trajan und Hadrian blühenden 'Aqîbâ, was uns auffällt; so wird der Vermuthung über die Entstehung jener jüdischen Ueberlieferungen im Trajans- und Hadrianszeitalter eine Bestätigung aus dem Umstand erwachsen, dass uns erst Matthäus (11, 21) den Weheruf Jesu über den sonst nur noch im Thalmud[1]) genannten Ort Korazîn (Kerâzeh bei Thellhûm) gebracht hat, gleich als ob damit die damaligen Verunglimpfungen Jesu nachträglich mit dessen eignem Fluche sollten getroffen werden.

Ein anderer beachtenswerther Umstand findet sich im Huldrichs-Texte[2]). Abgesehen davon, dass hier Jesus in der letzten Zeit vor seinem Tode in Lais (Dan), also übereinstimmend mit Johannes 10, 40 am Platze der Johannestaufe bei den mittlern Jordanquellen zubringt, wird als der Ort, wohin Jesus mit seinem Gefolge geflohen wäre und welcher auch nach seinem Tode der Sitz des Abfalls bleibt, die Stadt und Midbar 'Ai genannt. Es ist klar, dass diese Stadt 'Ai keine andere als die ältkananäische Ha-'Ai (ha-Gaï Josua 7, 2—8, 29) sein soll, deren König durch Josûa' ans Doppelholz (LXX) gehängt wird bis zum Abend, worauf mit Sonnenuntergang dessen Leichnam vom Holze genommen und in die Grube geworfen wurde, die mit einem Steinhaufen bedeckt ward „bis auf diesen Tag". Wir haben den Platz des alten Samariter-Berges 'Aibal (Gaibal), auf dem später Samaria gegründet wurde, als die Ortslage jener Stadt 'Ai (Gai) in Anspruch genommen[3]). Und die jüdische Ueberlieferung hätte uns demnach hiermit ein überraschendes Zeugniss über den Zusammenhang Jesu

---

[1]) Mischnah Menachôth 85, 1: Korazîn in waizenreicher Gegend (siehe oben S. 265).

[2]) Huldrich a. a. O. gag. 42f. 48f. 53f. 88. 96. 104.

[3]) Noack, Von Eden nach Golgatha, II., 1. S, 262 ff.

mit dem Samariterthume bewahrt, worauf uns die Grundschrift des vierten Evangeliums hingeführt hat.

Endlich ist es wenigstens merkwürdig, dass in der Huldrich-Redaction der Tholdôth Jeschû[1]) aus dem Sefer Jahannûs (der Johannes-Apokalypse) die Zahl 666 des siebenköpfigen Thiers nicht auf Nerôn Qesar (Kaiser Neron[2]), sondern nach dem Zahlenwerth der hebräischen Buchstaben richtig auf „Jeschû Noçry" (10+300+6+50+90+200+10=666) ausgedeutet wird. Zugleich wird hier auf den Rath des Jehûdah, eines verkappten Anhängers Jesu aus der Reihe seiner judäischen Gegner, nach dem Tode Jesu der Oheim desselben, Simeôn-ha-Qalpasî, gewonnen, dass er im Namen Jesu unter den Männern von 'Ai Wunder thue. Dieser selbe Verwandte Jesu hätte zugleich das 'Aven-Killajôn, das jene als Aben-gillajon (Evangelium) verstanden hätten, sowie das gedachte „Buch des Jahannûs" (die Johannes-Apokalypse) geschrieben und sei endlich nach Jerusalem zurückgekehrt, während die Anhänger Jesu des Glaubens gelebt hätten, Simeôn sei in den Himmel gefahren. Ist nun in dieser Persönlichkeit augenscheinlich jener Symeôn, des Klôpas Sohn, verstanden, von welchem die kirchenväterliche Ueberlieferung meldet, dass er Bischof von Jerusalem gewesen und im Jahre 103/4 als Märtyrer gestorben (d. h. in den Himmel gefahren) sei, so wird dieser Umstand als ein bestätigender Fingerzeig für das Auftreten der jüdischen Schmähschriften im Zeitalter Trajans um so mehr zu gelten haben, als am Schluss der Huldrichs-Redaction[3]) die Abfassung des 'Aven-killajon (Evangelion) geradezu auf Rabbi Johanan-ben-Zakkai zurückgeführt wird.

---

[1]) Huldrich a. a. O. pag. 115.

[2]) Volkmar, Handbuch zur Einleitung in die Apokryphen III., 60.

[3]) Huldrich a. a. O. pag. 127.

Die von Kelsos in Uebereinstimmung mit der jüdisch-thalmudischen Ueberlieferung gebrachte Notiz von einem Soldaten Josef Panthêra, als dem Vater Jesu, hatte schon Strauss [1]) aus dem „Pentheros" (Schwiegervater und Schwiegersohn) der evangelischen Geschlechtsregister abzuleiten versucht, und diese Deutungen billigend, hat Hitzig [2]) die Erklärung des „stratiôtês" bei Kelsos als mit dem „stada" des Thalmud (sta da! d. h. Wer da? d. h. Soldat) zusammenfallend hinzugefügt. Ob es nicht näher liegt, statt solcher gezwungenen Ausdeutung vielmehr an eine arabische Herkunft des Namens Panthêra (von „fann" d. h. Gestalt oder Art und Weise, und „thâir, thâreh" d. h. hitziger Angriff [auch „thaar" = Kampfeshitze] oder „dâir" d. h. Hurer) zu denken, diess mag dahin gestellt bleiben.

Im Jahre 246 oder 249, wenige Jahre vor seinem Tode, hatte Origenes seine Entgegnung auf die „wahre Rede" des Kelsos geschrieben. Auch der eifrige Schutzredner des Christenthums wusste von Jesus Nichts weiter beizubringen, als was in unsern kanonischen Evangelien steht; er hatte gegen die Rede der Juden von Jesu ausserehelicher Herkunft nichts Geschichtliches anzuführen gewusst. Zwischen dem frühesten heidnischen Christengegner Kelsos und den fünfzehn Büchern des „gottverhassten" Porphyrios [3]) (um 270) lag ein volles Jahrhundert. Er galt als der bedenklichste und furchtbarste Gegner des Christenthums, der das Aeusserste gethan, dasselbe umzustossen. Er hatte sich zu der Behauptung verstiegen, dass sich, seitdem Jesus als

---

[1]) Strauss, im Athenäum 1839, Februar. S. 15 ff.

[2]) Hitzig, in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1865. S. 344–347. Vergl. Keim, Geschichte Jesu von Nazarah (1867). I., 368.

[3]) Eusebios, Kirchengeschichte 6, 19. Vergl. von der Alm a. a. O. S. 39 und 80 ff.

Gott verehrt werde und Matronen und Weiber den Senat und die Gemeinden regierten, Niemand mehr im römischen Reiche der öffentlichen Wohlthaten der Götter zu erfreuen habe. Dafür wurde der Lästerer des Heiligen Gottes durch eine Verordnung des allerchristlichsten Kaisers, dem zum Danke dafür Eusebios von Caesarea die schmutzige Wäsche wusch, für alle Zeiten infam gemacht. Ein von Constantin (um 330) gegebner Befehl zur Vernichtung der Schriften Porphyrs wurde später (449) von Theodosius II. wiederholt. Selbst die von Eusebius, Methodius und Apollinarius wider den neuplatonischen Christenhasser erlassenen weitläufigen Gegenschriften wollte die Kirche lieber nicht auf die Nachwelt gelangen lassen, weil man auch den in diesen Giftschränken verborgenen Geifer des Antichrists noch für die Milch der frommen Denkart allzu gefährlich achtete. Wie interessant nun auch, nach diesen Vorkehrungsmaassregeln zu schliessen, die geschichtlichen Aufschlüsse sein würden, die der geborne Fönikier als ein in Palästina heimischer Mann über die evangelische Geschichte gegeben hatte; so werden wir doch nicht nöthig haben, von einem wiederkehrenden Lessing als geschichtstreuem Bibliothekar die Herausgabe des angeblich in der Medicäischen Bibliothek zu Florenz heimlich aufbewahrten Exemplars der 15 Bücher Porphyrs zu erwarten. Sollte es sich mit dieser von Lessing stammenden Nachricht richtig verhalten, so hätte die Welt die Erhaltung jenes christenfeindlichen Geisteskindes, das gleich dem ewigen Juden nicht sterben kann, der freigeistigen Gesinnung des Medicäerhauses zu danken, von dessen berühmtestem Gliede, dem Papste Leo X., das denkwürdige vertraute Geständniss überliefert worden ist: *Quantum nobis nostrisque illa de Christo fabula profuerit, omnibus saeculis notum est!* Doch wir bedürfen diesen Gegner im kritischen Zeugenverhör über die evangelische Geschichte um so

weniger, als die evangelischen Quellen des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters, deren zeitgeschichtlicher Sichtung und Feststellung diese Untersuchungen galten, völlig ausreichen, um rein historisch die Frage auszutragen: ¦Was dünket euch um Christus? Wessen Sohn ist er? (Matth. 22, 42).

Zeittafel

zur

Uebersicht der Gleichzeitigkeiten.

Zeit-Tafel zur Uebersicht

Vor Chr. Geb.	Römische Geschichte.	Syrische Statthalter.	Procuratoren.	Herodianer.
12	Quirinius Consul	M. Titius	— —	Herodes I. (im 27. Reg. Jahr)
11	— —	Quirinius *vir consularis* (Tac. Ann. 3, 48)		— — —
10	*Janus - Tempel geschlossen*	— —	— —	(Joseph Panthêra quis?)
7	— —	Quintilius Varus	— —	Mariamne-*Söhne* des Herodes
4	— —	— —	(Polemos schel Varus)	Herodes stirbt (um Ostern)
3	— —	— —	Sabinus	Archelaos (I), H. Antipas (I)
Nach Chr. G.	(5) Quirinius		— —	— — —
6	— —	— —	Coponius mit dem *jus gladii* (Jos. de b. j. II., 8, 1)	
7	— —	— —	Ambivius	Archelaos verbannt
8	— —	— —	Annius Rufus	— — —
14	Augustus stirbt (19. August)	— —	— —	— — —
15	Tiberius (1)	— —	Valerius Gratus	— — —
26	— —	— —	Pontius Pilatus	— — —
29	(15. Jahr des Tiberius)	— —	— —	— — —
32	(Ein Jahr nach Sejan's Sturz) Flaccus Pomponius			— — —
33	Avillius Flaccus nach Alexandrien		— —	— — —
34/35	Vitellius Consul	— —	— —	Agrippa in Rom; Herodes
35	*Phönix* in Aegypten	Flaccus stirbt (Sommer)		— — —
35	— —	Vitellius nach Syrien (Spätjahr)		Grenzstreit des Antipas mit Aretas
36	(Agrippa in Rom)	Partherfriede am Eufrath		Niederlage des Antipas (Spätsommer)
37	Tiberius stirbt (16. März).	— —	Pilatus abgesetzt (Ostern) in Samaria	
37	Cajus (Caligula)	Vitellius mit seinem Heer (auf Pfingten) in Judäa		
37	— —	— —	— —	— — —
38	Judenverfolgung in Alexandrien	— —	— —	Agrippa I. in Alexandrien
39	39/40 Gesandtschaft nach Rom	Petronius	— —	— — —
40		(*Paulus* nach Cilicien)	— —	Antipas verbannt
41	Claudius (seit 14. Februar) (*Paulus* in Kleinasien)			Agrippa I. Herr von Samaria und Judäa
42	(? Simôn Magus in Rom)	— —	— —	— — —
43	— —	— —	Zeus-Tempel in Hebrân (Haurân)	
44	— —	Cassius Longinus	Cuspius Fadus	Agrippa I. stirbt; Herodes Fürst von Chalkis.
45	— —	— —	— —	Hungersnoth
46	— —	Bar-Jesu in Cypern	Tiberius Alexander	— — —
47	— —	(Paulus nach Antiochia)	— —	— — —

der Gleichzeitigkeiten.

Jüdische Geschichte.	Christliche Geschichte.	Schriftwerke.
Matthias, Theophili, Hoherpr.	— — —	— — —
— — —	— — —	— — —
Tage des Königs *Jannai*	**Jesus** geboren	— — —
(Alexander und Aristobulos) werden *gemordet*		— — —
Simon. Athronges. Judas Ezechiae		*Moses' Profetie und Himmelfahrt*
und **H. Philippos** (I)	— — —	— — —
Jesus, Siê Sohn, H. Pr. (5)	— — —	— — —
— — —	— — —	— — —
Annas, Seths Sohn, H. Pr.	*Schatzung* des Quirinius	— — —
Ismaël, Phabi Sohn, H. Pr.	— — —	— — —
Simon, Kamiths Sohn, H. Pr.	— — —	— — —
— — —	— — —	— — —
Josef, gen. Kaiafas, H. Pr.	— — —	— — —
Tiberias und Livias erbaut	— — —	— — —
— — —	— — —	— — —
— — —	— — —	— — —
Philippus stirbt; **H. Antipas** nach Rom; Heirath der **Herodias**; Agrippa nach Judaea		
„*Jahr der Sonne*" (Jahr Gottes)	**Jesu** Auftreten —	— — —
Tod des **Johannes** in Machärus (Spätsommer)		— — —
— — —	— — —	*Achtzehn Psalmen Salomons*
Kaiafas abgesetzt (Ostern)	**Jesu Tod** in Lud (Diospolis)	— — —
Josêfus geboren	**Pfingstfest** (10. Mai) in Jerusalem	
(**Saulus**)	**Stefani** Steinigung und **Pauli** Bekehrung (Herbst)	
Simon Magus in Samaria	**Paulus** in Arabien (Haurân)	— — —
Cajus' Bildsäule	und Damaskos	— — —
„Erbauung unserer Stadt Babel"	**Paulus** in Jerusalem (I)	*Buch der Weisheit*
(IV Esra 3, 1).		
	— — —	— — —
Simôn, Boëthos' Sohn, H. Pr.	— — —	— — —
Matthias, Anan's Sohn, H. Pr.	— — —	— — —
Söhne Kanthêras H. Pr.	**Jaqôbus** I. enthauptet	— — —
T h e u d a s - Aufstand	*(Pseudo-Christos)*	— — —
Königin H e l e n a in Jerusalem	— — —	— — —
Söhne des Gaulonäers Judas (Simon & Jaqôbus) gekreuzigt		— — —

Zeit-Tafel zur Uebersicht

Nach Chr. Geb.	Römische Geschichte.	Syrische Statthalter.	Procuratoren.	Herodianer.
49	— —	Aelteste *Palmyrener*-Inschrift	**Cumanus** und **Felix**	**Herodes Agrippa** II. als
50	*Juden-Christen* aus Rom vertrieben.	— —	— —	— — —
			— —	— — —
51	— —	Ummidius Quadratus	**Felix** allein	H. Agrippa II. wird Tetrarch
52	— —	— —		— — —
53	*Annäus Gallion* (Seneca's Bruder) in Achaja		— —	
				— — —
54	**Nerôn** (seit October)	Paulus nach Ephesus (Herbst)	—	H. Agrippa II. erhält
55	— —	— —	— —	— — —
56	— —	— —	— —	— — —
57	— —	— —	— —	— — —
58	— —	— —	— —	— — —
59	Nerôn's Muttermord	— —	— —	
			Festus (Felix n. Rom)	— — —
60	*Komet* erschienen	Domitius Corbulo		— — —
61	*Poppäa Sabina* (jüdische Proselytin)		— —	
62	*Poppäa Sabina* als Kaiserin	— —	(Festus stirbt)	— — —
				Nerônias getauft
63	— —	**Cestius Gallus**	**Albinus**	
64	Brand in Rom (*Christenverfolgung*)		**Gessius Florus** in *Sebaste*	— — —
			— —	— — —
65	*Seneca* stirbt	— —	Niederlage des **Cestius Gallus** in Palästina	
66	*Poppäa* stirbt	— —		— — —
67	— —	— —	— —	— — —
68	Nero † (Juni) **Galba**	Feuersbrunst und *Judenverfolgung* in Antiochia		— — —
69	**Otho** (Januar) **Vitellius** (April) **Vespasian** (December)		**Antonius Julianus**	— — —
			(**Titus** von *Caesarea* [Frühjahr] gegen *Jerusalem*)	
70	**Vespasian**	— —	**Bassus**	Agrippa II. nach Rom
71	*Jüdischer Fiscus* (Kopfsteuer)		— —	— — —
73	— —	— —		— — —
79	**Titus** (Ausbruch des Vesuvs; Plinius I stirbt)		— —	*Colonia Flavia Neapolis*
80	— —	— —		— — —
81	**Domitian** (welcher die „*Parusie des Christos*“ fürchtete)			— — —
			— —	— — —
85	— —	— —		— — —
90	Einweihung des neuen Capitols in Rom		(*Parther*, Pakoros)	— — —
95	*Fl. Clemens* martyr	— —	— —	—
96	**Nerva** (September)	Apollonius von Tyana stirbt	— —	— — —
98	**Trajan** (Januar)	— —	— —	— — —
103	— —	Rescript an Plinius. (Trajans *Inschrift in Suēdā* im Haurân)		
105	— —	**Cornelius Palma** macht Arabia Petrāa und Haurân zur römischen		—
114	— —	Trajan gegen die Parther		— — —

der Gleichzeitigkeiten.

Jüdische Geschichte.	Christliche Geschichte.	Schriftwerke.
Fürst von Chalkis & Tempelvogt	— — —	— — —
— — —	— — —	— — —
Ummidius Quadratus in *Lydda*	*Impulsore Chresto tumultuant Judaei* in Rom	
im Reich des Philippus	**Paulus** nach *Korinth*	— — —
Kämpfe zwischen Juden und Samaritern	— — —	*1. Brief an die Thessalonicher*
— — —	**Paulus** in *Jerusalem* (Frühjahr)	*1. und 2. Brief an die Korinther*
Tarichea, Tiberias und Julias	**Paulus** in *Ephesus*	*Brief an die Galater*
— — —	**Paulus** in *Ephesus*	— — —
— — —	**Paulus** nach *Korinth*	— — —
— — —	**Paulus** nach *Jerusalem* (3)	— — —
Aegyptischer Profet auf dem Oelberg	**Paulus** (gefangen durch Felix) in *Caesarea*	— — —
— — —	— — —	*Brief an die Römer*
— — —	**Paulus** gefangen nach *Rom*	*Brief des Jaqôbus III.*
Jesus, 'Anans Sohn, als Profet	— — —	*Urschrift des Logos-Evangeliums*
Josêfos nach Rom	**Jaqôbus** II. gesteinigt	— — —
Sicarii treiben ihr Wesen	**Paulus** u. **Petrus** sterben in *Rom*	— — —
Beginn des jüdischen Kriegs.	— — —	— — —
Galiläischer Aufstand (Josêfos)	Flucht der **Judenchristen** nach *Pella* (Dekapolis)	
Vespasian in Galiläa	— — —	— — —
Johannes aus Giscala	— — —	(68/69) *Johannes Apokalypse*
Simon, Geiôra Sohn	— — —	*Lukas-Urschrift*
Johanan-ben-Zakkai	**Einnahme von Jerusalem**	*Esdras-Profetie*
(Rabbinen nach Galiläa)	— — —	— — —
Fall von *Masada* (Paneas) und Verwüstung der Balsamgärten		Naturgeschichte des Plinius
Gamaliel II. in *Jabneh*	— — —	(Minucius Felix)
Neokóros (seit 75)	— — —	Jüdisch-christliche Sybille (IV)
— — —	Zwei Enkel des Jaqôbus, Bruders Jesu	— — —
— — —	— — —	*1 Brief des Clemens Romanus*
— — —	— — —	— — —
'Aqîbâ nach Rom	Zweite *Christenverfolgung*	(Justus von Tiberias)
Judensteuer aufgehoben	— — —	— — —
— — —	— — —	— — —
— — —	Dritte *Christenverfolgung*	($10^3/_4$) *1 Brief Petri*
Provinz; Nova Trajana (*Bostra*) egeôn)		— — —
Inschrift in Qanawath (Haurân)	— — —	*Taciti* Annales

Zeit-Tafel zur Uebersicht

Nach Chr. Geb.	Römische Geschichte.	Syrische Statthalter.	Procuratoren.	Jüdische Fürsten.
115	— —	Trajan in *Antiochia* (115/6) und Erdbeben daselbst		—
116	— —	Juden-Aufstände aller Orten		— — —
117	**Hadrian** (August)	— —	— —	— — —
119	— —	— —	— —	— — —
120	— —	(Kerdôn & Markiôn) Plutarch stirbt		— — —
128	(11. Jahr Hadrians)	Erdbeben in Syrien	— —	— — —
131	— —	(Basilides in Alexandrien)		— — —
132	— —	— —	**Tinnius Rufus**	**Bar Koziba** als **Bar Kochbâ**
135	— —	— —	— —	Barkochba stirbt
136	— —	— —	— —	— — —
137	— —	— —	— —	— — —
138	**Antoninus Pius** (seit August)		— —	— — —
139	— —	— —	— —	— — —
140	(Kerdôn & Markiôn nach Rom)		— —	— — —
145	(Valentin nach Rom)	— —	— —	— — —
150	— —	— —	— —	— — —
155	— —	— —	— —	— — —
156	(*Osterverhandlungen* unter Bischof Anicetus [155—167] in Rom)			— — —
159	— —	**Cornelianus** (Empörung in Syrien)		— — —
160	**Markus Aurelius** (Antoninus Philosophus)			— — —
163	— —	(161—165) Partherkrieg.		— — —
170	— —	(*Bardesanes* in Edessa)		— — —
177	— —	**Avidius Cassius** (im dritten Jahre)		— — —
180	**Commodus** (im 2. Jahre)		(*Theophilus* von Antiochia)	
193	**Septimius Severus**	— —	— —	— — —
220	(*Tabula Peutingeriana* wird verfasst)		— —	— — —
223	— —	— —	— —	— — —
249	— —	— —	— —	— — —

der Gleichzeitigkeiten.

Jüdische Geschichte.	Christliche Geschichte.	Schriftwerke.
— — —	*Ignatius* stirbt (20 December)	*Suetonii* Vitae XII. Caesarum
— — —	— — —	— — —
Versuch zum Tempelbau	*Aquila* nach Jerusalem	*Brief an die Hebräer*
Der Tempelbau vereitelt	— — —	*Testamenta XII. patriarcharum*
— — —	— — —	*Sybille* (V) & *Markos*-Evangelium
— — —	— — —	*Epheserbrief*
Aelia Capitolina mit *Jupitertempel* und *Hadrians Bildsäule*		*Erste christliche Apologeten*
Rabbi **Tryphôn** nach Korinth	(Judenchristen verfolgt)	*Aquila's* Uebersetzung (seit 129)
Fall von *Bitther* (Qal'ath Bostra)	Bischof *Markos* in Jerusalem	Epistula *Barnabae*
'Aqîba stirbt (Märtyrer von *Lud)*	**Juden aus Jerusalem verbannt**	*Matthäus*-Grundschrift
— — —	— — —	*Markos*-Evangeliums Abschluss
— — —	— — —	*Jesaias* Himmelfahrt
— — —	Justins erste Apologie	Abschluss des Ev. Matthäus
— — —	— — —	Erster *Lukas*-Ueberarbeiter
? Buch des Jubiläen	*(Pastor Hermae)*	*Justini Dialogus* cum Tryphone
(Pseudo-Clementinae)	— — —	*Logos-Evangelium's* Anhang
— — —	— — —	*Lukas*-Evangelium's Abschluss
Inschrift in Hebrân (Haurân)	Bischof *Markos* stirbt	— — —
— — —	— — —	— — —
— — —	*Papias* Bischof von Hierapolis	*Brief Polykarps*
R. Simôn-ben-Jochai	*Justinus* Martyr stirbt	Minucius Felix und Brief an Diognet
(Blüthe des Montanismus)	*Hegesipps* Denkwürdigkeiten & *Clementinae Homiliae* verfasst	
— — —	*Irenäus* in Lyon († 202)	*Lukian an Kelsos*
— — —	— — —	— — —
Kampf zwischen Juden und Samaritern	*(Irenäus* proclamirt den Apostel	Kleinasiens *(Johannes)*
Jehûdah der Heilige	*Tertullian* stirbt	*Mischnah* wird gesammelt
— — —	Emmaûs-Nicopolis gebaut	*Iul. Africanus*
— — —	(Fünf Jahre vor s. Tode schreibt)	Origenes *contra Celsum*

Verbesserungen.

Band II. S. 97 Zeile 9 v. o. statt: Lukasgrundschrift, lies: Logosgrundschrift.

„ III. S. 49 Zeile 7 v. u. statt: Anhang, lies: Ahnung.

„ III. S. 73 Zeile 14 v. o. statt: dringe, lies: zu dringen.